

PIOTR KAPIŃSKI

KONIEC METAFIZYKI. I CO DALEJ?

Streszczenie. Celem artykułu jest przedstawienie dyskusji Jean-Luca Mariona z Heideggerowską ideą „końca metafizyki”. Francuski fenomenolog docenia odkrycia Martina Heideggera, zwłaszcza związane z niedostrzeżeniem bycia i tzw. różnicy ontologicznej, jednocześnie dostrzegając u niemieckiego filozofa niewystarczające przemyślenie formuły „*es gibt – cela donne*”. Marion podziela Heideggerowskie rozumienie „końca metafizyki” i potrzebę jej przewyciężenia, różniąc się przy tym co do kształtu filozofii „po metafizyce”. O ile dla Heideggera miało nią być myślenie bycia, o tyle Marion w donacji dostrzega źródłową i ekstremalną fenomenalność, która warunkuje nawet bycie. Pojawia się jednakże obawa, czy tak absolutne potraktowanie donacji nie wprowadza z powrotem metafizyki, a może nawet teologii do filozofii. Ta wątpliwość zostanie rozważona w artykule.

Słowa kluczowe: donacja; fenomenologia; Jean-Luc Marion; Martin Heidegger; metafizyka

1. Wprowadzenie. 2. Problem metafizyki u Heideggera. 3. Wypełnienie czy destrukcja metafizyki? 4. Zapomnienie o byciu a nihilizm. 5. Krytyka Mariona. 6. Fenomenologia donacji jako radykalne przekroczenie metafizyki. 7. Podsumowanie i dyskusja.

1. WPROWADZENIE

W jednym ze swoich tekstów Jean-Luc Marion przestrzega, że fenomenologia nie powinna zajmować się sobą, lecz fenomenami (Marion, 2002, 9). Można by nawet tę uwagę rozszerzyć na całą filozofię – jej serce bije przecież w źródłowo odsłaniającej się rzeczywistości, a nie w teoretycznych rozważaniach, zwanych metafizyką lub w historii filozofii. A jednak raz po raz filozofia odnosi się do siebie samej. Nic w tym dziwnego, skoro pragnie być ona poznaniem ogólnym i żadnego przedmiotu rozważań – a więc i samej siebie – nie może *a priori* wykluczyć. Charakterystyczna jest przy tym dla filozofii pewna autokrytyka, badanie własnych fundamentów i zasadności formułowanych w jej ramach tez. Jak zauważa W. Lorenc „Od początku

XX wieku filozofia przygląda się sobie ze znaczną dozą krytycyzmu” (1992, 71).

Jedną z form krytycznego odnoszenia się filozofii do samej siebie jest tzw. krytyka metafizyki. Właściwie żadna inna dyscyplina filozoficzna nie była poddawana tak radykalnym i wszechstronnym krytykom, jak metafizyka. Poważne zastrzeżenia do niej pojawiły się już w późnym średniowieczu, ale to nowożytność przyniosła wielość krytycznych sformułowań pod adresem metafizyki. Do tego stopnia, że kiedy dziś używa się takich określeń, jak „koniec metafizyki”, „przekroczenie metafizyki”, „przewycięzenie metafizyki”, to chodzi nie o jakiś rezultat rozumowania czy jednorazowe wydarzenie, ale o pewną epokę, stan umysłowości, coś trwałego, co raczej prędko nie opuści naszej kultury.

Sam temat „końca metafizyki” nie jest nowy (Torzewski, 2022, 233-238). Niemniej przy jego podejmowaniu dwie sprawy rzucają się w oczy. Pierwszą jest często polemiczne, czy wręcz profetyczne, a przez to całkowicie błędne rozumienie tego wyrażenia. Sprowadza się ono do dość banalnej tezy, że oto filozofia, wikłając się w metafizykę, popadła w zastój i marazm, a jedynym wyjściem z sytuacji jest ogłoszenie końca metafizyki jako faktu całkowicie względem niej zewnętrznego. Tego typu „*cancel culture*” *avant la lettre* byłoby czymś niedorzecznym, gdyż na wskroś metafizycznym właśnie. Po drugie obserwujemy dużą żywotność tezy o końcu metafizyki we współczesnej filozofii, zwłaszcza w fenomenologii, hermeneutyce i myśli ponowoczesnej. Wielu filozofów – m.in. Jean-Luc Marion, Jean-Luc Nancy, Gianni Vattimo – przyjmuje postawę, jakoby końca metafizyki nie dało się zignorować, a teza ta w sposób istotny modyfikuje uprawianą przez nich filozofię. W rezultacie powyższych dwóch konstatacji jako podwójny odsłania się również cel niniejszego artykułu. W pierwszej kolejności chcemy powrócić do Martina Heideggera i zrozumieć, co oznacza teza o końcu *resp.* przewycięzeniu metafizyki. Następnie zastanowimy się, na czym polega jej wpływ na uprawianie filozofii dzisiaj. Nie uprzedzając dalszych wywodów,

powiedzmy tytułem wstępu, że dla Heideggera tzw. krytyka metafizyki oznacza mniej więcej tyle, że nie wszystko zdołała ona prze-myśleć, że coś pozostaje poza jej tradycyjnym ujęciem. I właśnie myślenie owego „czegoś zapomnianego”, „czegoś pominiętego”, „czegoś przeoczonego” jest wyzwaniem dla filozofii dzisiaj. Oczywiście filozofowie znacznie różnią się między sobą w odpowiedzi na pytanie, czym owo „coś” jest. W niniejszym tekście przyjrzymy się propozycji Mariona i jego polemice z Heideggerem oraz propozycji myślenia „po metafizyce”. Przewodnią rolę w naszych rozważaniach będą odgrywały dwa teksty: Heideggera z 1964 roku pt. *Koniec filozofii i zadanie myślenia* (Heidegger, 1976b) oraz Mariona pt. *La „fin de la métaphysique” comme possibilité* (Marion, 2006) – tekst, który po licznych przekształceniach¹ ostateczny kształt przyjął w roku 2006 jako rozdział w pracy zbiorowej *Heidegger*.

2. PROBLEM METAFIZYKI U HEIDEGGERA

Filozofia jest sprawą pewnego myślenia, czyli logosu. A ponieważ Heidegger definiuje ten ostatni jako „wydobycie na jaw tego, o czym jest mowa” (Heidegger, 2010a, 52), więc i nam wypada zacząć od kwestii terminologicznych, aby ustalić, o czym jest mowa, gdy posługujemy się samym terminem „metafizyka”. Zadanie to nie jest łatwe, gdyż Heidegger różnie rozumie metafizykę.

