https://doi.org/10.18778/1689-4286.32.03

HYBRIS nr 32 (2016)
ISSN: 1689-4286

PAWEŁ KOROBCZAK
UNIWERSYTET WROCŁAWSKI

DONACYJNY CHARAKTER DOBRA A KWESTIA TRANSCENDENCJI W KONTEKŚCIE MYŚLI MARTINA HEIDEGGERA

Τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς ὁ θεός
[Mk 10,18]

Nie tylko filozoficzne, lecz najbardziej nawet potoczne rozpoznanie dobra podlega szczególnym ograniczeniom, choć bowiem, jak słusznie zauważa Scheler, „jedynym, co może pierwotnie nazywać się dobrym i złym, tzn. co nosi materialną wartość dobra i zła wcześniej i niezależnie od wszystkich pojedynczych aktów, jest «osoba»" [Scheler 1988, 65; por. Scheler 1921, 23], to jednak jest ona dobra (czyli pozostaje nosicielem i miejscem pobytu dobra) bezwiednie i tylko o tyle, o ile bezwiednie. Będąca nosicielem dobra osoba, mimo że bodaj najlepiej dobro jako takie rozpoznaje, nie rozpoznaje go w sobie. Stąd zdaje się dobro ślepą plamką horyzontu osoby, tym, czego nie tylko nie może ona u siebie zbadać, ale nawet podejrzewać. Własnego związku z dobrem nie można „nigdy doświadczyć od wewnątrz, a osoba, będąca nosicielem wartości, nie powinna tych wartości w żaden sposób pojmować, widzieć i przeżywać" [Hildebrand 1987, 166]. Dotycząc osoby jako takiej, skrytość charakteru dobra dotyczy także jej cnót (jako ukonstytuowania zdolności podejmowania szczególnego rodzaju aktów), oraz samych aktów [Hildebrad, 1987, 166n.], w skrytości zasadzając i ujawniając swój fenomenalny charakter. Trudność jawienia się skrytości nie przestaje być trudnością, nawet jeśli nie pozostaje niczym nowym konstatacja, że tajemnica jako tajemnica znana może

być o tyle jedynie, o ile pozostanie nie wyjawiona, w przeciwnym bowiem razie staje się znana nie jako tajemnica, lecz jako to, co tajemnicą być przestało. Tak działa szczególna „dialektyka" fenomenologii, która dotycząc tego, co jawi się w sobie, potrzebna staje się wszak o tyle jedynie, o ile owo w sobie jawne, nie jawi się z siebie, czyli: nam. Jak wtedy, gdy fenomenem w wyróżnionym sensie pozostaje bycie właśnie dlatego, że nie tylko zrazu i zwykle, ale i później pozostaje skryte — tyle że wtedy już jawnie skryte [por. Heidegger, 1994, 50n.].

Jawność dobra, kontestując nowożytny kartezjański paradygmat myślenia, pozostaje tedy w tej mierze nie-pewna, w jakiej niedostępna reflektującemu podmiotowi, a przynajmniej nie inaczej, niż w nieuchronnie zapośredniczającym akcie uchwycenia zewnętrznego świadectwa. Dobro nie pozostaje niejawne dla tych, którym jest wyświadczane, zawsze już będąc czymś, o czym nie może wiedzieć już tylko ten spośród wielu, który (niekiedy jako jedyny) jest dobra nosicielem i który rozdaje je szczodrze. Jak gdyby dobro mogło stawać się jedynie przedmiotem wiary lub strukturalnie nie różnej od niej naoczności: nie różnej w tej mierze, w jakiej tylko o tyle poświadczającej coś więcej niż ideę dobra w myśli, o ile myśl w samoupewniającym się akcie skwapliwie poświadczyła wprzódy niemożliwość nieistnienia Boga równie jednak nieskończenie dobrego, co nieskończenie od skończonej myśli o dobru różnego. Innymi słowy w etyce (nieuchronnie z tego powodu tymczasowej) kierunek woli wyznacza zawsze idea dobra, lecz nie jego poznanie [por. Alquie 1989, 143]. Czy nie dlatego właśnie, że jako warunek możliwości poznania — czyli poznania prawdziwego w sensie zgodności myślenia z jego przedmiotem — nigdy nie może się ono owym przedmiotem stać? Choć wciąż jeszcze pozostaje kwestia prawdziwości poznania metafizycznego, do poznania dobra poniekąd się w nieskończoność upodabniającego. Nawet bowiem jeśli metafizyka określa warunki możliwości wiedzy, nie starczy bodaj uznać, że poznanie warunków możliwości poznania metafizycznego tożsame jest z nim samym.

Pozostające przedmiotem i wiary, i pragnienia, dobro udziela się za sprawą tego, który nie może wiedzieć i myśleć, że to on je daje (gdyż nie może myśleć, by miał co dawać), a przez to, że dawane i dane jest innym, udziela się także darczyńcy, problematyzując (i tym samym jak gdyby kwestionując) go w jego statusie podmiotu daru — i zarazem (a nawet: tym samym) potwierdzając jego podmiotowość w strukturze

donacji. Aporetyczność statusu kogoś dobrego jest zatem dana nieledwie w ten sam sposób, co jego dobro, lub jako ono — skoro na sposób donacyjnego charakteru dobra. Dobry o tyle zdaje się w swej dobroci kimś aporetycznym, kimś nie-do-pomyślenia (choć jego prawdo-podobieństwo stanowi dla innych zawsze już coś zarówno naocznego, jak i wytęsknionego), o ile — z jednej strony — dobry nie może chcieć darować własnej dobroci, z drugiej zaś strony nie można pomyśleć daru bez intencji daru. Innymi słowy czyniąc dobro, dobro wyświadczając, pragnie on dobra: dla Innego — i pragnienie to warunek własnej możliwości znajduje w tym, że dobry nie wie o własnej dobroci. Pragnienie oddania tego, czego się nie ma zarysowuje strukturalną charakterystykę dobra tkwiącą w momencie donacji, charakterystykę stanowiącą poniekąd warunek możliwości. Dobro znaczy: nie-mieć-by-dać. Dobry do tego stopnia spełnia ów warunek, że tym, czego nie posiada, jest nawet świadomość samego warunku, choć z drugiej strony jest to może warunek wstępny, lub wręcz pierwszy przejaw dobroci dobrego. Inny wypełnia horyzont intencji dobrego, samo dobro czyniąc czymś poniekąd transcendentnym, skoro w żaden sposób nie mieszczącym się w doraźności zastanej sytuacji, która wszak dobra się dopiero domaga, której na dobru właśnie zbywa. Poświęcanie się (czasu, sił) dla dobra Innego, strukturalnie zakłada oczekiwanie zjawienia się dobra skąd-inąd, nawet jeśli w porządku faktycznym żadne wyczekiwanie dobra *jako skutku* nie tylko nie miewa miejsca, ale nawet mieć go nie powinno. Owo „skąd-inąd" pozostaje bowiem na tyle radykalne, że choć dobro pojawia się w korelacji z działaniem, to jednak jego źródło w żadnej mierze z działaniem się nie łączy: o tyle przynajmniej nie, o ile dobry swoje działanie czyni przedmiotem i życzenia, i decyzji, dobroci działania natomiast — ani przedmiotem życzenia, ani decyzji. Dobre działanie o tyle jest dobre, o ile dobro w jego strukturze jest i pozostaje czymś spoza immanencji struktury (ale czy istoty?) działania. Jak gdyby zarówno czyn, trwała dyspozycja i osoba stawały się ofiarą na rzecz Innego i jako takie — jako złożone w ofierze, jako oddane — zyskiwały charakter dobra. Jeśli tedy dobro ujawnia się w dobrym, to jako coś spoza niego samego, coś, co zjawia się w dobrym jak gdyby w jego, dobrego, miejsce: kiedy już poświęcił się Innemu. Jawność transcendencji dobra o strukturze nie-mieć-by-dać, transcendencji związanej z oddaniem wszystkiego, co własne, pozostaje tożsama z transcendentnym charakterem radykalności daru, w którym

dobro staje się czymś danym jako od-danym, to znaczy relatywnie danym zawsze właśnie nie temu, który jest dobry, a dobremu — choć danym obiektywnie — to jednak jak gdyby „przez przeoczenie" darującego. Zagadkowość tej struktury skrywa się zarówno w konstytucji darującego jako darującego (czyli jako dobrego), jak i — przede wszystkim — w kwestii możliwości transcendencji. Ruch transcendentnej donacji wydoskonalając się wraz z zanikiem jego możliwej treści czyli tego, co Scheler nazywa „materią", sprawia, że najdoskonalej daje ten, kto oddał już wszystko, a najdoskonalszy dar dokonywany jest przez tego, który miłuje, to znaczy daruje tylko to (ale też wszystko to), czego nie ma [por. Lacan za Derrida 1993, 10]. Zdaje się to w kierkegaardowskim geście z daru czynić paradoks, a uczestnictwo w dobru umożliwiać jedynie mocą absurdu [Por. Kierkegaard 1972].

