

Piotr Karpiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydział Filozoficzny

 <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

„Podmiot” jako fenomen? O tym, co przychodzi po podmiocie w fenomenologii donacji J.-L. Mariona

Niniejszy artykuł mógłby właściwie powstać jako egzegeza swojego własnego tytułu, w którym każde niemal słowo domaga się wyjaśnienia i uzasadnienia. Niektóre z tych rzeczy są techniczne i przyjdą łatwo – np. wytłumaczenie, dlaczego słowo „podmiot” pisane jest raz w cudzysłowie, a raz bez, i że prawdopodobnie chodzi o dwie zupełnie różne, kryjące się za tym zapisem rzeczywistości¹. Z innymi tak łatwo nie będzie, zwłaszcza z próbą opisaną rzeczywistości podmiotowej jako fenomenu – kryje się w niej bowiem zarówno intuicyjna wskazówka co do kierunku przemian, jakich doznała idea podmiotowości w myśli Jean-Luca Mariona, jak i pewne niebezpieczeństwo konfuzji co do jej adekwatnego rozumienia. W klasycznym ujęciu fenomenologicznym bowiem te dwie rzeczywistości występują naprzeciw siebie, fenomen jest wręcz zależny od podmiotu, który egzekwuje swoją wyższość i pierwotność poprzez akty konstytucyjne. Gdyby nie świadomość podmiotu, fenomen nie miałby „gdzie” się przejawiać. Czy użycie terminu „fenomen” w odniesieniu do podmiotu oznacza, że chcemy ująć ten ostatni na sposób obiektywny, przedmiotowy – co byłoby nonsensem, gdyż prowadziłoby do unicestwienia podmiotu – czy też, że chodzi raczej o pewną metaforę, wskazującą na transcendentalną destytucję podmiotu, jego pasywność i ukonstytuowanie *resp.* danie przez coś innego? Obierając drugi człon zarysowanej alternatywy, otwieramy rozległe pole badawcze, które jest tyleż krytyką dotychczasowych koncepcji podmiotu, co próbą nowego ujęcia tegoż, a co z takim dynamizmem i zapalem ukazał J.-L. Marion w swoim dziele, zwłaszcza w księdze V swojego fenomenologicznego opus *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*².

¹ Pisownia bez cudzysłowu oznacza podmiot w wersji klasycznej, najczęściej Ja transcendentalne; w każdym razie jakiegokolwiek przed-Marionowskie ujęcie podmiotu. W cudzysłowie zapisujemy zaś Marionowskie określenie „podmiotu”, które jednak podmiotem nie jest, lecz tym, co przychodzi po podmiocie, postpodmiotem.

² J.-L. Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.

Naszą prezentację Marionowskiej koncepcji „podmiotu” rozpoczniemy od jego krytyki dotychczasowych ujęć, która sprowadza się do wykazania aporii zarówno Ja transcendentalnego, jak i Ja empirycznego. Następnie pokażemy nową wersję podmiotowości, która jest skutkiem przyjętej przez Mariona fenomenologii donacji – „podmiot” będzie jawił się zrazu jako atrybutariusz, by następnie w spotkaniu z fenomenami przesyconymi przyjąć postać „oddanego” (*l’adonné*). Choć już odąd używanie słowa „podmiot” właściwie nie ma sensu. Należałoby mówić o czymś „po podmiocie”, co wyłania się z samej donacji fenomenu, zwłaszcza przesyconego. Oprócz omówienia licznych figur, za pomocą których Marion opisuje ten „post-podmiot” (zagadnięty, zaniepokojony, oddany, wezwany, zaniepokojony, ojciec, syn, itp.) zapytamy także o skutki tak pojętej „krytyki” podmiotowości dla samej fenomenologii. Nasze rozważania warto poprzedzić jednak ogólnym usytuowaniem problematyki podmiotowości w ramach fenomenologii.

Podmiot w fenomenologii – fenomenologia wobec podmiotu

Próbując wydobyć i przybliżyć Marionowskie ujęcie podmiotowości, należy mieć na uwadze, w jak zaawansowanym punkcie historii tej idei się znajdujemy. A że jest to historia długa i skomplikowana, pokazały już prace V. Descombesa³, A. de Libera⁴, Ch. Taylora⁵, czy M. Heideggera⁶. Zrywają one na ogół z potocznym przeświadczeniem o kartezjańskim początku idei podmiotowości – raczej sięga ona późnego antyku (Platon, św. Augustyn), biegnie przez myśl średniowieczną (m.in. św. Tomasz), a samo formułowanie się tego, co nazywamy podmiotem, jest efektem wielu skomplikowanych przesunięć ideowych, by eksplodować w kartezjańskim utożsamieniu podmiotu z Ja myślącym i dalej się rozwijać. Nie miejsce tu na szkicowe choćby zarysowanie historii podmiotu – w jej ramach chcemy jedynie zauważyć, że pojmowanie podmiotu w ramach ruchu fenomenologicznego jest równie bogate i niejednorodne, a sam J.-L. Marion sytuuje się raczej w jej „górnym biegu”, gdzie podstawowe zasady fenomenologiczne uległy tak dalekiemu przekształceniu, że wyłoniło się z nich zupełnie nowe ujęcie podmiotu. Koncepcja podmiotu Mariona nie jest też przedsięwzięciem autonomicznym, jakimś celem samym w sobie, do którego autor by dążył. Nawet jeśli wspomniana księga V jest ostatnią w *Będąc danym*, to z pewnością nie jest to kulminacja dzieła. Raczej zebranie i wyciągnięcie wszystkich konsekwencji z wcześniej opisanych zasad fenomenologii donacji, wśród których koncepcja podmiotowości zajmuje miejsce poczesne. „Podmiot” jawi się bardziej jako rezultat fenomenologii donacji, niż jej przyczyna⁷.

³ V. Descombes, *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d’agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.

⁴ A. de Libera, *Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.