W najbardziej klasycznym sformułowaniu, w starożytnej Grecji i w średniowieczu, metafizyka była uważana za „królową nauk”, gdyż miała badać najbardziej fundamentalne struktury rzeczywistości i jej istotę, czyli byt. Arystoteles, jak wiadomo, nie używał tej nazwy, a dziedzinę tę określał jako „filozofia pierwsza”, którą dzielił na dwie nauki: ontologię i teologię naturalną (König, 2013, 295-296). Poza tym, co fizyka i matematyka mogą nam powiedzieć

1 Jedną z wersji omawianego tekstu Mariona jest ta z 1986 roku (Marion, 1986). Jednakże analizie poddaję ostatnią wersję tekstu Mariona z 2006 roku.

o świecie, istnieje jeszcze ontologia jako *metaphysica generalis*, która zajmuje się byciem bytu, a więc tym, co konstytuuje ostateczną realność wszystkich rzeczy w świecie zmysłowym. Natomiast teologia naturalna jako *metaphysica specialis* i niejako uzupełnienie ontologii zajmuje się bytami niematerialnymi, a zwłaszcza istotą i działaniem bytu najwyższego – Absolutu, o ile może być on poznany naturalnie, bez udziału objawienia. Arystoteles w *Metafizyce* badał zarówno ontologię, jak i teologię naturalną, zaś Heidegger nazwał te dwie nauki razem wzięte „onto-teologią”, nadając metafizyce jeszcze inne znaczenie (Capelle, 2001, 53).

Heidegger, mówiąc o filozofii w ogóle, najczęściej używa terminu „metafizyka”. Tak jest również w tekście *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, gdzie mówi wprost, że „filozofia to metafizyka” (Heidegger, 1976b, 9). We wczesnych jednak tekstach sprzed 1930 roku Heidegger rozróżnia te dwa pojęcia. Przykładowo w dziele *Kant a problem metafizyki* mówi, że metafizyka nie jest zespołem systemów i teorii, lecz należy ją pojmować jako rozumienie bycia, podczas gdy filozofia ma sens bardziej teoretyczny (Heidegger, 1989, 269). Metafizyka w tym ujęciu ma sens bardziej profetyczny niż filozoficzny, gdyż wyraża ona ducha danej epoki, postawę duchową ludzkości, w której ujawnia się rozumienie bycia. Możemy więc za Lorencem powtórzyć, że dla Heideggera wszelka filozofia jest metafizyką, ale nie każda metafizyka musi być filozofią (Lorenc, 1992, 73).

Różny jest też stosunek Heideggera do metafizyki. O ile początkowo umieszczał on swoją twórczość w ramach metafizyki, o tyle po tzw. zwrocie (*die Kehre* – od około 1930 roku; Grondin, 1987) pojawia się teza o konieczności jej przewyciężenia. Na etapie *Bycia i czasu* Heidegger był przekonany o tym, że metafizyka należy do natury człowieka i jest „podstawowym procesem ludzkiej przytomności” (Heidegger, 1977, 46), „podstawowym procesem zachodzącym przy wtargnięciu w byt” (Heidegger, 1989, 270). Twierdził też, że o ile człowiek egzystuje, o tyle dokonuje się filozofowanie. Zmiana tych poglądów po roku 1930 polega na dodaniu, iż *dotąd* metafizyka

należy do natury człowieka (Lorenc, 1992, 74), a swoje własne zadanie Heidegger zaczyna rozumieć jako myślenie, dążące do przewyciężenia metafizyki.

Taki jawi się też problem metafizyki u Heideggera. Nie jest nim już Kantowskie pytanie, czy metafizyka jest nauką, względnie jak ją uprawiać na sposób naukowy, lecz spostrzeżenie, że oto metafizyka doszła do swojego kresu i należy ją przewyciężyć. Jak rozumieć owo przewyciężenie, będzie treścią dalszego naszego namysłu. W tym miejscu wspomnijmy jedynie, że nie jest ono równoznaczne z likwidacją metafizyki, potraktowaniem jej jako błędu, nieprawdy. Heideggerowi chodzi o coś, co poetycko ujmując jako „przebolenie” (*Verwindung*) metafizyki. W stanowisku tym ujawnia się, tak charakterystyczne dla Heideggera, dziejowe spojrzenie na metafizykę. Jest ona rezultatem swoich dziejów, tyleż pierwotnego zapomnienia o prawdzie bycia, co efektem swojego rozwoju i cechą naszej epoki. I jako taka nie daje się odrzucić jako prosty błąd. W *Czym jest metafizyka* pisze: „W nędzy zapomnienia o byciu metafizyka jest najkonieczniejszą ze wszystkich konieczności myślenia” (Heidegger, 1977, 64). Nie da się przeto ogłosić prostego końca metafizyki, gdyż twierdzenie takie byłoby na wskroś metafizyczne. Można jedynie ogłosić jej zmierzch z pozycji poza-metafizycznych, czyli obserwując rozpad świata ustanowionego przez metafizykę. I takie zadanie podejmuje Heidegger w swoich późnych pracach – pokazuje, że zmierzch już się wydarzył, a jego najwyraźniejszym symptomem są wydarzenia XX wieku, w tym upadek filozofii, która przechodzi w logistykę, psychologię i socjologię. Stąd postulat Heideggera innego myślenia, całkowicie przyszłościowego i niemetafizycznego.

Widzimy zatem, że stosunek Heideggera do metafizyki jest paradoksalny. Z jednej strony postuluje on, by nie poprzestawać na metafizyce i szukać innego sposobu myślenia, ale z drugiej strony twierdzi, że nie należy jej negować, myśleć przeciwko niej. Heidegger twierdzi, że proponowane przez niego nowe myślenie nie oznacza likwidacji metafizyki, lecz pozostaje tym, co w filozofii zawsze pierwsze.

3. WYPEŁNIENIE CZY DESTRUKCJA METAFIZYKI?

Również Marion uważa, że twierdzenie o końcu metafizyki nie jest tezą filozoficzną, lecz pytaniem, które wciąż pozostaje otwarte, a największy błąd, jaki moglibyśmy popełnić, to przypisywanie Heideggerowi intencji „ikonoklastycznych”, sprowadzających się do twierdzenia, że metafizyka już znikła albo niebawem zniknie, albo że w ogóle nie powinna istnieć, jak to czynili David Hume, filozofowie Oświecenia, August Comte czy Rudolf Carnap. Konieczność przekroczenia metafizyki nie oznacza jej odrzucenia i to z dwóch powodów. Po pierwsze koniec metafizyki wpisany jest w same jej dzieje, a czas owego kończenia trwa dłużej niż dotychczasowa historia metafizyki. Stąd nie tyle przekraczamy metafizykę, co trwamy w samym tym przekraczaniu niczym w pewnej epoce myśli (Marion, 2006, 12). Po drugie zaś wraz z końcem metafizyki nie kończy się myślenie, lecz zaznacza ono swój nowy początek. A zatem nie pozostaje nam nic innego, jak trwać w epoce przekraczania metafizyki, oczekując, aż samo myślenie się odrodzi. To pokazuje nam, dlaczego teza o końcu metafizyki jest tak płodna filozoficznie.

