

**Streszczenie doktoratu Krzysztofa Kaczmarczyka
„Od daru rzeczy do daru siebie. Fenomenologiczne studium daru”
napisanego pod kierunkiem prof. Karola Tarnowskiego na UPJP2**

Na temat daru panują skrajnie przeciwstawne opinie. Jedni powiedzą, że dar nie istnieje i że nie ma nic za darmo (współczesna ekonomia zysku z *There's No Such Thing as a Free Lunch*, Milтона Friedmana), lub że dar jest niemożliwy (Jacques Derrida), czy też – skoro wszystko jest dziełem przypadku bądź ślepych praw fizyki – co najmniej iluzoryczny. Inni, wręcz przeciwnie, uczynią zeń powszechną formę „waluty” relacji międzyludzkich (przynajmniej w społeczeństwach pierwotnych, Marcel Mauss), uniwersalne narzędzie filozofowania (np. Jean-Luc Marion w fenomenologii, a Claude Bruaire w ontologii), lub po prostu będą dostrzegać go wszędzie (*tout est grâce*, „wszystko jest łaską” św. Teresy z Lisieux).

Z drugiej strony często używa się – zwłaszcza w kręgach chrześcijańskich, ale nie tylko – takich sformułowań jak „dar życia” czy „dar istnienia” „dar z siebie”, „dar siebie”, a także: „oddanie się”, „zaoferowanie się”, „ofiarowanie się” czy „poświęcanie się” czemuś lub komuś – nie zawsze je precyzyjnie definiując. Niejasność jaka pojawia się przy użyciu tych terminów zostaje jeszcze wzmocniona przez różne zakresy znaczeniowe słowa „dar”: o ile w języku polskim (ale i angielskim) zakres ten jest stosunkowo wąski (*dać* to nie to samo co *darować*: w związku z czym nie każda rzecz otrzymana jest darem), o tyle w – wyznaczającym w dużej mierze ramy współczesnej debaty o darze – języku francuskim termin *don* jest o wiele szerszy i zawiera obydwa te znaczenia.

To właśnie powyższe rozbieżności i niejasności skłoniły mnie do zajęcia się problematyką daru. Temat jest niezwykle bogaty. Dlatego też skupiłem się na jednym aspekcie, a mianowicie na **przejściu od daru rzeczy do daru siebie**. Przejście to rozumiem przede wszystkim poznawczo (czy dar rzeczy pozwala lepiej poznać fenomen daru siebie?, czy można mówić o darze siebie na podstawie daru rzeczy?). Aspekt „egzystencjalny” (czy dar rzeczy umożliwia, a może i powoduje dar siebie) – choć obecny – będzie raczej u mnie drugorzędny.

Pytanie brzmi więc następująco: czy interesujące przejście jest możliwe? A jeśli tak (na co do pewnego stopnia wskazuje język potoczny), to jak w miarę możliwości precyzyjnie opisać wyrażającą się w darze siebie miłość osobową za pomocą języka daru wypracowanego na podstawie darowania rzeczy? Moja praca jest próbą takiego właśnie opisu.

Inspirującym mnie tłem moich rozważań są z jednej strony kwestie językowe, z drugiej stanowiska niektórych filozofów daru. Jeśli chodzi o perspektywę lingwistyczną kluczowe są tu prace Émila Benvenisty. Ten francuski lingwista podkreślał charakterystyczną dla języków indoeuropejskich ambiwalencję rdzenia *-do* oznaczającego nie tylko *dawać*, ale czasem także i *brać* (w jęz. hetyckim). Poza tym Benveniste wyróżnił pięć podstawowych znaczeń daru w klasycznej grece (*δῶς* to ogólne *dawanie*, łac. *dos*; *δόσις* to dokonane *danie*, łac. *datio*; *δῶρον*, to dar w sensie właściwym, łac. *donum*; *δωρεά* to *darowanie*, lub *to, co podarowane*, z gramatycznego punktu widzenia odpowiada mu łac. *donatio*; wreszcie *δωρίνη* to podarek, z tym że zobowiązujący, a więc odpowiadający Maussowskiemu darowi ceremonialnemu). W końcu Benveniste wskazuje na obecne w wielu językach ściśle powiązanie *łaski z wdziękiem* (gr. *χάρις*, łac. *gratia*), *darmowością* (*gratis*) i *wdzięcznością* (por. gr. *χαρίζομαι* i *εὐχαριστῆν*, łac. *gratias agere*).