⁵ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1–2, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999.

⁷ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 303.

Fenomenologia francuska radykalnie sprzeciwiła się klasycznej koncepcji podmiotu jako konstytuującego, zarówno siebie samego, jak i świat zewnętrzny. Przede wszystkim podmiot nie konstytuuje samego siebie, gdyż nie istnieje sam z siebie i przez siebie – podmiot jest raczej obdarowany, zagadnięty, pobudzony, a nawet zraniony. Słowem, zależy od czegoś innego i nie jest źródłową instancją, jak to twierdził Husserl. W podmiocie, który w ujęciach klasycznych był spontaniczny, samorzutny i aktywny, odkrywamy raczej pewną pasywność, która nie jest prostym przeciwieństwem aktywności, lecz zostaje określona jako arcy-pasywność⁸. To właśnie takie rozumienie podmiotowości wystąpiło załóżkowo już u św. Augustyna⁹, do czego wracają filozofowie współcześni, jak M. Henry, J.-L. Chrétien czy J.-L. Marion. Autorzy ci nie pojmują podmiotu jako czystej świadomości, lecz jako arcy-pasywność donacji.

Jak doszło do tego zwrotu? M. Henry i J.-L. Marion poddali rewizji fundamentalne zasady fenomenologii Husserla¹⁰. Ich zdaniem zasada „z powrotem do rzeczy samych”¹¹ jest niewystarczająca, gdyż bezpośredniość rzeczy nie jest dana bez redukcji. Natomiast Husserl i Heidegger, stosując redukcję, zatrzymali się niejako w połowie drogi. Husserl redukował fenomeny do przedmiotów, zaś Heidegger do bycia bytu. Tymczasem zdaniem Mariona redukcja powinna iść dalej, aż do odkrycia najbardziej ekstremalnej postaci fenomenalności, obejmującej wszystko, a więc zarówno fenomeny zjawiskowe, jak i niezjawiskowe. Tą instancją jest donacja. Nawet nie to, co dane, lecz sam proces dawania. Dlatego też dla Mariona naczelną zasadą fenomenologii brzmi: „ile redukcji, tyle donacji”¹². Donacja jest uprzednia wobec wszystkiego, zarówno sfery przedmiotowej, jak i podmiotowej. To ona jest prawdziwą źródłowością. Fenomen zaś ujęty w ramach donacji, a nie konstytucji, staje się fenomenem nieuwarunkowanym, wolnym, niezależnym, przychodzi i jawi się sam z siebie, prezentuje się taki, jakim jest, jest po prostu dany.

W trakcie odchodzenia od konstytuującego charakteru podmiotu pojawiają się we współczesnej fenomenologii francuskiej takie jego ujęcia, jak cielesność, samodoznanie, intencjonalność nieprzedmiotowa, obdarowany, zagadnięty czy *ego amans*. Fenomenologiczna problematyka podmiotowości nie zasklepia się w tradycyjnych kartezyjsko-kantowskich ujęciach epistemologicznych, lecz otwiera podmiot także

⁸ Podmiot w fenomenologii Mariona przekracza klasyczną alternatywę „aktywny–pasywny” jako charakterystyczną dla nastawienia naturalnego. Szerzej na ten temat: J.-L. Marion, *La rigueur des choses. Entretien avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012, s. 141–142.

⁹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości*, dz. cyt., s. 264.

¹⁰ M. Henry, *Cztery zasady fenomenologii*, w: M. Henry, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 112–144. J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 11–16.

¹¹ Formuła ta pojawia się u Husserla dwukrotnie: w § 19 *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (księga I; tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975) oraz w pracy *Filozofia jako nauka ścisła* (tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992, s. 30) – za każdym razem w kontekście krytyki empiryzmu.

¹² J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 16.

na sferę fenomenalności estetycznej, etycznej, a nawet religijnej¹³. Ujęcie Mariona wpisuje się w ten zwrot w fenomenologii francuskiej – fenomen jest pierwszy i wolny, nie zależy od podmiotu; to raczej „podmiot” otrzymuje siebie wraz z fenomenem. A skoro „podmiot” zależy od tego, co otrzymane, to sam zyskuje status fenomenu. Podmiot klasyczny jako Ja transcendentalne zostaje zawieszony, a w jego miejsce wchodzi obdarowany (*l'adonné*), który nie jest warunkiem fenomenu, lecz przychodzi niejako „po fenomenie”. Dla Mariona Ja pełni funkcję źródłową, ale tylko jako „jestem dotknięty” (*je suis affecté*), a nie jako kartezjańskie „ja myślę”. Dopiero taki „podmiot” może pełnić funkcję źródłową, gdyż pozwala, by fenomen zjawiał się sam z siebie, taki, jaki jest, na własnych warunkach, według siebie, jako coś „do otrzymania”. Spełnia się przy tym zasadniczy postulat fenomenologii Mariona, sformułowany zresztą już w słynnym §7 *Bycia i czasu* Heideggera, by uwolnić fenomen od konstytuującego prestiżu podmiotu i by mówił sam z siebie, poczynając od siebie, na własnych zasadach, jako „coś do otrzymania”¹⁴. W tym świetle jasne staje się dla nas, że dotychczasowe koncepcje podmiotu są dla Mariona nie do utrzymania.