Czymże jednak jest ów koniec metafizyki? Heidegger przestrzega, by nie rozumieć go w sposób negatywny: „Zbyt łatwo rozumiemy koniec czegoś tylko w negatywnym sensie, jako zaprzeczenie, brak dalszego ciągu, a nawet upadek czy niemoc. W przeciwieństwie do tego »koniec filozofii« oznacza tu dokończenie metafizyki w sensie dopełnienia jej do końca” (Heidegger, 1976b, 10). Przeciwnie, samo słowo *Ende* w języku staroniemieckim było odpowiednikiem słowa *Ort*, czyli „miejsce”, a dokładniej: „z jednego końca w drugi”, „z jednego miejsca w drugie”. Dlatego też Heidegger pisze: „Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości” (Heidegger, 1976b, 11). Koniec metafizyki zatem to nie tyle jej odrzucenie, zanegowanie, co dokończenie, dopełnienie, doprowadzenie do końca jej możliwości. Marion, komentując tekst Heideggera, słusznie zwraca uwagę, że

w wyrażeniu tym nie tylko chodzi o zwykłe spełnienie, co wręcz o wypełnienie wszystkich jej możliwości (Marion, 2023, 249). Możliwości metafizyki to wszystkie jej historyczne wersje, które określają różne postaci bytu. Na gruncie metafizyki nie ma możliwości, by ocenić jedną jej wersję jako lepszą od innej, i dlatego należy przyjąć, że żaden z dotychczasowych filozofów nie mylił się, gdyż „grał najlepszymi dostępnymi mu kartami” (Marion, 2006, 14). Obecnie jednak metafizyka rozegrała wszystkie swoje karty – od Platona do Nietzschego wszystkie możliwe postaci bytu zostały narzucone byciu i dlatego, jak z dumą podkreśla Marion, „metafizyka dociera do swego końca, bo zbliża się koniec gry; ale gra o tyle dobiega końca, o ile metafizyka ją wygrała” (Marion, 2006, 14). Czymże w takiej sytuacji jest „koniec metafizyki”? Jest to historyczny moment, w którym wyczerpały się istotne możliwości metafizyki, gdyż ta stała się nauką, techniką, cybernetyką. Heidegger twierdzi, że wraz z metafizyką Nietzschego filozofia spełnia się (*vollendet*), gdyż przemierzyła ona krąg wyznaczonych z góry możliwości (Heidegger, 2007, 77).

Takie rozumienie metafizyki, która, zdaniem Heideggera, od Platona do Nietzschego wyczerpała swoje możliwości i to rozumienie jej niejako od końca, który zarazem oznacza jej wypełnienie, wzbudziło liczne polemiki. Nawet jeśli pominiemy kłopotliwe zaliczenie do dziejów metafizyki Nietzschego, który przed Heideggerem miał status moralisty raczej niż filozofa i dla którego metafizyka pozostaje nieprzekraczalnym horyzontem, to wciąż można, zdaniem Marion, pytać o pewien „hermeneutyczny imperializm” Heideggera. Czy nie interpretuje on dziejów filozofii z własnego punktu widzenia i dla własnych korzyści? Odpowiedź Marion na to pytanie jest negatywna, gdyż u Heideggera myśl o „końcu metafizyki” pojawia się po *Kehre*, który był wyrzeczeniem się wcześniejszego projektu ontologii fundamentalnej jako impasu. Heidegger nie opisuje metafizyki jako systemu aporii, które dopiero jego własna doktryna mogłaby rozwiązać, lecz przeciwstawia się jej właśnie dlatego, że jego pierwszy wysiłek teoretyczny nie mógł się od owych aporii uwolnić. Dopiero

zrozumienie metafizyki jako wypełnienia swoich możliwości umożliwiło Heideggerowi przewyciężenie jednej z najpoważniejszych trudności, a mianowicie, jaki status nadać technice, a zatem nowoczesności naszego świata. Zdaniem Mariona filozofia zazwyczaj popadała w aporetyczną alternatywę: albo była ona przeciwstawiana technice (egzystencjalizm, spirytualizm, część tradycji analitycznej, filozofia języka, itp.), albo była ona traktowana jako komentarz do techniki, zresztą często spóźniony i niechciany (pozytywizm, część filozofii analitycznej, kognitywistyka, itp.) (Marion, 2006, 16). U Heideggera natomiast „koniec filozofii okazuje się triumfem naukowo-technicznego, sterowalnego urządzenia świata i odpowiedniego dla tak urządzonego świata porządku społecznego. Koniec filozofii to początek ogólnoświatowej cywilizacji, której podstawą jest myśl zachodnioeuropejska” (Heidegger, 1976b, 13). Nie mamy tu zatem żadnego odrzucenia nowoczesności, lecz radykalny wysiłek, by technice nadać znaczenie i wyrwać ją w ten sposób z barbarzyństwa. Technika okazuje się być spełnieniem metafizyki i to co najmniej z dwóch powodów: nie tylko dlatego, że jest związana z rozwojem nauk, ale przede wszystkim dlatego, że rozwój nauk czerpie swoją możliwość z nowożytnych postaci metafizyki. Innymi słowy nie byłoby dzisiejszej nauki ani cywilizacji naukowo-technicznej, gdyby nie pewne osiągnięcia nowożytnej metafizyki: zreinterpretowanie bytu jako przedstawienia, określenie człowieka jako *ego*, zdolnego do *mathesis universalis*, zasada racji dostatecznej jako droga otwierająca fenomenalność, itp. Krótko mówiąc, technika streszcza w sobie wszystkie możliwości, jakie dotąd zrealizowała metafizyka i je ucieleśnia, a raczej, jak powie Marion, „pokazuje jej odcieleśnienie” (Marion, 2006, 17)². Jej przeznaczeniem jest zamknięcie we własnym bycie, czyli nieustanny rozwój. Technika nie tylko wypełnia

2 Mamy tu nie tylko grę słów, ale także jedną z mocniejszych tez Mariona. Jego zdaniem nauka nie myśli, gdyż straciła związek z ciałem własnym (stąd jej odcieleśnienie). Marion, idąc za Nietzschem, traktuje ciało jako „wyższy rozum” (Marion, 2018, 17).

wszystkie możliwości metafizyki, ale także uświadamia brak nowych możliwości, co z kolei prowokuje postęp jako jej „wieczny powrót”. Paradoksalnie zatem to, co Heidegger określił jako „koniec metafizyki”, nie oznacza końca filozofii, ale przywraca jej grunt i otwiera na myślenie o technice jako aktualnej postaci racjonalności. I już samo to należy uznać za duże osiągnięcie Heideggera.