Aporetyczny dar powraca w swej możliwości dopiero „poza" transcendencją, w ekstatycznej przestrzeni immanencji owego „poza" — poza dobrem i złem — wykluczając przy tym tożsamość dobra i daru, lub choćby umocowanie jednego w drugim. Przestrzeń owego „poza" określona zostaje przez strukturę mieć-by-dać. Pytaniom o transcendencję nie ma końca. Kwestionowanie daru w jego transcendentnym charakterze przychodzi bowiem nader łatwo, zwłaszcza Zaratustrze, który w darzącej cnocie [Nietzsche 1995, 65-69; KSA 4, 97-102] upatrując swoistej doskonałości typu, wkomponowuje ją nieuchronnie w zamknięty krąg immanencji. Stając się zasadą hierarchizacji, donacja, jej stopień (czy też stopień jej nieustanności i bez-względności), określa miejsce w strukturze wartości; i dlatego właśnie „złoto zdobyło sobie wartość najwyższą" [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97], że — niczym cnota — „jest niepospolite, niepożyteczne, jaśniejące i w blasku swym łagodne; ono się zawsze darowuje." [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97] Konieczność pozytywnej odpowiedzi na pytanie o takożsamość „cnoty" u myślicieli tak różnych jak Nietzsche i Scheler (takożsamość wynikającą z formalnego charakteru tego pojęcia wyczerpującego się w habitualnej trwałości polegającej na wzmaganiu samej siebie) daje się dostrzec również i w tym, że nieustanność darowania i tylko darowania wystawia Nietzscheańską cnotę darzącą ponad wszystkie inne i ponad wszystko inne, w tym wykraczaniu-ponad-i-poza czyniąc ją „najwyższą cnotą" [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 97]. Immanentny gest takiego transcendowania, ujawniając się na dwa

sposoby, podkreśla nie tyle transcendowania pozorność, ile nieuchronność immanencji w świecie, w którym transcendencja umarła. A przecież śmierć — jako przejście na drugą stronę — dla transcendencji oznacza przybycie w „tu". I właśnie dlatego i tylko o tyle: takie zaniknięcie, które i na zmartwychwstanie, i na dialektykę pozostaje ślepe.

Śmierć transcendencji daru dokonuje się, po pierwsze, wraz z konstytuowaniem się warunku jego możliwości: wraz z tym, co do-darowania. Warunku, za sprawą którego pragnienie darowania łączy się (nieledwie utożsamiając, choć tożsamością opóźnioną i przesuniętą) z łaknieniem „zgromadzenia dóbr i bogactw wszelkich we własnej duszy" [Nietzsche 1995, 65; KSA 4, 98]. Stąd „nienasycenie pożąda dusza wasza skarbów i klejnotów, gdyż nienasycona jest cnota wasza w pragnieniu obdarzania" [Nietzsche 1995, 66; KSA 4, 98]. Owo mieć-by-dać, ustanawia jako warunek dawania — łaknienie brania, którego nienasycenie wzmaga się proporcjonalnie do pragnienia dawania. Kulminująca w zachłannej pełni życia struktura cnoty darzącej czyni z niej nieuchronnie kolisty krąg przepływu, w stanowczości nienasycenia konstytuując szczególną całość, której o tyle przecież niczego nie brak, o ile pragnienie konstytuuje i jest konstytuowane przez gwałtowną i chwiejną, ale jednak równowagę całości życia (jego charakterystycznej niezmiennie niewczesnej totalności). Ujawniająca się tym samym wzmagająco-przekraczająca struktura woli mocy w swoim kroczeniu naprzód zachowuje gruntowną stałość „wsobnego" metabolizmu oddawania tego, co wchłonięte.

Wszelkie domniemanie wartości dodanej w owej ekonomii wymiany brania-darowania, jeśli w ogóle daje się jeszcze pomyśleć, traci swój własny grunt najpóźniej wtedy, gdy dociera do „bytu w całości", czyli do granic struktury stawania się, granic wyznaczanych w myśli Nietzschego bezgranicznością wiecznego powrotu (który tym samym sygnuje drugi aspekt śmierci transcendencji). Jego totalny charakter, konstytuujący *amor fati* i w nim się przejawiający, stanowiąc zarazem swoisty wentyl bezpieczeństwa chroniący przed jakąkolwiek transcendencją, pozbawia znaczenia hierarchiczność wszelkiego rodzaju, a przynajmniej jej diachroniczną konstytucję. Gest wartościotwórczy, w wiecznym powrocie utrzymując własny warunek możliwości, w nim samym pozbawia się możliwości transcendencji w sensie radykalnym: wszelkie stawanie się zmierza ku temu, czym jest i

w nim się uśmierza — podtrzymując. Akt transcendowania pozwala tedy woli mocy pozostać tym, czym jest (lub, ściślej rzecz ujmując: tak, jak jest). „Jak się staje, czym się jest" wyraża nieustanność transcendencji, która jednak pozostając czymś „samym w sobie", dokonuje się nie tylko w immanencji, lecz także *jako* immanencja. Tym samym darowanie stanowi określenie (lub się nim staje) totalności gestu życia — i to życia, o którym po raz pierwszy powiedzieć można z pełną odpowiedzialnością, że jest „samo w sobie", niczym dobrze zaokrąglony parmenidejski byt.

Rozsunięcie, które pozostaje nie tyle skutkiem, ile raczej istotą cnoty darzącej, ujawnia swoją narastającą otchłanność w cyklicznie zapętlającej się strukturze brania i dawania, w której ostatecznie branie nieledwie utożsamia się z dawaniem, choć utożsamia niewcześnie. Zwłoka, przesunięcie pomiędzy braniem a dawaniem nie służy jednak wzbogaceniu, lecz poniekąd konstytuuje „medialność" tego, który daje, a który staje się swoistym medium zapośredniczającym przejście brania w dawanie. Podkreślana przez Nietzschego różnica pomiędzy darzącym a skąpcem na tym się zasadza, że domagający się uzupełnienia brak, czy też poczucie braku, pozostaje w jawności łaknienia czymś najmniej możliwym, darzący bowiem braniem ujawnia pełnię — i to pełnię wyrażającą się jako darzenie i jako pełnia darowania: jednym słowem jako cnota darząca. Owa niewczesna tożsamość daru i łaknienia dóbr sprowadza darzącego do niechybnej niewczesności, którą pozostaje „podmiot" darzącej cnoty. Stając się swoistym „pomiędzy" daru i łaknienia, darzący zarazem konstytuuje je jako je właśnie, tedy i w ich wzajemnej różnicy. Jako nic innego, niż swego rodzaju osuwanie się z łaknienia w dar, darzący sprowadza się do konstytucji różnicy pomiędzy jednym „nie ma" a innym „nie ma", których przesuniętą tożsamość wyznacza pełnia tożsama z samym przesunięciem. Oto darzący — jako darzący — tym, kim jest, staje się w pełni: bez ustanku.

Akt darowania, ale i łaknienia, a nade wszystko sam darujący, konstytuują się tym samym w swoistym „nie ma", w żaden poniekąd sposób nie dotykając tego, co dawane. Jak gdyby struktura darowania kontestowała namacalność darowanego, ustanawiając się zarówno *z*, jak i *w* „poza" bytu, gestem immanentnie transcendującym jakąkolwiek namacalność tego, co jest. Zabezpieczenie immanencji — korelatu pełni życia — nie jest możliwe bez łaknienia dóbr, w którym i domyka się immanencja struktury daru, i kwitnie szalone utracjuszostwo życia.