Krytyka Ja transcendentalnego

O Ja transcendentalnym możemy mówić zarówno w odniesieniu do *ego cogito* Kartezjusza, jak i podmiotu opisanego w *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Obydwa ujęcia Marion uważa za metafizyczne i wysuwa w ich kierunku dwa zarzuty. Po pierwsze Ja transcendentalne nie jest w stanie oddać własnych, indywidualnych cech, a więc nie ma charakteru indywidualnego, nie jest zdolne do żadnej własnej tożsamości. Jak to widać u Kanta, podmiot transcendentalny jest zasadą jedności, wielopoziomową syntezą tego, co poznane, ale jest to jedność pusta, pozbawiona jakiegokolwiek właściwości. Ja zyskuje charakter transcendentalny, ale za cenę braku jakości i uraty własnej tożsamości. O podmiocie takim nie można powiedzieć nic, nie powinien więc on mówić o sobie Ja, a skoro mówi Ja, to jednak nie wypełnia tej funkcji, gdyż nie jest zdolny do jakiegokolwiek indywiduacji. „Ja myślę”, obiektywizując fenomen, usuwa jego sobość (*le soi*), jednocześnie usuwając także własną sobość. Widząc ten dylemat, Marion pyta: „jeśli ‘ja myślę’ jako transcendentalne nie pozwala, więcej, uniemożliwia indywiduację ‘ja’, czy należy zrzec się rozumienia podmiotowości aż po jej nieredukowalną indywiduację, czy też zrezygnować z indywidualności ‘ja’ na podstawie transcendentalnej figury ‘ja myślę?’”¹⁵. Francuski fenomenolog wybiera drugą opcję, czyli rozumienie podmiotu nie jako myślącego (*resp.* myślącego się), ale

¹³ Szerzej na ten temat pisałem w tekście *Fenomenologiczna krytyka podmiotu*, w: A. Kobyliński, A. Waleszczyński (red.), *Etyka obowiązku i wartości. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, s. 219–244.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 52.

¹⁵ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 304.

zgodnie z bardziej pierwotnym od „ja myślę” określeniem, by dojść do ostatecznej indywidualności jakiejś sobości (*le soi*).

Po drugie, podmiot transcendentálny nie może uwolnić się od solipsyzmu. Wynika to z faktu, że jakiegokolwiek przedstawienie jest przedstawieniem siebie, jakiegokolwiek myślenie jest zarazem myśleniem siebie. Można nawet powiedzieć, że istota i istnienie są czymś tożsamym, co dawałoby podmiotowi złudzenie bycia *causa sui*. Marion nie podejmuje formalnej dyskusji z solipsyzmem, ale wskazuje na jego skutki dla rozumienia podmiotu, z których najważniejszy jest ten, że podmiot w rozumieniu transcendentálnym nie może zdać sprawy z własnej skończoności. Jeszcze Kant ograniczał podmiot poprzez ściśle powiązanie poznania ze zmysłowością, ale już Husserl, mimo brania transcendencji w nawias, „nie przestaje pozwalać odrywać swego Ja transcendentálnego w stronę uniwersalnej nieograniczoności i jedyności, ponieważ zawsze utrzymuje prymat aktywności nad pasywnością i intencjonalnego domniemania nad naocznościowym wypełnieniem”¹⁶. Krótko mówiąc, od Kartezjusza poprzez Kanta i Husserla trwa nadmierne uprzywilejowywanie podmiotu, które doprowadza do zignorowania jego zasadniczego rysu – własnej skończoności. W związku z tym ponownie pojawia się dylemat: albo dopuścić nieskończoność podmiotu, by utrzymać jego cechy transcendentálne, albo potraktować podmiot inaczej, niż „ja myślę”, by oddać jego skończoność i tym samym utworzyć drogę do atrybutariusza, obdarowanego. Nie trzeba dodawać, że Marion pójdzie drugą drogą. Co ważne, jego celem jest nie tylko uniesprzecznienie podmiotu, ale taka jego koncepcja, która otworzy drogą dla miłości. Miłość tymczasem daje się sama, w sposób nieuwarunkowany, jest więc najbardziej wolnym fenomenem, którego żaden podmiot nie może wytworzyć. Ja transcendentálne nie tylko jest nośnikiem różnych aporii – zwłaszcza braku indywidualności i solipsyzmu – ale też nie nadaje się na *ego amans*. Ja transcendentálne okazuje się więc jakościowo puste, jest czystą formą i zasadą jedności danych, nie ma żadnej tożsamości, a jako myślenie biegnie nieuchronnie w stronę czegoś nieskończonego. Warto się zastanowić, czy nie pozbawić go własności transcendentálnych i ująć jako Ja empiryczne.

Krytyka Ja empirycznego

W filozofii podmiotu odróżnia się Ja czyste, czyli transcendentálne (zarówno w formie *cogito* refleksyjnego, jak i przedrefleksyjnego) i Ja empiryczne. Czysty podmiot pojawia się wówczas, gdy wychwycimy jedynie czystą świadomość w każdorazowym akcie *cogito*. W przeciwnym wypadku mamy do czynienia z Ja empirycznym, które włączone jest w zależności świata empirycznego. Jest to po prostu jednostka posiadająca własności zarówno fizyczne (cielesne), jak i psychiczne. Ja transcendentálne jest wyłącznie podmiotem, *subiectum*, podłożem wszelkiego myślenia, o którym, jak to widzieliśmy wyżej, można powiedzieć tylko, że jest. Ja empiryczne

¹⁶ Tamże, s. 305.

natomiast jest obiektem, czymś zastanym, rzeczywistym, psychologicznym, co można pozytywnie badać¹⁷.