Jednakże takie zinterpretowanie „końca metafizyki” jako jej wypełnienia, spełnienia, czy wyczerpania jej możliwości nie miałyby sensu, gdybyśmy nie byli w stanie określić, co tak naprawdę metafizyka dopełnia. Innymi słowy, co pozostaje w metafizyce niepomysłane. Heidegger już wcześniej to zagadnienie nazwał „destrukcją metafizyki”, przy czym rozumie ją jako spojrzenie na metafizykę jako całość z punktu widzenia, który ją przekracza, transcenduje. Destrukcja to zniszczenie tradycyjnego fundamentu starożytnej ontologii, które dokonuje się przez zadanie pytania o bycie. Tak rozumiana destrukcja nie pełni jednak funkcji burzenia, niszczenia, lecz wyzwalania, otwierania i ustanawiania. W *Byciu i czasie* Heidegger pisze: „Destrukcja nie ma *negatywnego* sensu strząśnięcia ontologicznej tradycji. Ma ona raczej wytyczyć tej ostatniej pozytywne możliwości, co zawsze oznacza – jej *granice*, które są faktycznie dane wraz z aktualnym stanowiskiem pytania i z zakreślonym przez to stanowisko polem możliwych badań. W swym aspekcie negatywnym destrukcja nie odnosi się do przeszłości, jej krytyka dotyczy „dnia dzisiejszego” oraz dominującego sposobu traktowania dziejów ontologii – niezależnie od tego, czy dotyczy on opisu dziejów ducha, czy też dziejów problematyki. Destrukcja nie chce jednak obracać przeszłości wniwecz; ma ona cel *pozytywny*, zaś jej negatywna funkcja pozostaje niejawna i pośrednia” (Heidegger, 2010a, 39–40). Krótko mówiąc, destrukcja stara się pokazać – uczynić fenomenem? – to, co metafizyka uczyniła niewidzialnym: bycie jako takie, przesłonięte nauką o bytach. Destrukcja przypomina redukcję fenomenologiczną – przywraca spostrzeżenia do danych przeżyć świadomości, bierze

w nawias to, co rzekomo ukonstytuowane, by odsłonić samo bycie – i jako taka jest operacją pozytywną.

Marion uważa, że każda dobra fenomenologia odsłania fenomen, który na pierwszy rzut oka się nie pokazuje. Co jest tym ukrytym fenomenem destrukcji metafizyki? Na czym polega jej fenomenologiczna rola? Najczęstszą odpowiedzią Heideggera jest bycie samo, względnie prawda bycia, zaś przyczyną zapomnienia o nim jest metoda metafizyki, polegająca na przedstawianiu. Jednakże dopiero w konferencji z 1957 roku, zatytułowanej *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, wyraźnie zaznacza, co w metafizyce pozostało niepomysłane: „Otóż niepomysłane pozostaje jeszcze, do jakiej jedności współprzynależą ontologika i teologika, niepomysłane pozostaje pochodzenie tej jedności, niepomysłana różnica rzeczy odróżnionych, które owa jedność łączy” (Heidegger, 2010b, 137). Metafizyka owszem, nie uchwyciła różnicy ontologicznej między byciem i bytem, ale maskuje ją tak naprawdę różnica onto-teologiczna. Skutkiem tego jest fakt, że różnica ontologiczna nie pojawia się w metafizyce ani na sposób ontologiczny, ani teologiczny, lecz tylko ontyczny. Dlatego też historia metafizyki dla Heideggera nie może polegać na odtworzeniu doktryn poszczególnych filozofów, ale powinna być hermeneutyką destrukcji, mającą na celu odsłonięcie zarówno różnicy ontologicznej, jak i onto-teologicznej konstytucji metafizyki. Uwypatnia się ona najbardziej w pytaniu, w jaki sposób uprzywilejowany w swoim byciu byt wskazuje na samo bycie.

4. ZAPOMNIENIE O BYCIU A NIHILIZM

Zaskakujące jest to usytuowanie przez Heideggera filozofii, czy raczej samego myślenia, zarówno poza metafizyką, jak i poza nauką. Jego zdaniem, ponieważ filozofia nie była w stanie „sprostać rzeczy myślenia” (Heidegger, 1976b, 13), stała się dziejami swojego własnego upadku. Dlatego też popadła w zdiagnozowany przez Fryderyka Nietzschego nihilizm. „Koniec metafizyki” zyskuje przeto dodatkowy

sens, a jej przezwyciężenie jest jedynym wyjściem z choroby nihilizmu. Skąd takie skojarzenie Heideggera? Z dwóch powodów. Po pierwsze metafizyka mówi o bycie, zapomina zaś o byciu. Nie może być inaczej, gdyż nie dysponuje ona choćby najmniejszym doświadczeniem czy fenomenalizacją samego bycia, operując jedynie przedstawieniem bytu, jego reprezentacją. Stąd, po drugie, skoro byt jest, a bycie jest czymś istotowo różnym od bytu, to znaczy, że bycie bardziej przypomina nicość niż byt. Nie chodzi tutaj o zwykłą negację bytu jako operację logiczną i łatwą do przeprowadzenia, lecz o takie jawienie się rzeczywistości, które bardziej przypomina nicość. Metafizyka nie przemyślała „nicości”, w efekcie czego popadła w nihilizm.

Czym jest nihilizm? Najogólniej rzecz biorąc, polega on na potrójnej negacji: istnienia, sensu i wartości. Dla Heideggera jednak nihilizm pojawia się jako konsekwencja zapomnienia o byciu. Píše on: „Być może istota nihilizmu polega na tym, że *nie* traktuje się serio pytania o nic” (Heidegger, 1999, 54). I dalej: „Nihilizm oznaczałby wówczas: istotowe niemyślenie o istocie nic” (Heidegger, 1999, 55). By to zrozumieć, należy sięgnąć do historii idei nihilizmu. Termin ten jako pierwszy do filozofii wprowadził Friedrich Heinrich Jacobi w liście do Johanna Gottlieba Fichtego z 1799 roku, w którym pisze, że idealizm tego ostatniego osądza jako nihilizm. W ślad za tym słowo „nihilizm” weszło w obieg jako nazwa poglądu, że tylko zmysłowy i doświadczony jakoś byt jest rzeczywisty i bytuje, a poza tym nic. Następnie Nietzsche, mówiąc o „nihilizmie europejskim”, dał jego wykładnię w stwierdzeniu: „Bóg umarł”, co miało oznaczać, że to, co nadzmysłowe i transcendentalne rozpada się i niszczy, przez co i sam byt traci wartość i sens. To dlatego Heidegger podsumowuje: „Nihilizm to same dzieje bytu (...)” (Heidegger, 1999, 35). I w efekcie „koniec metafizyki” to nie ustanie jej dziejów, lecz początek poważnego potraktowania wydarzenia „Bóg umarł”. Nihilizm zaś to rzeczywiście groźna choroba, gdyż polega na odmowie myślenia owego „nic”.

W jaki sposób myśleć ową „nicość”? Na pewno nie nadają się do tego narzędzia metafizyki, z przedstawianiem na czele. Nie pomoże także nauka, która wraz z operacjami ilościowymi i stosowaniem pewnego „porządku”, „schematu” przeradza się w cybernetykę (dziś powiedzielibyśmy: informatykę). Potrzebna jest nowa metoda, której dostarcza fenomenologia. Przy czym pojęta nie na sposób Husserlowski, jako redukująca fenomeny do przedmiotów, z konstytuującymi prerogatywami podmiotu, ale na sposób Heideggerowski, jak to zostało zarysowane w początkowych partiach *Bycia i czasu*. A więc po pierwsze fenomen to „to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym” (Heidegger, 2010a, 47), a po drugie w fenomenologii chodzi o to, „by umożliwić zobaczenie tego, co się pokazuje, tak jak pokazuje się samo z siebie, od strony jego samego” (Heidegger, 2010a, 54-55). Fenomenologia w ujęciu Heideggera jest próbą dotarcia dalej, niż tylko do przedmiotowości czy podmiotowości – byłoby to wciąż myślenie metafizyczne. Chodzi mu o dotarcie do samego bycia, które jest prawdziwym fenomenem. A ponieważ bycie nie daje się na sposób bytu *resp.* przedmiotu, przeto fenomenologia musi być fenomenologią tego, co niezjawiskowe (*Phänomenologie des Unscheinbaren; phénoménologie de l'inapparent*). Destrukcja metafizyki to wyjście poza nią, krok wstecz, by odnaleźć i pomyśleć to, o czym ona zapomniała. Fenomenologiczne przemyślenie bycia pozwala zarazem wyjść poza myślenie nihilistyczne.