Jednocześnie tranzytywny charakter darującego, wyznaczający jałowość, ale jednak *ekonomii* daru, zdaje się immanencji daru wymykać, ujawniając w jej strukturze pęknięcia, przez które przeziera jawnie niewidoczna, jawnie niemożliwa i nie do-pomyślenia: transcendencja. Jeśli bowiem ekonomia daru stanowi warunek jego niemożliwości [por. omówienie w Derrida 1993, szczególnie 49-95] — a przynajmniej niemożliwości daru o strukturze mieć-by-dać — to niezależnie od premedytacyjnego charakteru owej konstrukcji, zdaje się ona problematyzować Nietzscheańską immanencję, jakkolwiek nieuchwytny w obszarze jego myśli pozostawałby potencjalny skutek takiego kwestionowania. Kwestionowanie — jako stawianie kwestii — niebezpiecznie przy tym upodabnia się do darowania jako takiego, o ile staje się ono aktem kwestionowania immanencji, zatem aktem problematycznej transcendencji. Jak gdyby akt wykraczania konstytuował się w pytaniu o sposób, na jaki wydarza i wy-daje się różnica immanencji i transcendencji.

Konstytuowanie transcendencji jako akt immanentny pozostaje zjawiskiem wartym wobec tego uwagi, nawet (a może szczególnie wtedy) jeśliby w niej właśnie — w uwadze (w świadomości) — miał miejsce [Husserl 2008, 79n][1]. Wszelka możliwa transcendencja w tej mierze, w jakiej wraz z przedmiotem konstytuuje się w poznaniu [por. np. Husserl 2008, 79, 90], zdaje się ostatecznie *wy*-nikać z immanencji, o tyle poniekąd *ugruntowując* immanencję jako własne źródło, ale ugruntowując je jako od siebie samej różne. Tym samym konstytucja w akcie poznawczym przedmiotu przez podmiot przemieszcza własny punkt ciężkości, zmierzając do radykalnego odwrócenia zwrotu ruchu (od przedmiotu do podmiotu), a nawet samym tym zwrotem poniekąd zawsze już pozostając, skoro nieustannie poznanie jest poznaniem przedmiotu. Strukturę owego skomplikowanego aktu czyni Heidegger bez reszty strukturą tyleż egzystencji jako takiej, co jej analityki w *Byciu i czasie*. Przy czym najbardziej problematyczny staje się nie tyle zwrot, ile „podmiot", w gruncie rzeczy sprowadzający się do samego „aktu poznawczego", o którym zresztą należy mówić i myśleć, że moment epistemologiczny zawiera w sobie jako dalece wtórny i niekonieczny.

[1] Por. także rozróżnienie dwóch sensów immanencji i transcendencji: Husserl 2008, 50n. Odpowiednie wątki można też znaleźć w innych pismach Husserla.

Obszar immanencji skupiając się w totalności intencjonalności, pozostaje swego rodzaju przewlekle dokonującą się i jak gdyby nigdy nie dokonaną bez reszty — „eksplozją" w transcendencję, konstytuującą każdy moment struktury bycia-w-świecie, czego pierwszym przybliżającym ujaśnieniem może być wskazanie, że „*jestestwo jest byciem* owego «pomiędzy»" [Heidegger 1994, 188] podmiotu i przedmiotu. Wada owego sposobu wyrażania się — polegająca na tym, iż wprowadza ono „bezwiednie nieokreślony ontologicznie byt, pomiędzy którym owo «pomiędzy» jako takie «jest»" [Heidegger 1994, 188] — w tym sensie pozostaje wadą poniekąd istotną, w jakiej można uznać, że należy ona do istoty samej immanencji „aktu" egzystencji. I też tylko o tyle „intencjonalność" upodabnia się do transcendencji, o ile jej sens ulega drobnemu przesunięciu poza jej nastawienie na jakieś coś — przesunięciu kontestującemu ortodoksję szkolnego słownika fenomenologicznego. Jako *Da-sein* pozostaje jestestwo takim byciem, które rozpościera się w „przestrzeni" *Da*, „przestrzeni" konstytuowanej w obrębie sensu wyznaczającego jej granice momentami „tu" i „tam (w pobliżu)". Oba te momenty na różny sposób różnicują i komplikują jednolitą strukturę bycia-w-świecie, każdorazowo wy-kraczając w podmiot i przedmiot, ale wy-kraczając w sposób, który bez reszty zabezpiecza je przed zakończeniem gestu wykraczania. Zakończeniem, w którym wykroczenie by się już *skutecznie* dokonało, doszłoby do skutku: w-kroczyłoby w podmiot i przedmiot mianowicie, czyli z dawania (intencjonalnego konstytuowania) stało się ostateczną donacją, danym byciem lub byciem danym (bytem). Tego rodzaju „skuteczność" bycia-w-świecie czyniłaby bowiem z bycia proste (by nie rzec: prostackie) bycie danym bytu o charakterze trwałej obecności, którym bycie nie jest choćby z tej racji, że nie jest czymkolwiek z tego, *co* jest. Immanencja jest nieskończenie immanencją (i o tyle skończonością) — za sprawą nieskończonej transcendencji (choć nie transcendującej jako nieskończoność), za sprawą niezakańczalnego aktu transcendowania nazywanego przez Heideggera ek-stazą [Heidegger 1994, 461][2]. Stając się tym, czym jest, nie tylko strukturalnie obejmuje *Dasein* całokształt wszelkiej możliwej struktury podmiotowo-przedmiotowej, ale też wszelkie możliwe warunki jej możliwości,

[2] Por. Heidegger 1977 (*Gesamtausgabe*, B. 9: *Wegmarken*, Frankfurt a. M. 1976), gdzie w analogicznym sensie mowa o „ek-sistencji".

pozostając w swym sposobie bycia całokształtem własnych możliwości, wyznaczanym dynamiką immanencji intencjonalności. Jako takie, *Dasein* pozostaje swoim własnym darem, miejscem konstytuowania się różnicy pomiędzy własnym wnętrzem i zewnętrzem, różnicy, która w przestrzeni ontologii fundamentalnej z trudem jedynie skupia na sobie zainteresowanie, jako efekt z porządku raczej ontycznego podlegając w najlepszym razie tyleż zapobiegliwym, co przeświadczonym o własnej oczywistości aktom zaprzeczania jej nośnego dla pytania o bycie charakteru. Bez reszty znajdując własną ojczyznę w sferze immanencji (i to jako w pewnym sensie akcydentalna jej charakterystyka), nie staje się ona nie tylko przedmiotem zapytywania, ale nawet argumentem w pytaniu o dar jako różnicę pomiędzy immanencją a transcendencją.

Ekstatyczność immanentnej intencjonalności pozostaje bowiem fundującą formą najbardziej „zmysłowego" z egzystencjałów, jakim jest przestrzenność jestestwa (w obrębie której dopiero możliwa staje się relacja wnętrza i zewnętrza), przestrzenność konstytuująca się w geście od-dalania. Od-dalanie jako tyleż oddalanie (moment „tam" *Da-sein*), co oddalania oddalanie czyli unicestwianie dali (moment „tu" *Da-sein*) [Heidegger 1994, 149], pozostając swoiście dwukierunkowym gestem rozsunięcia immanencji bycia-w-świecie, ujawnia w permanentnie fenomenologicznym geście jako sposób bycia jestestwa to, co strukturalnie odpowiada intencjonalności. W charakterystyce fenomenologicznej metody badań analityki egzystencjalnej dyskretne, choć dobitne, wyakcentowanie intencjonalności dostrzegalne staje się w różnicy pomiędzy fenomenem (jako tym, „co-się-samo-*w-sobie*-ukazuje": „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende" [Heidegger 1994, 40 (kursywa P.K.); Heidegger 2006, 28]), a nim samym (jako tym, co się „samo *z siebie* (*von ihm selbst her*) ukazuje" [Heidegger 1994, 49 (kursywa P.K.); Heidegger 2006, 34]). Różnicy, która konstytuuje się za sprawą niepokojącego działania momentu ἀπό w ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: „sprawić, by to, co się samo z siebie ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje" [Heidegger 1994, 49; Heidegger 2006, 34]. Konstytucja istoty fenomenalności (jawności jawienia się) ukazuje się w swym strukturalnie immanentnym charakterze jeszcze wyraźniej wtedy, gdy Heidegger analizuje występujący w platońskim *Sofiście* termin ἀπιδεῖν: „wypatrzeć (*heraussehen*) coś z czegoś ujrzanego i za tym wypatrzonym podążyć (*nachgehen*)" [Heidegger 1992, 493; przeł. P.K.]. Wy-patrywanie oraz