Jednakże ujmowanie podmiotu jako Ja empirycznego prowadzi zdaniem Marion do nowych aporii. Po pierwsze, empiryczność Ja pochodzi z faktu, że pierwszy akt „ja myślę” jest syntezą tego, co różne, pojawia się wraz z naocznością, z intuicją, a nawet po niej. Akt myślenia nie tylko towarzyszy naoczności, ale wręcz od niej zależy. Myśl ta obecna była u Kanta, a sformalizował ją Husserl, który twierdził także, że źródłowość nie należy do Ja transcendentalnego w intencjonalności czy konstytucji, lecz do zawsze nowej impresji czasowej¹⁸. Tylko impresja źródłowa żywego czasu jest pierwsza, a nie apercpcja jedności syntetycznej¹⁹. Mamy zatem do czynienia z pewnym przesunięciem tego, co pierwsze i źródłowe – z „ja myślę” do „jestem pobudzony”. To intuicja czasu pobudza naszą świadomość i w ten sposób otwiera ją na następne impresje. Pierwotna zaś impresja czasu przychodzi jedynie i tylko dlatego, że się daje. Może ona zaistnieć w fenomenalności tylko, kiedy jej donacja będzie przyjęta jako jedyne źródłowe wydarzenie. Zmienia się zatem koncepcja i rola podmiotu. Nie jest on już Ja syntetyzującym i myślącym, ale wpierw kimś, kto otrzymuje, jest pobudzony, zaafektowany, obdarowany. Ta receptywność jest jedynym *a priori*, które odpowiada donacji czasowości. Pierwsza aporia Ja empirycznego pokazuje zatem przesunięcie podmiotu z mianownika (*le nominatif*) do celownika (*le datif*) – jest on kimś biernym, kto przychodzi „po podmiocie”²⁰.

Druga zaś aporia wiąże się z podwojeniem podmiotu na Ja transcendentalne i Ja empiryczne. Oznacza ono w tym wypadku, że to, co się daje, czyli Ja empiryczne, nie ma żadnej właściwości źródłowej, transcendentalnej, zaś Ja transcendentalne, które taką właściwość teoretycznie ma, nie może nigdy się dać. Wszystko to ukazuje deficyt donacji, przekreślając ją jako fundamentalną zasadę fenomenologii, ale też, co dla nas ważniejsze, sam podmiot wymyka się donacji. Nie jest on tym, co dane, lecz warunkiem możliwości poznania, a więc kwestionuje donację i czyni ją czymś drugorzędnym. Tak zidentyfikowana aporia podmiotu łączy się ściśle z wymienionymi wyżej. Brak indywiduacji i właściwości podmiotu oraz jego solipsyzm także bowiem wskazują na deficyty donacji. Prowadzi to Mariona do wniosku, że nakreślone cztery aporie podmiotu łączą się w jednej aporii fenomenologicznej: „Dyskwalifikujące ‘podmiot’ formalne aporie pokrywają się dokładnie z jego fenomenologicznymi niedoborami względem donacji i będącego danym”²¹.

¹⁷ J. Trzópek, *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 33.

¹⁸ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989, s. 44.

¹⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 306.

²⁰ Tamże, s. 307.

²¹ Tamże, s. 308.

Atrybutariusz, czyli krok wstecz poza podmiotowość podmiotu

Na czym polega ów fenomenologiczny niedobór podmiotu? Na tym, że jego sposób jawienia się jest zdeterminowany przez obiektywność, a mówiąc nieco w uproszczeniu, podmiot jest traktowany na sposób przedmiotu. Ja myślące skupia się na przedmiocie, który się prezentuje, a myśląc, ów przedmiot myśli sam siebie. Kiedy więc podmiot chce skupić się na sobie, wówczas ma do dyspozycji fenomenalność przedmiotową, najbardziej zresztą ubogą. Podmiot zatem nie może pojawić się inaczej, jak tylko w horyzoncie przedmiotowym. Ja staje się przedmiotem, nawet jeśli nie cały czas, to na pewno w momencie „zjawiania się”, pomyślenia o sobie. Fenomenalność przedmiotowa jest absolutnie niezdolna do tego, by podmiot mógł się naprawdę zjawić.

Ten niedostatek podmiotu u Kanta i Husserla pierwszy dostrzegł Heidegger, według którego sposób bycia Ja jest radykalnie różny od przedmiotu, i wyróżnił trzy sposoby bycia bytu: przedmioty, narzędzia i byt ludzki, podmiotowy. By ten ostatni odróżnić od przedmiotu, nazywa go *Dasein*²². Heidegger porzuca rozumienie podmiotu jako *ego cogito*, gdyż to ono stanowiło największą pułapkę dla Husserla. Jego zdaniem myśleć po kartezjańsku to nie ciągle ustanawiać prymat Ja, jak to robili Hegel, Schelling, Husserl, nie wywracać go jak Nietzsche, ale całkowicie go zniszczyć, aby ujawniło się nie samo Ja, lecz sposób bycia Ja, różny od bytów wewnątrzświatowych. Zniszczenie zaś *ego* nie polega na zniesieniu ontycznym, lecz na uwolnieniu jego statusu ontologicznego, co otwiera drogę do *Dasein*. Czy udało się Heideggerowi ten projekt zrealizować? Czy rzeczywiście w jego filozofii doszło do przekroczenia podmiotu w ujęciu Kartezjusza, Kanta i Husserla? *Dasein* jest podmiotem bez jakiegokolwiek przedmiotowości. Nie przeciwstawia się ono już przedmiotowi, jego celem nie jest uprzedmiotowienie czegokolwiek, w tym samego siebie, jest byciem, które egzystuje swoim własnym byciem i któremu chodzi o swoje bycie. Intencjonalność *Dasein* również nie ma na celu namierzenia przedmiotu, lecz otwarcie świata. Nie konstytuuje ona przedmiotów, lecz daje jedynie poznać, kiedy byt-w-świecie pobudza tego, kto przyjmuje co najwyżej rolę widza. Jednakże *Dasein* w jego byciu chodzi o własne bycie. Chodzi mu także o bycie innych bytów, ale tylko kiedy ma to związek z własnym byciem. Marion stwierdza, że *Dasein* Heideggera nie jest w stanie dojść do bycia własnego i bycia innych bytów bez wejścia do gry we własnej osobie. Może ono dojść do bycia, jedynie ryzykując własną ekspozycję bez reszty, tak jak się wystawia śmierci. To *Sein-zum-Tode* nadaje *Dasein* indywidualność i podmiotowość, której brakowało Ja myślącemu. Ale mimo to nie można go uznać za podmiot całkiem wolny od aporii, a już nie jako ten, który czyniłby zadość donacji. Sposób bycia *Dasein* determinują bowiem trzy fenomeny: trwoga, wezwanie sumienia i bycie ku śmierci, które czynią z niego ekstazę otwartą na nicość. *Dasein* odkrywa się zatem jako tożsamość wydrążona z sobości i popada na nowo w solipsyzm, tym razem już nie ontyczny, ani ontiko-epistemiczny, lecz solipsyzm ontologiczny. Wraz z *Dasein* powraca