5. KRYTYKA MARIONA

O ile prawdą jest, że myśl Heideggera odbiła się szerokim echem w fenomenologii francuskiej, o tyle nie należy także tracić z oczu pewnych momentów krytycznych. Marion z całą pewnością pozostaje pod wpływem Heideggera, w temacie jednak końca *resp.* przezwyciężenia metafizyki zachowuje względem niego dużą dozę krytycyzmu. Oskarża nawet Heideggera, że jego program „przezwyciężenia metafizyki”, jaki powyżej ukazaliśmy, jest niewystarczający,

zatrzymuje się w pół drogi i w efekcie sprowadza się do kilku banalnych tez. O ile diagnozy Heideggera są w wielu punktach trafne, zwłaszcza przestroga, by nie myśleć bycia na sposób bytu, o tyle tekst z 1964 roku Mariona rozczarowuje. A zwłaszcza jego zakończenie, gdzie Heidegger po dokładnym omówieniu takich pojęć, jak „prześwit” (*Lichtung*) i „nieskrytość” (*Aletheia*), pisze: „Czy nazwa dla zadania myśli nie brzmi w takim razie: „prześwit i obecność”, a nie bycie i czas (»Sein und Zeit«)? Skąd jednak i jak jest (»gibt es«) prześwit? Co można usłyszeć tym »es gibt«? Zadaniem myśli byłoby w tym wypadku porzucenie dotychczasowego sposobu myślenia o tym, jak określać rzecz myśli” (Heidegger, 1976b, 26). Wynika stąd, że w samej filozofii Heideggera dokonała się poważna zmiana, przeszedł on mianowicie od problematyki „bycia i czasu” (dzieło z 1927 roku), czyli od ukazywania się obecności bycia począwszy od uprzywilejowanego bytu, jakim jest *Dasein*, do samego bycia, a dokładniej do instancji, która je poprzedza, czyli do „prześwitu” (*Lichtung*). Ale skąd bierze się „prześwit”? I jak go zrozumieć? Otóż podobny jest on do zmierzchu *resp.* świtu oddzielającego dwa dni – nie daje on jeszcze pełnego światła, ale już nie tonie w mroku; rozprasza cięń, który błędnie, ale jeszcze nie ukazuje się pełny blask nowego dnia. O tak pojętym „prześwicie” Heidegger twierdzi, że nie tyle *jest* (*es ist* – fr. *il est*), co *istnieje* (*es gibt* – fr. *il y a*). I to jest, zdaniem Mariona, niewystarczająco przemyślany moment. Samo zwrócenie nań uwagi przez Heideggera jest genialne, ale niestety nie wyciągnął on z niego ostatecznych konkluzji.

Najbardziej pierwotną strukturą rzeczywistości nie jest byt, o którym powiedzielibyśmy, że jest, ale coś, co wyłania się z „prześwitu”, co wydarza się (*Ereignis*) skądinąd, jeszcze przed „jest”, a więc musi pochodzić z tego, co Heidegger nazywa „istnieje” (*il y a*). Tu jednak tkwi problem translatorski, który francuskich filozofów zwiódł na manowce, a mianowicie *es gibt* nie należy tłumaczyć jako *il y a*, lecz jako *cela donne* („to daje”). Co więcej, nie należy skupiać się na samym *cela*, na czymś co daje, w sensie abstrakcyjnym, gdyż byłoby

to szukaniem tożsamości bytu oraz osunięciem się na pozycje metafizyczne. Należy raczej podjąć kwestię „tego, co się daje, gdy się daje”, co jest już większym wysiłkiem, bo bez żadnej ucieczki ani ontycznej, ani ontologicznej. Filozof ma zachować się niczym malarz, który odchodzi co jakiś czas od swojego dzieła, aby przez to cofnięcie się zobaczyć to, co się daje, jak dzieło pojawia się w swoim własnym ruchu, swobodnie, w sposób wolny, a nie jak zredukowany do procesu produkcji przedmiot (Marion, 2006, 28). Zdaniem Mariona tu tkwi sedno przekroczenia metafizyki. Zależy ono od dokładnego określenia formuły „*cela donne – es gibt*”. Próżno jednak tego szukać u Heideggera.

Podkreślmy za Marionem jeszcze raz: samo odkrycie przez Heideggera wyrażenia *es gibt* i odróżnienie go od *es ist* jest genialne. Tym bardziej niezrozumiałe jest jego wahanie co do filozoficznej płodności tego wyrażenia. A przecież nie pojawiło się ono późno, pod koniec twórczości filozofa, lecz jakby nawiedzało go i niepokoiło przez cały czas. Wyrażenie *es gibt* pojawia się po raz pierwszy w *Byciu i czasie* (1927): „Bez wątpienia, tylko dopóki *jest (ist)* jestestwo, tzn. ontyczna możliwość rozumienia bycia, dopóty »istnieje« (*gibt es*) bycie” (Heidegger, 2010a, 282). I dalej: „Bycie – nie byt – »istnieje« (*gibt es*) tylko o tyle, o ile *jest (ist)* prawda. Ta zaś *jest (ist)* tylko o tyle, o ile, i dopóki, *jest jestestwo (Dasein ist)*” (Heidegger, 2010a, 303). Zatem *es gibt* pojawia się, by pokazać jak prześwit bycia różni się od bycia bytu. W tekście *Czym jest metafizyka?* (1929) Heidegger pyta o status nicości: „Czy nicość obecna jest (*gibt es*) dlatego tylko, że obecne jest »nie«, tzn. zaprzeczenie, czy też jest odwrotnie: zaprzeczenie i »nie« są obecne tylko dlatego, że obecna jest nicość (*gibt es*)?”. I dodaje: „Jeśli pytanie ma być skierowane ku nicości – ku niej samej – to musi ona najpierw być dana (*gegeben sein*)” (Heidegger, 1977, 32). Czemu więc Heidegger nie dokonuje tego decydującego kroku? Czemu samo danie nicości, bycia, ale także czasu nie uznaje za instancję bardziej pierwotną i źródłową? Marion dostrzega tu wyraźną lukę w propozycji Heideggera.