podążanie (którego niemiecki sens wskazuje również na wychodzenie naprzeciw) opisujące aktywność ἀπιδεῖν, szkicują dynamikę swoistego „pomiędzy", które pozostaje źródłem konstytucji tego, czego „pomiędzy" miałoby być. Wy-patrujący akt, wydobywa bowiem z ujrzanego to, czym ono samo jest, czyniąc ruch „poza" tego czegoś, ruchem konstytuującym się w ujrzanego immanencji i w nią poniekąd wymierzonym. Z drugiej strony, podążające za owym wydobytym z-ujrzanego-w-ujrzane samym ujrzanym wyjście mu naprzeciw, o tyle zmierza *ku* temu, co ujrzane, o ile jak gdyby *z* samego ujrzanego, ku jego nieskończenie immanentnemu zewnętrzu. W przypadku fenomenu to, że jego ukazujące jawienie się doprowadzone musi zostać do samego siebie za sprawą λέγειν ujętego jako ἀποφαίνεσθαι, sugeruje, że moment ἀπὸ tkwi niejako z istoty w samym fenomenie, skoro w sposób jawny to, co się jawi *w sobie*, jawi się *z siebie*, skoro jawi się — a analogia z ἀπιδεῖν ukazuje, że gramatyczna strona medialno-bierna jedynie podkreśla (poniekąd nie gramatyczną) aktywność ἀπό. Jawienie, bez reszty sprowadzające się do ukazywania, o tyle zatem musi korzystać ze swoistego zapośredniczenia w ἀπό, o ile ἀπὸ ustanawia samą istotę fenomenalności jako takiej, gdzie to, co jawiące się w „ruchu" z-siebie-w-siebie za sprawą mowy, za jej też sprawą czyni fenomen tymi, którym on się jawi: mówiącymi. Jak gdyby mowa tkwiła w rzeczy samej, a mowy „realizacja" stanowiła rzeczy moment strukturalny.

Wkroczenie w rzecz z niej samej jako *jej własnego* „poza" ujawnia bycie jako to, co niejawne tego, co się jawi. Intencjonalność nie utożsamia się co prawda z byciem, głównym jednak tego powodem zdaje się nieuchronnie to, iż utożsamianie z różnicą staje się procesem i trudnym, i przewlekłym, a bycie, jako nic z tego, *co* jest, pozostaje w stosunku do wszelkiego czegoś — różnicą: delikatnym pęknięciem, szczeliną pomiędzy rzeczą, a nią samą, za sprawą którego coś jest tym, czym jest, czyli jest (nie inaczej intencjonalność: nie inaczej, czyli właśnie różnie). Jawnie nie-obecne w rzeczy, pozostaje bycie niczym innym, nie tylko przywodząc na myśl jestestwo, ale konstytuując dynamikę transcendencji w subtelnym przesunięciu ku powidokowi rzeczy, ku temu mianowicie, co z bytu jawi się po redukcji wszystkiego, *czym* on jest. Nic z tego, co dane jako byt, stanowiąc moment konstytutywny bytu i tym samym wyraźnie się od niego różniąc, pozornie (czyli jawnie) przejmuje istotę donacji, kontestując — jak się

wydaje — strukturę mieć-by-dać. Intencjonalność wymierzona w różnicę i niczym różnicy wymierzona w sposób, na który jest, wyznacza strukturę „ἀπὸ-ὸρίζω", w aforystycznym geście zamykając skończoność daru w granicach bycia-bez-bytu. Wciąż jednak — wbrew pozorom, a zgodnie z fenomenalną swą własnością — pozostaje strukturą mieć-by-dać, choć w subtelnym, ale jednak *ujęciu*: „mieć-nic", które nie daje się sprowadzić do „nie-mieć-nic" czyli do „(nic-)nie-mieć". „Mieć nic" zawsze jeszcze wyznacza pewien „stan posiadania", i to posiadania radykalnego, takiego mianowicie, którego zakres wyznaczany jest nie tyle różnicą całości, ile całością różnicy i osuwa się w totalność metafizycznego bytu w całości[3]. Ten zjawia się zawsze, kiedy bycie się skrywa (a skrywa się ono z natury, skoro jej jawność na tym poniekąd polega), zamykając dar w horyzoncie aforystyki śmierci, w której jedynym, co jest dane i nie zostaje darowane, jest śmierć, ale też śmierć wyznacza horyzont bycia: jako cień bytu. Bycie-w-świecie staje się zamieszkiwaniem w krainie śmierci, w krainie w skończoność różnej od ojczyzny Zaratustry, który — niczym *Dasein* — jest jako nic z tego, co jest, czyli *jako* wszyscy i nikt, skoro intencjonalnie *dla* nich.

Immanentnie transcendujący gest intencjonalności konstytuując nazywanie od strony rzeczy, zdaje się jednak kontestować swoiście totalizująco-monadyczną perspektywę jestestwa, a może nawet perspektywiczność jako taką, stając się ślepą plamką, w przestrzeni której punkt ciężkości oscylacyjnie przenosi się z *Dasein* na rzecz. Rzecz staje się perspektywą oglądu jestestwa, a jestestwo owym szczególnym niczym jako widzialnością z perspektywy rzeczy. Obiektywność struktury bycia-w-świecie, obiektywnością pozostająca jako perspektywa postrzegania jestestwa od strony rzeczy, ujawnia gest transcendencji raczej po ich — rzeczy — stronie, gest dopiero stamtąd ustalający swoją immanencję w jestestwie, do którego struktury rzecz zawsze już i wciąż jeszcze — należy. Zmiana punktu ciężkości niepostrzeżenie, być może nawet dla samego Heideggera, zmienia też jednak porządek strukturalnego „następstwa" momentów owej dynamicznej całości: *Da-sein ist* jako *das Sein gibt* niedostrzegalnym gestem przechodzi w *es gibt Sein*, ujawniając donację jako żywioł konstytuujący samą fenomenalność fenomenu.

[3] Szczególnie w kontekście sensu wydobywanego przez Heideggera z posiadania (ἔχειν) w jego interpretacji Arystotelesa [por. Heidegger 2002, 172n.].