²² M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 19. W polskim przekładzie „jestestwo”.

metafizyczny podmiot transcendentálny. Heideggerowi nie udało się zatem przekroczyć aporii podmiotu. Nie jest to możliwe, jak długo będzie się rozpoczynać od *ego*, podmiotu czy *Dasein*, zakładanego jako zasada. Potrzebne jest radykalne odwrócenie, w którym terminy mianownikowe (kto?; podmiot silny) zastąpi się terminami celownikowi (komu?) i zobaczymy podmiot jako atrybutariusza, któremu przydarza się fenomen, który ukazuje się, dając się. Otrzymując to, co się daje, atrybutariusz otrzymuje w tym także samego siebie. Tylko atrybutariusz obdarowany indywidualizuje się przez faktyczność, zrywa z solipsyzmem przez inność tego, co jest dane, przekracza spontaniczność „ja myślę” przez receptywność „jestem pobudzony”, a otrzymując w tym, co dane, siebie samego, uwalnia się zarówno od subsystemy przedmiotu, jak i od subiektywności podmiotu. W ten sposób wyłoni się „podmiot” wolny od podmiotowości. Sama zaś podmiotowość zostanie przekroczona.

L'adonné: „podmiot” obdarowany, wezwany, oddany

Fenomenologia w ujęciu autorów francuskich nie jest nauką o fenomenach, jak się często uważa, ale nauką o samym zjawianiu się, o przychodzeniu w kondycję fenomenu²³. Fenomen zaś nie tyle się zjawia, co się daje – donacja jest jeszcze głębszą postacią redukcji, gdyż pozwala uchwycić także fenomeny niezjawiskowe, takie jak fenomen etyczny czy religijny. Fenomen, który się daje, nie czyni tego przez pojęcia, miary, taki czy inny porządek, nie należy go uprzedmiotawiać, lecz pozwolić mu dawać siebie samego. Takiego fenomenu nie są w stanie uchwycić *ego cogito*, Ja transcendentalne czy *Dasein*. Zdolny zaś do tego jest tylko podmiot odczuwający, pobudzalny, przyjmujący to, co się w taki czy inny sposób manifestuje. Jak pisze Marion: „Atrybutariusz, jedyny stawiający się w sytuacji czucia i odczuwania, doświadcza samej cielesności fenomenu w stanie manifestacji”²⁴. Z tego tekstu wynika, że atrybutariusz nie tylko przyjmuje to, co się daje, ale też pozwala temu, co się daje, pokazać się, zmanifestować jako dane. Podmiot taki nawet nie próbuje zrozumieć manifestacji, gdyż „fenomenalności nie daje się pojąć, ją się otrzymuje”²⁵. Mamy zatem do czynienia z transformacją donacji w manifestację za sprawą atrybutariusza.

Ta receptywność atrybutariusza pozwala mówić o dwóch jego cechach. Z jednej strony działa on jak filtr albo pryzmat, umożliwiając wyłonienie się pierwszej widzialności, której nie wytwarza, lecz się jej poddaje. Nie da się tu jednoznacznie określić go jako pasywnego lub aktywnego. Cała jego działalność jest odpowiedzią na wezwanie tego, co przychodzi – jest więc aktywno-pasywny. Odpowiedź ta umożliwia wejście temu, co się daje w świat, nadaje mu formę, czyni go widzialnym. Z drugiej strony atrybutariusz „bierze się” z tego, czemu nadaje formę przez swój

²³ Por. M. Henry, *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012, s. 60.

²⁴ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 316.

²⁵ Tamże, s. 317.

pryzmat, nie poprzedza on fenomenu, lecz z niego wynika. Można powiedzieć, że odpowiada on tym, co widać, co się manifestuje, ponieważ odpowiada na to, co się daje, a czego być może nie widać. Narodziny takiego podmiotu są skutkiem redukcji do donacji. Jak powie Marion w wywiadzie-rzecz: „Kiedy redukcja idzie dalej, niż przedmiotowość czy bytowość, aż do tego, co dane, trzeba, by i sama podmiotowość zmieniła swój status, aby otrzymywała samą siebie z tego, co otrzymuje. Proponuję nazywać ją obdarowanym (*l'adonné*)”²⁶.

Tak więc w fenomenologii francuskiej to nie *Dasein* jest sukcesorem podmiotu klasycznego, lecz *l'adonné*, który odpowiada na wezwanie fenomenu. Czym jednak jest to wezwanie? Nie oznacza ono nic innego, jak odwrócenie intencjonalności. Apel charakteryzuje szczególnie grupę fenomenów, które Marion nazwie przesyconymi lub paradoksami, a w których występuje nadwyżka naoczności (intuicji) nad znaczeniem (pojęciem). Jak pisze: „widzialność jawienia się wyłania się odtąd pod prąd względem intencji – zgodnie z paradoksem, kontrjawieniem, widzialnością przeciwną wobec ujmowania. I faktycznie każdy typ fenomenu przesyconego (albo paradoksu) odwraca intencjonalność, a zatem czyni możliwym czy nawet nieuchronnym wezwanie”²⁷. *L'adonné* zostaje zatem ustanowiony fenomenologicznie przez wezwanie, co dokonuje się według czterech rysów jego własnej manifestacji: powołania (*convocation*), zaskoczenia (*surprise*), interlokucji czyli zagadnięcia (*interlocution*) oraz faktyczności (*facticité*).