Po skonstatowaniu, że bycie jako takie nie jest sobą, lecz jest dane, przychodzi z *es gibt (cela donne)*, należy zapytać jeszcze, jak Heidegger rozumie status owego *es*. Tu również panuje niejasność i wahanie. Z jednej strony *List o „humanizmie”* (1947) zdaje się odnosić owo *es* bezpośrednio do bycia, co sugerowałoby, że to bycie *daje* prawdę: „*Es gibt* nie wyraża ściśle owego *il y a*, ponieważ *es*, które *gibt*, jest samym byciem” (Heidegger, 1977, 96). Z drugiej jednak strony tekst *Zur Seinsfrage* (1955) wydaje się przywracać byciu jego własną, zagadkową osobliwość. Heidegger wskazuje w nim na pokrewieństwo bycia i nicości: *es gibt (cela donne)* zarówno bycie, jak i nicość (Heidegger, 1976a, 419). Jednoznaczne przypisanie *es* byciu zostaje zawieszone, co wskazywałoby, że zależy ono od pierwotniejszej instancji dawania (*gibt*). Na przykładzie tych dwóch tekstów widać nie tylko niezdecydowanie Heideggera, ale przede wszystkim rysują się dwa możliwe rozwiązania: albo „*es gibt – cela donne*” należy utożsamić z byciem, albo też uznać je za coś pierwotniejszego względem bycia, przy czym to drugie rozwiązanie będzie siłą rzeczy skutkowało pewną anonimowością donacji. Przy pierwszym podejściu „przekroczenie metafizyki” wprawdzie przekroczy nihilizm, ale myślą przyszłości będzie myślenie bycia. Przy drugim podejściu „przekroczenie metafizyki” również osiągnie bycie, ale myślą przyszłości będzie o wiele szersze pole samego dawania. W tym punkcie drogi Heideggera i Mariona się rozchodzą. Francuski fenomenolog pójdzie zdecydowanie drogą donacji jako ekstremalnej fazy fenomenalności, która umożliwia także samo bycie.

6. FENOMENOLOGIA DONACJI JAKO RADYKALNE PRZEKROCZENIE METAFIZYKI

Dla Mariona pytanie o „*es gibt – cela donne*” wyraźnie wyprzedza kwestię bycia, choćby tylko dlatego, że je umożliwia. Jednakże związek pomiędzy samym dawaniem a byciem jest szczególnie – dawanie nie

ujawnia się w nim wyraźnie. Mówiąc językiem fenomenologicznym, powiedzielibyśmy, że potrzebny jest specjalny zabieg metodologiczny, jakaś nowa redukcja, aby dawanie się unaocznilo. Zdaniem Mariona dosłowne przekroczenie metafizyki dokonuje się gdzie indziej, niż sądził Heidegger – nie w skoku od bytu do bycia, ani od *Dasein* do bycia bytu, ani od bycia bytu do samego wydarzania się (*Ereignis*) bycia, ale w skoku daleko poza samą kwestię bycia (*Seinsfrage*). W neutralnym i tajemniczym (bo bez tożsamości) „*es gibt – cela donne*” rozciąga się przestrzeń (tak, to wyrażenie jest jak najbardziej na miejscu) nowego myślenia „po metafizyce”. W horyzoncie donacji bycie nie jest już zależne od samego siebie, lecz od „*es gibt – cela donne*”. *Dasein* również może zniknąć, gdyż jego rola wypełniła się i zmieniła zarazem – nie jest on już uprzywilejowanym bytem, dającym dostęp do bycia, lecz „człowiekiem wyprostowanym”, oczekującym na nadejście obecności i zbierającym to, co daje jako dar. Taki podmiot w późniejszych pracach Marion nazwie *l'adonné* – obdarowanym (Marion, 2007, 314). W donacji znika zarówno bycie, jak i byt (w tym przypadku *Dasein*).

Heidegger podkreślał, że metafizyka nie przemyślała różnicy ontologicznej między bytem i byciem, gdyż nie dostrzegła kwestii samego bycia. Sąd ten może wydawać się, zdaniem Mariona, nieco niezrozumiały, a nawet arbitralny. Nie budzi on jednak zastrzeżeń, jeśli przetransponuje się go w kategorii „*es gibt – cela donne*”. W fenomenologii donacji różnica ontologiczna przybiera charakter różnicy między tym, co dane, a samym dawaniem. Z wyrażenia, a może nawet już zasady „*es gibt – cela donne*”, wynika, że coś jest dane (*die Gabe – un donné*). To ostatnie właśnie dlatego, że jest dane, jest jakby porzucone (gra słów: *donné – abandonné*), zostawione sobie samo, trwające w swojej obecności. Zajmuje ją niczym aktor scenę, przesłaniając to, co go na niej umieściło. Takie cechy ma samo dawanie (*le donner – das Geben*): daje coś, dostarcza czegoś, składa coś w jego obecności, a następnie wycofuje się z obecności, gdyż nie daje samego siebie jako danego (Marion, 2006, 34). Dawanie znika dokładnie w takiej mierze, w jakiej sprawia, że pojawia się to, co dane.

To tutaj tkwi przyczyna niepomyślenia o byciu w metafizyce – nie z powodów epistemologicznych (transcendencja, niepojmowalność), ontologicznych (uprzywilejowanie obecności), czy innych błędów filozofów, lecz dlatego, że wycofuje się ono z samego siebie, poniżej własnej fenomenalności, gdyż jest posłuszne bardziej donacji, niż różnicy ontologicznej. Bycie wycofuje się w nie-zjawianie-się, ponieważ dotyczy donacji. W donacji dawanie czyni to, co dane obecnym w sposób tak pełny i radykalny, że to, co dane, zajmuje całą obecność, zasłaniając własną donację. Niepomyślalność zatem należy do bycia na mocy jego najistotniejszego określenia – przez „*es gibt – cela donne*”, czyli przez donację. Koniec metafizyki, zdaniem Marion, prowadzi ostatecznie do horyzontu donacji, gdyż ta kontrastująca gra dawania i daru wymaga przekroczenia charakterystycznego dla metafizyki myślenia reprezentacjonistycznego i przedstawieniowego. Kwestia myślenia niemetafizycznego nie pochodzi od bycia, ani nie skupia się na byciu, lecz pochodzi od nieontologicznej instancji donacji. Heidegger nie mógł tego dostrzec, gdyż przykrył „*es gibt – cela donne*” przez *Ereignis*.

Marion twierdzi, że poważnie traktując donację, podąża za Heideggerem, ale przeciwko jemu samemu (Marion, 2006, 37). Dla francuskiego fenomenologa przekroczenie metafizyki oznacza konieczność przekroczenia kwestii bycia. Okazuje się, że spoza bycia, różnicy ontologicznej i konstytucji onto-teologicznej wyłania się jeszcze coś innego. Wówczas zadanie myślenia „po metafizyce” będzie polegało na ustaleniu tego nowego horyzontu. Tak więc ostatecznie, zdaniem Marion, metafizyka jawi się jako „przekroczenie”, przy czym cała trudność polega na zdefiniowaniu tego, co ona przekracza. Mogłaby ona przekraczać nawet bycie, ale pod warunkiem, że będzie ono rozumiane, wychodząc z donacji. Wówczas ta auto-transcendencja nie niszczyłaby jej, wręcz przeciwnie, czyniłaby ją właściwie nie do przekroczenia, gdyż z każdym przekroczeniem osiągałaby swoją istotną definicję (Marion, 2006, 38). I nawet gdybyśmy mieli porzucić nazwę i pojęcia metafizyki, to na pewno nie powinniśmy wyrzekać się

nazwy filozofii, nawet jeśli tę ostatnią Heidegger utożsamiał z metafizyką. Filozofia w istocie nie jest definiowana przez mądrość, ani tym bardziej przez wiedzę, naukę czy przedstawienie, ale przez jej złożony i niekwestionowany związek z mądrością. Jest to relacja pokrewieństwa, podobieństwa, zbliżenia, zażyłości, pożądania, ale także braku – relacja z tym, czego jej brakuje, a co chciałaby zdobywać. Filozofia nie zna mądrości, nie wytwarza jej, ale do niej dąży i oczekuje jej jako daru. Krótko mówiąc, aby zdefiniować filozofię, zwłaszcza „po metafizyce”, a może nawet „po *Seinsfrage*”, nie można podążać inną drogą niż ta, którą wskazuje pytanie Heideggera: „Co można usłyszeć tym *es gibt?*” (Heidegger, 1976b, 26)³.