Owo przejście zyska swoje donośne skutki najpóźniej wtedy, kiedy w eseju *Czas i bycie* już nie jestestwo jest, lecz właśnie: *Es gibt Sein* i *Es gibt Zeit* [por. Heidegger 1999, 5-35; Heidegger 2007, 3-33]. Zniesienie Niczego tego, co jest, (owego Innego bytu) wciąż pozostaje równie nie-do-pomyślenia, różnica jednak polega na darze — na tym, że samo bycie znajduje własną ojczyznę w donacji: jest (jako) dane [Marion 2007, 40–49]. Zarazem, z sygnatury immanencji staje się jej wtórnym momentem o tyle, o ile czasowość stanowiąca w *Byciu i czasie* bycia sposób i warunek możliwości [Heidegger 1994, 453n.], w *Czasie i byciu* zyskuje wobec bycia osobliwy dystans, czy może raczej znamienne napięcie. Sięganie (*Reichen*) siebie wzajem momentów strukturalnych czasu, „skoro sięganie (*Reichen*) samo jest dawaniem" [Por. Heidegger 1999, 24; Heidegger 2007, 20, przeł. P.K.], daje na sposób wychylonego powstrzymywania i przekazującego odmawiania przyszłość, byłość i teraźniejszość. Tak uchwycone sięganie konstytuuje czwarty (a w porządku istoty pierwszy) wymiar czasu, czasu, który sam jest jako dany, wobec czego „we właściwym czasie skrywa się dawanie dawania" [por. Heidegger 1999, 24; Heidegger 2007, 20]. Przy czym „miara" tożsamości sięgania i dawania wyznaczana jest gestem od-bierania. Inaczej bycie, które dane jest nie tyle jako sięganie, ile posyłanie (*das Schicken*) [Heidegger 1999, 14; Heidegger 2007, 12]. Inaczej jednak tylko w trudnym sensie, skoro posyłanie (*Schicken*) w równej bodaj mierze, co sięganie (*Reichen*) konstytuowane jest darowaniem (i zarazem dla swego donacyjnego aspektu pozostaje konstytutywne). Jak gdyby inność polegała na niezauważalnym zwrocie napięcia, na „anagramowości" lub „anagramatyczności" czasu i bycia, za sprawą której przebiegane wprzód i wspak sięganie już to sięgałoby, już to dawało się dosięgać, wysyłając się pomiędzy czasem a byciem: nie inaczej posyłanie [por. Kostyszak 2005]. „To, co określa oba, czas i bycie, w tym, co ich własne, tzn. w ich współprzynależeniu, nazywamy: *wydarzaniem* (*das Ereignis*)." [Heidegger 1999, 28; Heidegger 2007, 24; przeł. P.K.] Wy-darzanie jako „u-własczanie" (*er-eignen*), staje się takiego rodzaju pojednawczym gestem pomiędzy czasem i byciem, że ustanawia szczególne „powzajemnianie" donacyjnego charakteru, za sprawą którego czas pozostaje horyzontem bycia, czerpiąc przy tym z pełnej wzajemności bycia jako swojego własnego horyzontu. Zarazem pojednawczość gestu, zawsze możliwa pomiędzy tym jedynie, co poróżnione, w przypadku wydarzania oznacza źródłowość różnienia, w

której jako takiej możliwe staje się to, co wkracza w powzajemnianie. Stąd „do wydarzania (*Ereignis*) jako takiego należy wywłaszczanie (*Enteignis*)" [Por. Heidegger 1999, 33; Heidegger 2007, 28; przeł. P.K.]: do u-własczczania (*Ereignis*), w sensie „u-swajania" w swojość samego siebie, należy „od-własczczanie" (*Enteignis*) w przepaść inności wobec tego, co inne. Inności, która ze swej strony utrzymuje powzajemnioną swojość samych siebie obu momentów odróżnienia.

Pozostając wciąż jeszcze i zawsze już strukturalnym momentem ἀπὸ intencjonalności, ujawnia wydarzanie swój donacyjny charakter bardziej bodaj niż inne sposoby mówienia o intencjonalności (lub mówienia intencjonalności a nawet mówienia intencjonalnego). Jako *Es* w *Es gibt Zeit*, *Es gibt Sein*, pozostaje źródłowym rozciągająco-skupiającym napięciem, pracującym nie tylko w „pomiędzy" czasu i bycia, ale także jako ich wewnętrzna struktura. Nie utożsamiając się z żadnym z nich, jako konstytutywna różnica przesuwa się w stosunku do konstrukcji *Bycia i czasu* w intensywność samej siebie, różnicując się już nie jako *Sein* (lub nie tylko i nie w pierwszym rzędzie jako ono) ujęte w swej różnicująco intencjonalnej donacji w postać *Da-sein*. Dając czas i bycie w ich zróżnicowanym wzajemnym współprzynależeniu, naznacza bycie różnicującą strukturą, tak że człowiek dopiero poprzez uczestnictwo w niej jako jawności czasu i bycia — staje się sobą.

Samo bycie jako posyłanie dane zostaje jako intencja daru, choć niekoniecznie jedyna, nawet jeśli każdorazowo faktyczna. Sytuując się poza byciem, donacyjny charakter wydarzania zarysowywałby tym samym problematyczną strukturę nie-mieć-by-dać jako strukturę jawności już nie tylko nie-bytu, ale też i niebycia. Donacja wydarzania jako transcendujący akt transcendencji w immanencję spoza horyzontu bycia, od bycia skończenie różny, darzyłaby różnicą różnicującą się jako horyzont immanentnej skończoności. Otóż dar taki nie jest możliwy, skoro możliwość pozostaje konstytutywnym momentem bycia-tu-oto [por. np. Heidegger 1994, 204n.] jako intencjonalnej struktury donacji o charakterze mieć-nic-by-dać. A także w tej mierze możliwy być nie powinien, w jakiej możliwość musi dopiero być dana, żeby o możliwości można było mówić: by wyrosła na miarę słowa [por. Heidegger 1994, 228–229]. Co więcej, donacja, zakładając nie tylko własną niekoniecznośc, ale wręcz niemożliwość, nigdy też nie stawałaby się celem, okazując się wydarzeniem wszelkiego zmierzania i wszelkiego

dopinania celu. Podobnie możliwości i konieczności — skoro wszystkie one muszą być dane, by być tym, czym są i by być.

Władające w wydarzaniu jako „u-właszczaniu" (*er-eignen*), czynienie sobą jako własnym (*eigen*) czasu i bycia, nie pozostawia jednak wydarzania niedotkniętym jego własną istotą, skoro jako własna wydarzaną i wydarzoną. Nie opuszczając sfery immanencji, okazuje się wydarzanie jej istotową konstytucją jako skończoności. Zwłaszcza i właśnie wtedy, kiedy skończoność myśleć należy „samą w sobie" jako „skończoność, koniec, granicę, własne (*Eigen*) — bycie schronionym we własne (*ins Eigen Geborgensein*)." [Heidegger 1999[1], 74; Heidegger, 2007, 64] Skończoność wydarzania, niepostrzeżenie odciskająca własny ślad na czasie i byciu, jako ich najbardziej własna różnica, u-właszcza całość w skończoność wzajemności, sprowadzając donację do immanentnej ekonomii statyczności wymiany. To, co dane, zostaje oddane, nawet (czy też szczególnie wtedy) jeśli oddane jako dawanie własnego danego, potwierdzając niemożliwość transcendencji daru, tedy niemożliwość i transcendencji, i daru. I to niemożliwość, w której myślące spojrzenie Heideggera nie dostrzega jej donacyjnego ufundowania, w zastanawiającym przymierzu z logiką powierzając jej oczywistości samozadowolone bezpieczeństwo immanencji.

Niepokojące pytanie o podmiotowość daru powraca tym natarczywiej w formule *Es gibt*, im dobitniej dobro ujawnia się jako dane zawsze tylko innemu, a nie-dane właśnie temu, w którym jest ono jak gdyby u siebie. Pozostające poza możliwością refleksyjności aktu, staje się dobro niedostrzegalnie granicą projektu fenomenologicznego, wyznaczając jego najbardziej skrajny moment konstytuowany przez „daność" (bycie danym) i za sprawą intencjonalności konstytuujący fenomenologię jako taką. Donacja jako początek i kres fenomenologii, wyznaczając (podług zarysowanej istoty skończoności) skończoność fenomenologii dobra (które dla dobrego nigdy nie staje się noematem jako jego), wskazuje samo dobro jako owo szczególne nie-coś, które ze swej istoty zdaje się sytuować (wraz ze sposobem, na jaki się ujawnia) poza skończonością i poza wydarzaniem. Przesunięty sens intencjonalności pozwalając jestestwu jako rozumiejącemu sposobowi bycia na bycie przy sensie jako takim na długo przed tym, nim intencja zwróci się na samą intencję, problemu poniekąd unika, choć bodaj pozornie jedynie. Jeśli bowiem jestestwo zawsze już jakoś rozumie siebie w tym, jak jest, to albo strukturalnie nie jest dobre nigdy, albo —

jeśli zachować warunek świadomości bez dopasowania go do zmienionych, Heideggerowskich warunków — tylko dopóty pozostaje, lub przynajmniej może pozostawać dobre, dopóki rozumienie bycia nie dochodzi do świadomości (czyli dopóki Heidegger nie napisze *Bycia i czasu*). Jednak nawet wtedy, a także i wcześniej, struktura rozumienia i egzystencji, pozostaje strukturą donacyjną odsyłającą ostatecznie do wydarzania.