(1) Pierwsze jest powołanie. Zagadnięty doświadcza silnego wezwania płynącego skądinąd. Musi on zrezygnować z pokusy samostanowienia i samosprawiania. Silne Ja zamienia się w „mnie” (z mianownika w celownik). Przystają obowiązywać kategorie metafizyczne, gdyż to nie byt lub substancja są warunkiem relacji, lecz to relacja poprzedza indywidualność. Stąd paradoks: *l'adonné* identyfikuje siebie przez powołanie, ale nie jest ani autorem, ani źródłem swojej identyfikacji, która mu się nieustannie wymyka. Otrzymuje on siebie z tego, o czym nie myśli „jasno i wyraźnie”, nie jest „ja myślę”, lecz pomimo braku w nim „ja (siebie) myślę”. (2) Skutkiem powołania jest „zakłopotanie wezwaniem”, niespodzianka. Uznaje on się za owdądnętego i zdominowanego przez jej przemożny wpływ. Wezwanie przejmuje *l'adonné*, sprawia jego zastygnięcie, stawia go na straży, w dyspozycyjności wobec czegoś, co ma nadejść. Zagadnięty przestaje dominować, nie ma właściwie żadnej sprawczości, to on jest zdominowany przez nieznaną apel, a więc przestaje pojmować na sposób uprzedmiotowiający, konstytuować, jest zaprzeczeniem intencjonalności. (3) Interlokucja to nie dialog równorzędnych stron, lecz sytuacja nierówności. Do wezwanego zostało skierowane „słowo”, a więc czuje się on zakłopotany, zaskoczony, a nawet zaatakowany. W tej sytuacji nie może on już rozumieć siebie mianownikowo (jak u Husserla) ani w formie biernika (jak u Lévinasa) czy dopełniacza (jak u Heideggera), lecz tylko w celowniku, gdyż otrzymuje się on w wezwaniu, które do

²⁶ Tenże, *Rigoeur des choses*, dz. cyt., s. 142.

²⁷ Tenże, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 321.

niego zostało skierowane²⁸. To wezwanie zaś otwiera go na inność nieznaną i nieokreśloną, wyrywającą go z solipsyzmu. (4) Wreszcie zagadnięty znosi ów apel jako fakt zawsze dany, a więc przeżywa w nim swoją faktyczność, czyli indywidualność. Jak pisze Marion: „wezwanie daje mi mnie i jako mnie, krótko mówiąc, indywidualizuje mnie, ponieważ oddziela mnie od wszelkiej własności i jej posiadania, dając mi ją i pozwalając przewidywać jej otrzymanie przeze mnie i jako mnie”²⁹. Wezwania nie da się odwołać. Podobną myśl rozwija J.-L. Chrétien, według którego otrzymujemy siebie ze słowa, które nas poprzedza³⁰. W terminologii zaś Mariona powiemy, że *l'adonné* to przesycenie samej podmiotowości.

Powyższy opis podmiotu jako *l'adonné*, powiedzielibyśmy postpodmiotu, tego, co po podmiocie, jest zdaniem Mariona zbyt formalny. Trzeba poszukać jeszcze punktu, w którym to, co wzywa, czyli jest dane, zbiega się z wezwanym i poprzez niego się manifestuje. Tym punktem spójnienia jest odpowiedź na wezwanie. Chrétien napisał o tym tekst *L'appel et la réponse* („Wezwanie i odpowiedź”). Marion jednakże nie chce mówić o odpowiedzi (*réponse*) i w to miejsce używa zaczerpniętego z liturgii pojęcia „respons” (*répons*), a więc odnoszącego się do rodzaju pieśni, wielokrotnych powtórzeń, dialogu między kantorem a chórem. Jak pisze: „Taką odpowiedź, która otwiera widzialność i oddaje słowo wezwaniu, które fenomenalizuje, zamiast dania mu riposty i pozbawienia go rangi, nazwiemy responsem”³¹. Z tego wynika, że respons to nie zwykła odpowiedź (riposta!, replika!), ale raczej świadectwo, że słowo wezwania znalazło posłuch, zostało przyjęte, może w nim osiąść i zacząć się fenomenalizować.

Nie znaczy to jednak, że fenomenologicznie rzecz biorąc, wezwanie poprzedza respons, gdyż wezwanie ujawnia się dopiero w nim. By to unaocznic, Marion analizuje obraz Caravaggia *Powołanie św. Mateusza*. Nawiasem mówiąc, obraz ten streszcza całą trudność fenomenologii – pokazać coś, co jest niewidzialne. Na obrazie widzimy Mateusza celnika przy stole wraz z czterema mężczyznami, którzy liczą pieniądze. Z boku zaś obecny jest Jezus wraz z mężczyzną, być może św. Piotrem. Linia światła biegnąca po przekątnej od okna staje się linią skrzyżowania spojrzeń i gestów Jezusa i Mateusza. Jezus wyciąga rękę wskazując w stronę Mateusza, który jako jedyny unosi głowę znad stołu, odwraca się od pieniędzy i powtarza podobny gest, wskazując ręką na siebie. Jak dotąd widzimy tylko gesty, nie widzimy żadnego wezwania. Wystarczy jednak dobrze popatrzeć (Marionowska anamorfoza), by zauważyć, że gest Jezusa nie jest skierowany do wszystkich, lecz do jednej tylko postaci. Mateusz widzi w geście Jezusa swoje własne powołanie. Co więcej, owo powołanie celnika (wezwanie, apel) uwidocznia się nie w geście Jezusa, ale w powtórzonym geście Mateusza: „Wtedy – oto moment decydujący – wzięty w skrzyżowaniu spojrzeń Mateusz, szkicuje swoją lewą ręką gest wskazujący samego siebie w odpowiedzi na wezwanie, które nie może

²⁸ Przypadki nie są tylko formami gramatycznymi rzeczownika, ale mają ściśle zastosowanie fenomenologiczne. Pozwalają one na pokazanie odwrócenia statusu podmiotu w świetle fenomenologii donacji radykalnej.