7. PODSUMOWANIE I DYSKUSJA

Marion z całą pewnością należy do grona ciekawych i wpływowych współczesnych fenomenologów. Ukazana powyżej dogłębna lektura Heideggera wydaje się to potwierdzać. Czyta bardzo uważnie, także między wierszami, dostrzegając nowe możliwości rozwiązania tego, co dotąd w filozofii wydawało się nierozwiązywalne. Zarazem jego krytyka nie ma nic z topornego i banalizującego podważania myśli referowanego autora. Raczej karmi się nią, jednocześnie ją przekraczając. Nawet jeśli zgodzimy się, że Marion poszedł dalej w swoich konkluzjach, niż Heidegger, to przecież bez tekstów tego ostatniego jego myśl stałaby w miejscu. Powiedzmy szczerze, że niewielu ma też odwagę podążać ścieżkami wytyczonymi przez Heideggera. Jak zwrócił ostatnio uwagę Jean-Luc Nancy, u wielu filozofów samo hasło „końca filozofii” wywołuje wściekłość, jakby chodziło o „koniec oddychania” jako założenie „zadania na bezdechu”, podczas którego

3 Dosłownie fraza ta w języku niemieckim brzmi: „Was spricht im Es gibt?”, czyli „Co mówi w Es gibt?”. Po francusku: „Qu'avons-nous à entendre dans cet il y a (*es gibt*) ?”. Tłumaczenie K. Michalskiego nie jest dokładne, gdyż wskazuje na aktywność podmiotu (co może on usłyszeć?), gdy cała siła „*es gibt* – *cela donne*” polega na aktywności dawania (co ono mówi?).

mielibyśmy rozeznaczyć naszą przyszłość (Nancy, 2021). Nancy niby ma odwagę zmierzyć się z rzuconym przez Heideggera wyzwaniem, ale okazuje się to zlepkim publicystycznych haseł o zaniku prawdy we współczesnym świecie.

Natomiast podejście Mariona nie sprowadza propozycji Heideggera do roli sloganu, lecz jest na wskroś metodyczne i ścisłe. Przyjął on pozytywny charakter „końca metafizyki” jako określenie ducha epoki. Metafizyka dobiega końca, bo nie jest w stanie pomyśleć bycia, nicości czy czasu na sposób obecności i przedstawienia. Skoro bycie tak zasadniczo różni się od bytu, to trzeba znaleźć nową drogę do niego, która to droga kryje się w samym sposobie dania – nie *es ist* lecz *es gibt*. Namysł Mariona nad wyrażeniem „*es gibt – cela donne*” okazuje się niezwykle płodny. To w nim znalazł on „punkt Archimedesowy” dla całej swojej przyszłej filozofii. Marion opracował całą teorię donacji w dziele *Będąc danym* (1997). Nie omawiamy szczegółowo jej założeń, gdyż w tym miejscu interesuje nas inna kwestia – nie sama szczegółowa wykładnia donacji, ale trafność rozwiązania problemu „przekroczenia metafizyki”.

W ocenie Marionowskiego rozwiązania nasuwają się dwie kwestie. Pierwsza z nich wydaje się w powyższych rozważaniach lekko, acz niewystarczająco, dotknięta. O drugiej Marion zdaje się świadomie milczeć, a nawet ją wypierać.

Pierwsza kwestia wiąże się z tym, że ani bycie (Heidegger), ani donacja (Marion) nie mogą być przedmiotem namysłu metafizyki. Stąd pojawia się niemal milczące założenie, że tym nowym sposobem myślenia ma być fenomenologia. I właśnie relacje między metafizyką a fenomenologią nie zostają, przynajmniej w omawianym tekście, wystarczająco przez Mariona omówione. A wiadomo, że są to relacje nader skomplikowane. Zresztą Marion jest tego świadomy, skoro w innym miejscu pisze, że „fenomenologia utrzymuje szczególnie i wieloaspektowy związek z metafizyką” (Marion, 1984, 7). Należy więc zatem, niejako za Mariona, tę kwestię dopowiedzieć wyraźnie i do końca – odkąd metafizyka doszła do swojego kresu, filozofia

może się autentycznie rozwijać jedynie pod postacią fenomenologii. Filozofia stanęła przed następującą alternatywą: albo przekształcić się w naukę czy inny rodzaj wiedzy, albo pod zmienioną postacią nadal podejmować kwestie metafizyczne, doprowadzając je do końca. Marion twierdzi, że po Heglu i Nietzsche wydaje się, że tylko fenomenologia odważy się otwarcie mówić o filozofii. W jaki sposób się to dokonuje? Marion pisze: „Filozofujemy w metafizyce, po niej lub nawet u jej kresu. Każdemu, kto pyta nas, jak możemy wytrwać w tej sprzeczności, odpowiadamy: posługując się fenomenologią” (Marion, 1984, 8). Marion nie ma wątpliwości, że fenomenologia pokonała metafizykę: „fenomenologia zawsze wykracza poza technikę fenomenologiczną, ponieważ fenomenologia gra tylko w odniesieniu do metafizyki i zawiera w sobie możliwość jej zniszczenia, a zatem ewentualnie jej przewyższenia” (Marion, 1984, 12). Wynika z tego, że fenomenologia ugruntowała swoją pozycję ośrodka filozofii dopiero od chwili wypełnienia metafizyki. Marion dodaje: „To właśnie, co po E. Lévinasie, P. Ricoeurze, J. Beaufrecie, H. Birault, G. Granelu, M. Henrym i J. Derridzie, wszyscy dziś zawdzięczamy Heideggerowi” (Marion, 1984, 13).