Możliwa jedynie jako nieskończona, donacja rozsadza wydarzanie, ale jak gdyby roz-sadza od niemożliwego „zewnątrz"; przekracza jego próg zawsze już z jakiegoś „poza". Ostatecznie, jeśli można mówić o wydarzaniu, to można o nim mówić jako o danym i bodaj tylko jako o takim. Donacja wydarza wydarzanie w nie samo, wydarzaniem pozbawionym jednak samego siebie, wydarzaniem nie-własnym, a zatem zarówno nie „u-swojonym" (*er-eignet*), jak i nie „od-swojonym" (*ent-eignet*). Nie dlatego wydarzanie nie jest dobrem, że wydarza się jako skończone i jako skończoność, lecz dlatego, że dobro nie *jest*, lecz jest *dane*, natomiast w wydarzaniu donacja pomyślana zostaje jako skończoność, co oznacza jej niwelację w ekonomii immanencji [por. Derrida 1993, w szczególności 49–95]. W sensie ścisłym, wydarzanie w tej mierze nie musi być nie-dobre, w jakiej dobrem donacji konstytuowane: w jakiej, jako osobne, spoczywa w łonie nie-skończoności. Jeśli dobre — wydarzanie musi nie potrafić uchwycić własnego dobra, choć pozostaje wciąż problematyczne, czy nie powinno umieć uchwyć dobra Innego, który — kiedy i gdzie wydarza się w wydarzaniu?

Nowy sposób myślenia skończoności z niej samej, staje się takim jej sposobem, na który daje się ona i konstytuuje bez znamienia nieskończoności. Znamienia, które w akcie — poniekąd jałowej w swej treściowej pustce — dialektycznej przemocy odciska się na skończoności myślanej jako zaprzeczenie zaprzeczenia. Czy jednak można pomyśleć nieskończoność z niej samej — podobnie jak skończoność? Myślenie skończoności w niej samej przychodzi nie mniej łatwo niż samo myślenie, skoro tak jak ona — i ono w niej znajduje własną istotę i warunek możliwości. Myślenie nieskończoności z niej samej wymagałoby uczynienia z nieskończoności miejsca pobytu myślenia, by jako to, co ma miejsce — myślenie nieskończoności było, a zatem było możliwe. Możliwość możliwości, jako możliwość miejsca, konstytuowana gestem wydarzeniowej struktury czasu [por. Heidegger

1999, 22–23; Heidegger 2007, 18–19], miejsce miejsca określa w miejscu skończoności. Myślenie nieskończoności z niej samej powieść się może tedy jedynie pod tym warunkiem, że sama skończoność ma miejsce w nieskończoności, lub przynajmniej w nieskończoność ma miejsce, tak, że skończone myślenie — w skończoności (i w skończoność) współ-ujawnia nieskończoność. Porządek oryginalnego myślenia, to znaczy myślenia *ad originem*, odzwierciedla porządek tego, czego dotyczy. Odzwierciedla w sensie ścisłym, to znaczy w zwierciadlanym geście odwraca, skoro zmierzając ku źródłu, kroczy ku temu, co w samym myślanym istotowo dawniejsze, a nawet pierwsze. Nie inaczej było by i w tym przypadku, skoro myślana z siebie skończoność ujawnia (jeśli ujawnia) nie-skończoność jako to, co ją różni (ją: skończoność *lub* nieskończoność). Porządek ujawnienia, poświadczany tym, co myślane w mowie, ujawnia własną zwierciadlaność gestem różnienia rodzącym się w łonie wspólnoty lub jedności, wobec czego jawnie przecząca konstrukcja nie-skończoności *skrywa* jej źródłowy charakter. Przynajmniej w tej mierze, w jakiej w zwierciadlanym odbiciu mowy zaprzeczenie przysługuje temu, co dane bezpośrednio, a to, co konstytuuje się jako różnica, pozostaje *wprost* różnicą: skończonością, wydarzaniem. W tym jednak sensie można też powiedzieć, że myślenie skrywa (w) nieskończoność tym skuteczniej, im bardziej jawnie. Tak że właśnie najbardziej jawna nieskończoność, pozostaje czymś najbardziej nie do pomyślenia: już to zgorszeniem, już to głupstwem.

Struktura przypisywana w *Byciu i czasie* jestestwu, w *Czasie i byciu* natomiast wydarzaniu, struktura tymczasowo (i poniekąd niewłaściwie) określania tu jako intencjonalność, z trudem opisywalna (i dlatego wciąż na nowo przez Heideggera opisywana) jako rozciągająco-skupiające napięcie, (in)tensywno-(eks)tensywna „tensja": struktura ta skupia w sobie i w siebie każdorazowe „momenty skrajne" samej siebie, pozostając owym szczególnym „pomiędzy" tego, co w niej bez reszty zawarte. Oscylacją nierozstrzygalności, zwaną przez Derridę „pismem", „hymenem", „farmakonem",… „darem" [por. Derrida 2011; Derrida 1995; Derrida 1993[1], Derrida 1993] i wciąż na nowo zwaną. Jako taka, konstytuuje ona soboość (a w *Byciu i czasie*: czasowość) tego, co jest (lub nie-jest) nigdy inaczej niż jako tego czegoś własne, tedy jako określone, lub choćby określalne w różnicy. Skończone. Ukojenie oscylacji jako możliwe jedynie w nieskończonym horyzoncie, tedy poza

horyzontem możliwości i poza możliwym horyzontem: jest nie do pomyślenia. Aforyzm bycia zamyka się przed nieskończonością na nieskończenie wiele sposobów, wyznaczając jako najbardziej własną możliwość jestestwa — zapadnięcie w wydarzanie własnej śmierci. Bycie w horyzoncie śmierci odnajduje własną jedność na sposób czasowania, to znaczy jedność jako ek-statyczne przesunięcie we własny kres. Ekstaza pozostaje czymś transcendującym, ale transcendującym gestem transcendencji na wskroś immanentnym, transcendencją nie tylko nie opuszczającą immanencji bycia, ale ową immanencję konstytuującą. Ściągnięcie napięcia intencjonalności w jedność dokonuje się na sposób różnicy i jako różnica, jako przesunięcie poza siebie w siebie, za którego sprawą jestestwo ogarnia swój kres jako to, co i tkwi w nim, i tkwi poniekąd jako ono. Kres, za którego sprawą jest skończone i jest skończoność. Wydarzanie zmienia tylko akcenty i szyk zdania, skoro w wydarzaniu i jako ono wydarza się kres, za sprawą którego jest skończoność i o tyle także jestestwo.

Myślana w sobie skończoność jako „koniec, granica, własne (*Eigen*) — bycie schronionym we własne (*ins Eigen Geborgensein*)" [Heidegger 1999[1], 74; Heidegger 2007, 64, przeł. P.K.], granicząc (czyli stając się granicą), „w-sobnia" się w siebie, czyniąc siebie niepowtarzalną sobą. Wydarzanie dynamizuje strukturę skończoności w niepowstrzymanym, gdyż niezauważalnym, różnicowaniu (*Er-eignis*), zatem różnicowania różnicowaniu (*Ent-eignis*). Niemożliwy moment „obiektywizacji", rzeczowości, znajdowałaby skończoność tylko w wykroczeniu poza siebie jako nierozstrzygalną, nieuśmierzalną oscylację napięcia, którą pozostaje każdorazowe cokolwiek. Gest transcendencji własną sobość utwierdza w sobie poprzez dookreślenie „z zewnątrz" nienaruszalnych granic, jako naskórek otaczający wsobność sobości, jako kontekst sprawiający, że to, co staje się sobą, w swym wydarzaniu pozostaje określającą siebie o-sobą. Jako nieskończona, osoba w skończoność wydarza siebie. Wydarzenie, a nawet każdorazowe okamgnieniowe wydarzanie sobości wrzuca ją w nią samą jako dynamikę intencjonalności: w owo szczególne napięcie towarzyszące każdorazowej możliwości niebycia niczego. Niebycia, które pozostaje możliwością niezrealizowaną — do czasu. Niezrealizowana, możliwość zawsze jeszcze (i zawsze już) naznacza każde będące — i mojość jestestwa — szczególnym cieniem, za sprawą którego rzeczy stają się i giną, a jestestwo jest. Ku śmierci.