²⁹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 324.

³⁰ J.-L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris 1992, s. 99.

³¹ J.-L. Marion, *Będąc danym*, dz. cyt., s. 347.

zostać ani wypowiedziane, ani usłyszane. I zapytuje, a zarazem ogłasza: Czy chodzi o mnie?”³². Oto, zdaniem Mariona, powołanie (wezwanie) nie zostało uwidocznione poprzez widzialny sygnał, lecz bierze ono swoją fenomenalność z samej odpowiedzi. Caravaggio wypełnił tym samym najwyższe zadanie malarstwa i sztuki, jakim jest pokazać niewidzialne. Na jego obrazie widać, że wezwanie daje się fenomenologicznie, tylko manifestując się w odpowiedzi. Respons chronologicznie przychodzi po wezwaniu, ale pokazuje je pierwsze.

Podsumowanie i dyskusja

W myśli Mariona z całą pewnością mamy do czynienia z destytucją podmiotu metafizycznego. Fenomenologia donacji wpisuje się o wiele bardziej w Heideggerowski postulat, by umożliwić samemu fenomenowi mówienie, czyli *de facto* samemu nastawić się na przyjmowanie *resp.*, słuchanie go, niż w Husserlowski program intencjonalnej i transcendentnej świadomości oraz konstytucji sensów przedmiotowych. Ja przestaje być centrum, które przesuwają się na dający się fenomen. Ten ostatni, oprócz dawania różnych danych, daje „podmiotowi” także jego samego. Sama idea podmiotowości pobudza się w tym projekcie, poczynając od fenomenologicznej zaczepki, zaniepokojenia, zagadnięcia, które jest efektem wtargnięcia fenomenu w przestrzeń świadomości. Tej ostatniej nie da się już opisywać jako Ja transcendentnego, a tym, co przychodzi „po podmiocie”, jest *l’adonné*, który odpowiadając na wezwanie, nadaje mu sens i odkrywa siebie jako przezeń ukonstytuowanego. Teza Mariona jest na tyle silna i tak wyrazista wobec dotychczasowych ujęć, że domaga się w ramach dyskusji zadania przynajmniej dwóch pytań.

Pierwsze pytanie dotyczy konstytucji, czy lepiej, genezy tej nowej formy „podmiotowości”. Czy „podmiot” jako wezwany/oddany jest ukształtowany w sposób aktywny czy pasywny? I w efekcie jaki ma charakter? Na pierwszy rzut oka widzimy u Mariona pasywną konstytucję „podmiotu”. *L’adonné* nie ma żadnych kompetencji konstytuujących, pełni jedynie funkcję przyzmatu lub ekranu, na którym pojawiają się zarówno wezwanie, jak i respons. Płynące z donacji paradoksów wezwanie jest wprawdzie anonimowe, ale jest ono jedyną aktywną instancją, która dając, daje „podmiotowi” także jego samego. *L’adonné*, oprócz wielu innych danych, otrzymuje w donacji także siebie samego. I wydaje się, że na płaszczyźnie fenomenologicznej sprawa jest jasna – „podmiot” niczego nie tworzy, lecz sam pozostaje ukonstytuowany przez przychodzący dar. Nie tylko biernie siebie przyjmuje, ale jego forma gramatyczna przesuwają się z mianownika (Ja; silna podmiotowość) już nawet nie na biernik, lecz na celownik: otrzymuję siebie z wezwania, które mnie daje mnie samemu, zanim cokolwiek innego da mnie. Problem jednak komplikuje się, jeśli dostrzeżemy, że na strukturę fenomenologiczną nałożona zostaje u Mariona także pewna struktura moralna albo przynajmniej wolitywna. O ile *l’adonné* otrzymuje się z wezwania, to jednak ma je przekształcić w respons, w odpowiedź, i w ten sposób

³² Tamże, s. 342.

pozwolić na jego fenomenalizację. Innymi słowy, nie nastąpi zjawienie się fenomenu, jeśli *l'adonné* nie da odpowiedzi. Być może tu widzimy pewne „zakrzywienie czasoprzestrzeni” koncepcji Mariona i „podmiot” jedynie sprytnie ukrył swoje aktywne i konstytuujące prerogatywy, niż został ich definitywnie pozbawiony? Są oczywiście fenomeny, które nie zależą od woli „podmiotu”, jednak Marion podkreśla, że jak chodzi o fenomeny przesycone, a te u niego odgrywają najważniejszą rolę, to w całości zależą od „podmiotu”. Widzimy zatem, że status „podmiotu” wyrażony w kategoriach aktywny/pasywny nie jest u Mariona do końca jasny. Nie jest to z całą pewnością podmiot metafizyczny, ale pewna aktywność oddanego w samokonstytuowaniu się jako podmiotowości też jest widoczna.

Drugie pytanie dotyczy odrzucenia podmiotu metafizycznego – mianowicie, na jakiej zasadzie Marion tego dokonuje. Widzieliśmy wprawdzie wewnętrzne sprzeczności zarówno Ja transcendentalnego, jak i Ja empirycznego. Jednakże z odrzucaniem *resp.* przewyciężaniem każdego pojęcia metafizycznego należy uważać, by nie było ono zbyt arbitralne i by koniec końców nie zamieniło się w swoje przeciwieństwo. Przykładu dostarcza Heidegger ze swoim hasłem końca względnie przewyciężenia metafizyki³³. Wiele wysiłku włożył on w pokazanie, by tego przedsięwzięcia nie rozumieć negatywnie, a nawet profetycznie³⁴. Każde ogłaszanie końca metafizyki jest zabiegiem po prostu metafizycznym i staje się swoim zaprzeczeniem. Czy nie grozi podobne niebezpieczeństwo Marionowi, kiedy ogłasza kres podmiotu metafizycznego? Na to pytanie jednak należy odpowiedzieć zdecydowanie negatywnie. Byłoby tak, gdyby koncepcja oddanego warunkowała w jakiś sposób jego projekt fenomenologiczny. Tymczasem fenomenologia donacji Mariona nie jest prostym hasłem odrzucenia „podmiotu silnego” – zabieg taki miałby więcej z ideologii, niż z filozofii. Bierze się ona z dogłębnego przemyślenia samych pryncypiów fenomenologii, zwłaszcza z odkrycia redukcji do donacji. Pojawienie się więc najpierw atrybutariusza, a następnie oddanego (*l'adonné*), będącego właściwie czymś „po podmiocie”, nie jest zewnętrzną „wrzutką”, lecz wynikiem dyskusji w łonie całej tradycji fenomenologicznej. Fenomenologia być może nawet zaczyna jawić się jako „filozofia pierwsza”.