Druga kwestia zaś to coś więcej, niż tylko dopowiedzenie. Nawet jeśli zgodzimy się, że fenomenologia doszła do głosu po „końcu metafizyki”, to pozostaje pytanie: jaka fenomenologia? Sam Marion w przywołanym tekście omawia trzy duże interwencje fenomenologiczne w dziejach filozofii: Hegla, Husserla i Heideggera, ale jego zdaniem to dopiero fenomenologia donacji jest autentycznym myśleniem po metafizyce. Czy to oznacza, że fenomenologia donacji zasadniczo przejmuje funkcje metafizyki i czy sama staje się „nową metafizyką”? A mówiąc jeszcze dosadniej: czy kategoria donacji nie prowadzi do nawrotu metafizyki, a nawet teologii – czemu Marion zaprzecza? Nie sposób oczywiście na te pytania odpowiedzieć wyczerpująco, gdyż wymagają dalszych, szczegółowych badań. Zwróćmy jednak uwagę, że po pierwsze u Mariona donacja zostaje praktycznie utożsamiona z redukcją i wyniesiona do rangi najwyższej

zasady. Co więcej, donacja osiąga rangę absolutną, zasadniczą. O ile stanowisko Husserla, skupiając się raczej na immanencji doświadczeń, zdawało się z góry odrzucać wszelką „naiwną” metafizykę, o tyle przy fenomenologii Mariona musi zapalić się światło ostrzegawcze, czy pod postacią donacji jako zasady nie powraca myślenie metafizyczne. Po drugie Marion nie tylko redefiniuje fenomenologię, lecz gołym okiem widać u niego ambicję zbudowania jakiejś filozofii pierwszej (Marion, 2001, 16). Nie musi to być od razu dyskwalifikujące, wszak i Husserl początkowo uważał fenomenologię wyłącznie za naukę ścisłą, później jednak, pod wpływem Kartezjusza, zaczął ją postrzegać jako filozofię pierwszą (Husserl, 2009, 9). Nie chodzi też o to, by w tym miejscu rozstrzygać, czy to poszukiwanie absolutnego początku się powiodło, ani czy nieuchronnie prowadzi ono do konfliktu z metafizyką. Raczej chcemy podkreślić fakt, że fenomenologia donacji Mariona jest podatna na metafizyczne rozwinięcia, tym bardziej, że sytuuje on swoją propozycję w szerokim planie „końca metafizyki”. Po trzecie widoczna jest u Mariona dyskwalifikacja intencjonalności przy jednoczesnym silnym nawrocie immanencji – coś jest dane w najbardziej pozytywistycznym sensie tego słowa (Marion, 2016, 88). Można by zastosować tutaj tę samą krytykę, jaką przedstawił Theodor Adorno w *Dialektyce negatywnej* w odniesieniu do Heideggerowskiego bycia. Zarówno bycie, jak i donacja służyłyby zaspokojeniu ontologicznej potrzeby poprzez ponowne ustanowienie czegoś „pierwszego”, pierwotnego, bezpośredniego, poza wszelkimi zapośredniczeniami językowymi, podmiotowymi, historycznymi itp. (Adorno, 1986, 162, 165-168). Po czwarte wreszcie, donacja u Mariona ma strukturę epifanii – podmiot, zamiast uczestniczyć w tym, co się prezentuje, jest tylko biernym odbiorcą tego, co dane, a nawet samego siebie. Samo myślenie nie ma charakteru autonomicznej władzy człowieka, lecz ma charakter mistyczny, zależny od wyższej instancji, skoro wszystko jest darem. Wszystko więc wskazuje na to, że fenomenologia donacji Mariona nie przestanie wzbudzać pytań i wątpliwości. Co nie powinno dziwić, zważywszy, że ma ambicję

bycia filozofią „po metafizyce”. Myślenie Mariona jest ciekawą i poważną propozycją, która próbuje wypełnić szczelinę, „milcząco” wskazaną przez Heideggera. Czy jednak spełnia ona wymogi tzw. przekroczenia metafizyki? Na to pytanie nie można dać jednoznacznej odpowiedzi.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T.W. (1986). *Dialektyka negatywna*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Capelle, P. (2001). *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Cerf.
- Grondin, J. (1987). *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1976a). *Gesamtausgabe. Band 9*. Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1976b). Koniec filozofii i zadanie myślenia. *Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja*, 4-5, 9-26.
- Heidegger, M. (1977). *Budować, mieszkać myśleć. Eseje wybrane*. Czytelnik.
- Heidegger, M. (1989). *Kant a problem metafizyki*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1999). *Nietzsche. Tom 2*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). *Odczyty i rozprawy*. Wydawnictwo Aletheia.
- Heidegger, M. (2010a). *Bycie i czas*. Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2010b). *Identyczność i różnica*. Wydawnictwo Aletheia.
- Husserl, E. (2009). *Medytacje kartezjańskie*. Wydawnictwo IFiS PAN.
- König, E. (2013). Filozofia pierwsza Arystotelesa jako uniwersalna nauka o archai. *Filo-Sofija*, 22(3), 295-311.
- Lorenc, W. (1992). Heidegger, Lévinas, Derrida – trzy krytyki filozofii Zachodu. *Sztuka i Filozofia*, 5, 71-99.
- Marion, J.-L. (1984). *Avant-propos*. W J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour (red.), *Phénoménologie et métaphysique* (7-14). Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (1986). La fin de la fin de la métaphysique. *Laval théologique et philosophique*, 42(1), 23-33.
- Marion, J.-L. (2001). *De surcroît*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2002). Un moment français de la phénoménologie. *Rue Descartes*, 35(1), 9-13.
- Marion, J.-L. (2006). *La „fin de la métaphysique” comme possibilité*. W M. Caron (red.), *Heidegger* (11-38). Cerf.
- Marion, J.-L. (2007). *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. Wydawnictwo IFiS PAN.

- Marion, J.-L. (2016). *Reprise du donné*. Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L. (2018). Wiara i rozum. *Fenomenologia*, 16, 11-23.
- Marion, J.-L. (2023). *La métaphysique et après*. Bernard Grasset.
- Nancy, J.-L. (2021). La fin de la philosophie et la tâche de la pensée. *Philosophy World Democracy*, <https://www.philosophy-world-democracy.org/other-beginning/la-fin-de-la-philosophie>. (dostęp: 12/02/2025).
- Torzewski, A. (2022). O idei końca historii w myśli postmetafizycznej. *Roczniki Filozoficzne*, 70(3), 231-249. <https://doi.org/10.18290/rf22703.10>.

THE END OF METAPHYSICS. WHAT COMES NEXT?

Abstract. The aim of this article is to discuss Jean-Luc Marion's engagement with Heidegger's "end of metaphysics" thesis. The French phenomenologist acknowledges the importance of Heidegger's insights, particularly concerning the neglect of being and the so-called ontological difference. At the same time, he identifies in Heidegger's thought an insufficient elaboration of the formula "*es gibt – cela donne*." Marion shares Heidegger's understanding of the "end of metaphysics" thesis and the necessity of overcoming it. Yet, they differ with respect to the shape of philosophy "after metaphysics." While for Heidegger this meant a thinking of Being, Marion discerns in the notion of givenness a more originary and radical phenomenality – one that conditions even Being itself. However, a concern arises: does such an absolute privileging of givenness not reintroduce metaphysics, or perhaps even theology, back into philosophy?

Keywords: givenness; Jean-Luc Marion; Martin Heidegger; metaphysics; phenomenology.

PIOTR KARPIŃSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
(The Pontifical University of John Paul II in Krakow, Poland)
ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>
piotr.karpinski@upjp2.edu.pl

DOI 10.21697/spch.2025.61.A.04



Tekst jest udostępniany na zasadach licencji Creative Commons (CC BY-ND 4.0 Międzynarodowe).

Zgłoszono: 15/02/2025. Zrecenzowano: 22/05/2025. Zaakceptowano do publikacji: 2/06/2025.