Wydarzeniowe wrzucenie w sobość, w mojość, czyniące bycie jestestwa byciem własnym i jako takie właściwym, otwiera przed jestestwem nicestwiącą jego istotę jako jego. Owo otwarcie i przyjęcie własnego Nic (prze-jęcie własnego Nic i przejęcie się własnym Niczym), nazywane niekiedy pokorą, tym bardziej staje się pokorą, im bardziej dobro dookreśla jego niemożliwe „zewnątrz". Dobro, o którym coraz bardziej mojość nie wie i coraz bardziej tylko ona wiedzieć nie może i nie powinna. Jak gdyby najbardziej własna różnica miała wciąż jeszcze więcej niż jedną stronę, wobec czego śmierć zyskiwałaby wymiar nieskończoności, już to spajając oscylację mojości w nią samą, już to — z drugiej strony (ale z jakiej drugiej strony?) — jako bezmiar braku sensu (czyli niepomyślalności i niezrozumiałości), ograniczając mojość w skończoność nie czego innego. Niepomyślalne najbardziej własne, śmierć, odbija w swojej fenomenalnej nie-fenomenalności osobowość mojości, stając się różnicą pomiędzy nimi: progiem nieskończoności i jako próg — obietnicą gościny, obietnicą potwierdzoną przysięgą: Danym Słowem.

Pozostając naskórkiem skończoności, granicą granicy lub też różnicą różniącą różnicę od tego, co od niej różne, od Innego różnicy, osoba tyleż stanowi nierefleksyjną „samoobecność" [Crosby 2007, 102n.] sobości siebie, co konstytuuje nieskończoną inność Innego. Nieskończoną dlatego, że Innego w nieskończoność. Inny jako nieskończoność osobności konstytuuje transcendencję, której nie da się zredukować do immanencji, czy do momentu jej struktury. Nieskończoność rozciągającą do granic skończoności „podmiotowość" owego *Es* z *Es gibt*. Jak gdyby w samym nieskończonym tkwiła donacyjność wydarzania, tak że *Es* pociąga za sobą *gibt* w porządku odwrotnym do myślenia źródłowego. Nawet jeśli pociąga nie w owym myśleniu, a spoza niego, co pozornie wyklucza odzwierciedlający w odniesieniu do *Es* charakter myślenia. Jeśli tedy dobro konstytuuje się w absolutnej donacji, to będąc sobą można być dobrym, ale nie dla siebie. Dla siebie Ja pozostaje zawsze zbyt mało dobre: już to subiektywnie, już to obiektywnie — i nigdy na oba sposoby na raz.

Niemożliwy dar niemożliwej nieskończoności udziela gościny zapraszając do przekroczenia progu Niepomyślalnego i dlatego niepomyślanego. Jeśli donacja możliwa jest jedynie jako nieskończone pozbawienie jej konstytutywnych momentów strukturalnych — darującego, obdarowanego i daru — to nic bardziej niż dobro nie daje

do myślenia, skoro dobro dane jest zawsze tylko Innemu, i o tyle, o ile jako Innemu. Także jeśli — a nawet pod warunkiem, że — dane mu jako moje. Początek donacji tkwi, mimo wszystko, w skończoności, jak wszystko i mimo wszystko — stając się. Mianowicie nieskończenie stając się niczym skończoności i niczym skończoność. Stąd warunkiem możliwości dobra staje się oddanie wszystkiego, które nie tylko pozwala na wdanie się w donację, ale też na wdanie się w donację za jej samej sprawą. Rzecz nie w tym, czy ofiarowanie dóbr nieuchronnie popada, czy też nie, w ekonomiczny obieg wartości [por. Derrida 1993] (bodaj nigdy wartości *dodanej*, zdaniem Derridy) — lecz w tym, że odpowiedni sposób wdania się w ten krąg, wdaje się w niego spoza niego, ukazując dobro darującego jako naddatek gestu ekonomicznego do samego owego gestu niesprowadzalny. Dobro, które jest dane obdarowanemu w ten sposób, że ten, który daje, nie wie, że daje i — w sensie ścisłym — nie on daje; temu natomiast, komu jest dane, dane jest jako nie jego i jako nie jemu dane. Co ma miejsce tylko o tyle, o ile tym, co dane, pozostaje nic z tego, co w skończoność wydarzane i w skończoności się wydarzające, co tedy nie ma miejsca i jest niemożliwe. Dobro darującego pozostaje jego „skarbem w niebie" jako donacyjny moment nieskończoności goszczącej za progiem śmierci wyznaczającej granicę skończonego aktu samowiednej intencji. Goszczącej mianowicie tego, który oddał wszystko — nade wszystko siebie — Innemu.

Naznaczająca immanencję skończoności wszystkość jest bez reszty wszystkim, stąd oddawaniu, póki życia, nie ma końca. Oddawszy już wszystko, co własne, posiadacz skarbu w niebie może zacząć oddawać, w mimetycznym geście powtarzając założycielski gest chrześcijaństwa, gest zaproszenia do przekroczenia progu skończoności, w transcendującym akcie oddawania wszystkiego, co coraz bardziej rozpoznawane jako nie własne. Oddawania, które pozostawiając wszystko coraz bardziej nienaruszonym, pozwala mu być tego czegoś „swoim własnym". Chronienie bycia posiada, jak chciał Heidegger, charakter donacyjny[4], dokonujący się jednak jako akt nieskończenie osobowy i akt nieskończonej osoby. Na radykalny gest donacji stać tylko osobę, która w takim geście jest dana jako ona, czy też

[4] Por. Heidegger 1977, 75: „Troszczyć się o «osobę» lub «rzecz» w ich istocie znaczy kochać ją, sprzyjać jej (*mögen*). Sprzyjać zaś (…) to: darować istotę."; Heidegger 1976, 316.

w stawaniu się nią, i w nim nie tyle w śmierć wkracza, ile ją przekracza. Eschatologiczny wymiar dobra w tym się ujawnia, że dane jest ono (o ile jest dane) tylko temu, który jest sobą jako osobą i tym bardziej jemu dane, im bardziej nie upiera się on przy skończonej własności własnego wydarzania, czyli wydarzania siebie, oddając się bez reszty Innemu w oddawaniu mu dobra, o którym w coraz mniejszym stopniu sądzi, że je posiada jako swoją własność. Oddanie siebie nie czyni nikim, czyniąc właśnie Kimś (choć nie dla siebie), poprzez owo nie obstawanie przy swoim wykraczając w różnicę różnicy w nieskończonym akcie upodobnienia do Innego.

Podobieństwo — o tyle przez różnicę konstytuowane, o ile podobieństwo bez różnicy traci własną istotę na rzecz tożsamości — stanowi zarazem intencję przekroczenia różnicy w to, co od różnicy różne. Naznaczająca wykraczanie poza skończoność różnicy intencjonalność nieustannie pozostaje sygnaturą skończoności, skończoności jednak, której dynamika skierowuje się na własne inne, na Innego jako takiego, to znaczy jako nieskończonego. Upodobnić się do Innego, to stać się nikim własnym, gest tyleż radykalny, co nieustający, skoro stawać się należy Innym bez reszty, czyli skończenie Innym. Kto oddał już wszystkie dobra, może zacząć oddawać, każdorazowo to, co coraz bardziej swojskie, bliskie, stąd donacji nie ma końca właśnie dlatego, że jej żywiołem może i musi pozostawać skończoność. W niej konstytuuje się podwójny sens struktury nie-mieć-by-dać, z jednej strony wzmagający donacyjność donacji wraz z rozdawaniem dóbr, z drugiej strony ustanawiający samą donację jako „warunek możliwości" (czy może raczej żywioł) donacyjności. Ten, który rozdaje wszystko co własne, nie daje dobra, lecz *Es gibt Gut*. Dobro jest i dawane, i dane. I nawet jeśli dane jako darującego, to wszak nie przez niego, ale Innemu i przez Innego, w którym dopiero jawne się staje, że dobro, to Inny, a sposób bycia dobra, to oddanie Innemu. Uczestniczący w geście donacyjnym Inny, to najbliższy Inny, bliźni, ten, który pozostaje w potrzebie tuż obok i któremu dobro w porządku skończoności daruje się najpierw. W tej mierze jednak, w jakiej donacja o strukturze nie-mieć-by-dać pozostaje nieskończonym aktem osoby, najbliższy Inny zawsze już pozostaje nieskończenie Innym, tedy jako Inny w skończonej perspektywie najdalszym. W dynamice donacji dobro dane jest skończenie — najbliższemu Innemu, a nieskończenie — najdalszemu Innemu, każdorazowo jednak bez reszty Innemu. W

inności Innego skończoność i nieskończoność stają się czymś potencjalnie nieodróżnialnym, a aktualnie czymś, czego odróżniać nie należy, intencję kierując ku owej nieodróżnialności jako temu, co z jednostki czyni osobę.