Pomimo powyższych wątpliwości, koncepcja „podmiotu” Mariona jawi się jako niezwykle oryginalna i interesująca. Pozwala ona przede wszystkim poszerzyć granice fenomenalności, przez co fenomenologia może lepiej zdawać sprawę już nie tylko z przedmiotów czy bycia, ale także z wszelkich fenomenów niezjawiskowych, charakteryzujących się nadmiarem naoczności, wydarzeniowością, zaskoczeniem, olśnieniem, niespodzianką i paradoëksalnością – a te, jak miłość, etyka, czy religia, są przecież w życiu człowieka najważniejsze.

³³ Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1976, nr 4–5, s. 9–26.

³⁴ „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” (tamże, s. 10). „Koniec filozofii to pewne miejsce, gdzie całość dziejów filozofii skupia się w jednej, najbardziej skrajnej możliwości” (tamże, s. 11).

Bibliografia

- Chrétien J.-L., *L'appel et la réponse*, Les Éditions De Minuit, Paris 1992.
- Descombes V., *Le complément de sujet. Enquête sur le fait d'agir de soi-même*, Gallimard, Paris 2004.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, „Teksty: Teoria Literatury, Krytyka, Interpretacja” 1976, nr 4–5, s. 9–26.
- Heidegger M., *Nietzsche*, t. 1–2, tłum. A. Gniazdowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998–1999.
- Henry M., *Cztery zasady fenomenologii*, w: tenże, *O fenomenologii*, tłum. M. Drwięga, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007, s. 112–144.
- Henry M., *Wcielenie. Filozofia ciała*, tłum. M. Frankiewicz, D. Adamski, Wydawnictwo Homini, Kraków 2012.
- Husserl E., *Filozofia jako nauka ścisła*, tłum. W. Galewicz, Aletheia, Warszawa 1992.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, księga I, tłum. D. Gierulanka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1975.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Karpiński P., *Fenomenologiczna krytyka podmiotu*, w: A. Kobylński, A. Waleszczyński (red.), *Etyka obowiązku i wartości. Księga jubileuszowa z okazji 40-lecia pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. Ryszarda Monia*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, s. 219–244.
- Libera A. de, *Archéologie du sujet*, I, *Naissance du sujet*, Vrin, Paris 2007.
- Marion J.-L., *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, tłum. W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*, Flammarion, Paris 2012.
- Taylor Ch., *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zbiorowe, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Trzópek J., *Na tropach podmiotu. Między filozoficznym a empirycznym ujęciem podmiotowości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013.

„Podmiot” jako fenomen? O tym, co przychodzi po podmiocie w fenomenologii donacji J.-L. Mariona

Streszczenie: Przedmiotem tekstu jest wydobycie, werbalizacja i przedyskutowanie Marionowskiej koncepcji podmiotu, zawartej głównie w dziele *Będąc danym*. Nie jest to przedsięwzięcie bezpośrednio zamierzone przez autora – raczej pojawia się ono jako skutek dogłębnych przekształceń w ramach fenomenologii, a będących efektem odkrycia jej fundamentalnej zasady: „ile redukcji, tyle donacji”. W fenomenologii donacji aktywny jest fenomen, który ma charakter bardziej wydarzenia niż przedmiotu. Daje się on podmiotowi, a wraz z wieloma danymi obdarowuje go także nim samym. Podmiot przestaje być rozumiany jako konstytuujące Ja transcendentalne, a sam zaczyna się jawić jako ukonstytuowany, a przynajmniej otrzymany w wyniku donacji, przez co sam zaczyna przypominać

fenomen. Fenomenologia donacji Mariona to radykalna krytyka silnej podmiotowości, wyrażonej głównie w koncepcji *ego cogito* lub Ja transcendentalnego, oraz opisanie nowej rzeczywistości, która przychodzi „po podmiocie”, a która przyjmuje postać atrybutariusza i obdarowanego (*l'adonné*).

Słowa kluczowe: donacja, Ja transcendentalne, Marion, obdarowany, podmiot, świadomość

The “Subject” as Phenomenon? On What Comes After the Subject in Jean-Luc Marion’s Phenomenology of Givenness

Abstract: The aim of this paper is to extract, articulate, and critically examine Jean-Luc Marion’s concept of the subject, as presented primarily in his seminal work *Being Given*. This endeavor is not explicitly undertaken by the author himself; rather, it emerges as a consequence of the profound transformations within phenomenology brought about by the discovery of its fundamental principle: “So Much Reduction, So Much Givenness.” In the phenomenology of givenness, the phenomenon is active – it manifests more as an event than as an object. It gives itself to the subject and, together with a multitude of data, grants the subject to itself. The subject ceases to be understood as a constituting transcendental ego and begins instead to appear as constituted – or at least as received – through givenness, thereby taking on the features of a phenomenon. Marion’s phenomenology of givenness thus constitutes a radical critique of strong subjectivity, especially as expressed in the concept of the *ego cogito* or transcendental I, and outlines a new reality that emerges “after the subject,” assuming the form of the receiver and the gifted (*l'adonné*).

Keywords: consciousness, givenness, Marion, subject, the gifted, transcendental I