Oddanie Innemu bez reszty (oddanie bez reszty i bez reszty Innemu) nazywa się miłością[5]. Miłość oddaje to, czego nie ma — dobro — temu, kto go o tyle nie potrzebuje, o ile nim jest lub w nim uczestniczy. Najdoskonalsza miłość oddaje dobro temu, kto go pragnie w stopniu najwyższym: takiemu Innemu, który w najwyższym stopniu obdarza miłością. Intencją miłości jest bowiem miłość, i to zarówno miłość bliźniego, jak i miłość najdalszego: o obu typach miłości stwierdzić należy, że pozostają sobą jedynie w tej mierze, w jakiej nie tylko nie mogą, ale też w żaden sposób nie chcą sobie zaprzeczyć [por. Hartmann 2010]. Intencją miłości jest bowiem miłość, co oznacza, że miłujący pragnie miłości. Bez reszty będąc sobą, miłuje, oddaje siebie bez reszty, przecież jednak nie swoją miłością, w tej mierze, w jakiej dobro miłości nie jest czymś, co posiadałby w swej sobości. Miłość miłuje miłością nieskończenie Innego, a dar dobra zawsze dokonuje się jako dar Innego: przez Innego, z Innym i — w Innym. Nie-mieć-by-dać wyznacza strukturę takiego zjednoczenia donacji z pragnieniem, w którym stają się one jednym aktem miłości obdarzającej pragnieniem miłości (ἀγάπη i ἔρος zarazem) [por. Benedykt XVI 2006, 1–18, szczególnie 10]. Zjednoczenie oddania i pragnienia konstytuuje intencjonalność — intencję zbawienia — w tej mierze, w jakiej pragnienie pragnie dla siebie (ἔρος), ale pragnie dla siebie donacji (ἀγάπη), czyli oddania siebie. W nieskończonym oddaniu za i dla Innego, obdarzając nieskończonym pragnieniem oddania, objawia się dobro i to dobro nieskończone, dane jako dające się każdemu, dające się jako to, co różne od jego — owego każdego — najbardziej własnej możliwości, różne od różnicy, niewymowne.

[5] Lévinasa bliskość chrześcijańskiemu ujęciu miłości wydobywa w swoich rozważaniach Józef Tischner. Por. np. Lévinas, 1998; Tischner, 1976.

LITERATURA

Alquié, Ferdinand, 1989, *Kartezjusz*, przeł. Stanisław Cichowicz, Warszawa: IW PAX.

Benedykt XVI, 2006, *Encyklika* Deus caritas est *Ojca Świętego [...] do biskupów, prezbiterów i diakonów, do osób konsekrowanych i wszystkich wiernych świeckich o miłości chrześcijańskiej*, Wrocław: TUM.

Crosby, John F., 2007, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, przeł. Beata Majczyna, Kraków: WAM.

Derrida, Jacques, 1993, *Falschgeld*. *Zeit geben I*, przeł. Andreas Knop, Michael Wetzel, München: Fink.

Derrida, Jacques, 1993[1], *Farmakon*, przeł. Krzysztof Matuszewski [w:] Jacques Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków: inter esse, ss. 43–69.

Derrida, Jacques, 1995, *Dissemination*, przeł. Hans-Dieter Gondek, Wien: Passagen-Verlag.

Derrida, Jacques, 2011, *O gramatologii*, przeł. Bogdan Banasiak, Łódź: Officyna.

Hartmann, Nicolai, 2010 *Miłość do najdalszych*, przeł. P. Korobczak, „Ruch filozoficzny" 4(LXVII), ss. 771–790.

Heidegger, Martin, 1976, *Gesamtausgabe*, B. 9; *Wegmarken*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin, 1977, *List o „humanizmie"*, przeł. Józef Tischner, [w:] Martin Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa: Czytelnik, ss. 76–127.

Heidegger, Martin, 1992, *Gesamtausgabe*, B. 19: *Platon: Sophistes*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Heidegger, Martin, 1994, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN.

Heidegger, Martin, 1999, *Czas i bycie*, przeł. Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 5–35.

Heidegger, Martin, 1999[1], *Protokół z seminarium na temat wykładu „Czas i bycie"*, przeł. Janusz Mizera, [w:] Martin Heidegger, *Ku rzeczy myślenia*, Warszawa: Fundacja Aletheia, ss. 37–76.

Heidegger, Martin, 2002, *Gesamtausgabe*, B. 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt a.M. : Klostermann.

Heidegger, Martin, 2006, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin, 2007, *Gesamtausgabe*, B. 14: *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt a. M.: Klostermann.

Hildebrand, Dietrich von, 1987, *Serce. Rozważania o uczuciowości ludzkiej i uczuciowości Boga-Człowieka*, przeł. J. Koźbiał, Poznań: W drodze.

Husserl, Edmund, 2008, *Idea fenomenologii*, przeł. Janusz Sidorek, Warszawa: PWN.

Kierkegaard, Søren, 1972, *Bojaźń i drżenie*, [w:] idem, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa: PWN.

Kostyszak, Maria, 2005, *Czas jako wzajemność między człowiekiem a światem*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria" 3(55), ss. 69–77.

Lévinas, Emmanuel, 1998, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. Małgorzata Kowalska, Warszawa: PWN.

Marion, Jean-Luc, 2007, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. Wojciech Starzyński, Warszawa: IFiS PAN.

Nietzsche, Friedrich, 1999, [KSA] *Kritische Studienausgabe*, B. 4.: *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter.

Nietzsche, Fryderyk, 1995, *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, przeł. Wacław Berent, Poznań: Zysk i S-ka.

Scheler, Max, 1921, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a.d.S.: Max Niemeyer.

Scheler, Max, 1988. *Stosunek wartości „dobry" i „zły" do pozostałych wartości i do dóbr*, przeł. Włodzimierz Galewicz, [w:] Max Scheler, *Z fenomenologii wartości*, Kraków 1988, ss. 60–67.

Tischner, Józef, 1976, *Emmanuel Lévinas*, [w:] Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków: Znak, 2011, ss. 185–200.

ABSTRACT

DONATIVE CHARACTER OF THE GOOD AND A QUESTION OF TRANSCENDENCE IN THE CONTEXT OF MARTIN HEIDEGGER'S THOUGHT

In my paper I try to reconsider the character of the good. I show the specific structure of the good as "not-to-own-to-give".

Furthermore I investigate a possibility of such structure in Friedrich Nietzsche's thought. On example of the bestowing virtue I show Nietzsche's structure of donation as "to-own-to-give". At the same time such structure of donation reveals problematic status of Nietzsche's paradigm of absolute immanence.

Then I show how transcendence as an „essence" of immanence constitutes Martin Heidegger's main concept. He is very close to the structure of "not-to-own-to-give", but the structure of "to-own-nothing" is still an ownership. It shows, anyway, that both Heidegger and Nietzsche have philosophized very close to the paradigm of the good.

Eventually I show in Heidegger's thought a possibility to go beyond his own paradigm that reveals possibility of the good as an infinite donation.

KEYWORDS: Nietzsche, Heidegger, the good, transcendence, immanence, gift

SŁOWA KLUCZOWE: Nietzsche, Heidegger, dobro, transcendencja, immanencja, dar