Warto w tym miejscu uzmysłowić sobie także inne – już nie etymologiczne a znaczeniowe powiązania języka ekonomii z językiem daru: mówimy przecież o kredycie czy kapitale zaufania, długu wdzięczności, odkupieniu win, odpłacaniu się za dobro czy krzywdę, a także o słynnej wymianie darów. Podobnie – o ile nie jeszcze bardziej – język daru zazębia się z językiem ekonomii w teologii chrześcijańskiej, w której mowa o tajemnicy Odkupienia, uczynkach zasługujących, ekonomii zbawienia, cudownej wymianie darów, czy chociażby przysłowiowym „Bóg zapłać”.

Moje rozważania osadzam jednak w szerszej niż lingwistyczna perspektywie. We *Wprowadzeniu* prezentuję pokrótce problematykę daru w różnych dziedzinach (od socjologii i psychologii po teologię i filozofię). Tam też wskazuję na główne intuicje tych, z którymi – bardziej lub mniej bezpośrednio – dyskutuję w mojej pracy. Są to przede wszystkim cztery myśliciele, których podejścia (nieraz się wykluczające) reprezentują kolejno socjologiczne (Mauss), postmodernistyczne (Derrida), fenomenologiczne (Emmanuel Lévinas) i personalistyczne (Karol Wojtyła) spojrzenie na dar.

W ostatnim punkcie *Wprowadzenia* ukazuję główne osie sporu obecne we współczesnej debacie o darze. Są to m.in. a) pytanie o ekonomiczność daru (a więc o rolę wzajemności i rozumienie bezinteresowności); b) kwestia jego anonimowości; c) jego horyzontalny *vs* wertykalny charakter. Zagadnienia te pojawiają się na wszystkich poziomach analiz daru, w tym także w mojej perspektywie.

Główny trzon mojej pracy składa się z trzech części. W pierwszej, zatytułowanej *Praca a dar*, zajmuję się relacją darowania do wytwarzania. Interesują mnie tu przede wszystkim dwa momenty. Po pierwsze, zgodnie z zasadą, że *mogę dać tylko coś, co mam*, analizuję podstawowe formy posiadania (por. 1.1.). Wychodzę przy tym od najmocniejszej formy więzi z rzeczą, jaką jest jej wymyślenie, wytworzenie i używanie przez samego twórcę. Ta potrójna więź stanowi podstawę trojakiej własności. Tak posiadana rzecz – i to jest drugi moment mojej analizy – może być następnie dana innej osobie. Jej danie (łac. *datio* czy też „transfer”) może przybierać wiele różnych form, w których poszczególne, ustanowione wcześniej więzi posiadania, ulegają przemianom, bądź też dołączają do nich więzi nowego typu. I tak na czym innym polega sprzedaż, pożyczka, zadatek czy nagroda, itp. Wszystkie te *dationes* zostają przeze mnie omówione (por. 1.2.), tak aby na ich tle ukazała się specyfika *darowania* (por. 1.3.). Rozumiem je – za Arystotelesem – jako *δόσις ἀναπόδοτος* czyli *datio irredibilis*, a więc dawanie bezzwrotne, nieoddawalne”. Darowanie będzie więc pewną szczególną formą dawania polegającą na bezzwrotnym zrzeczeniu się i przekazaniu drugiej osobie prawa do używania i posiadania darowanej rzeczy, przy jednoczesnym utrzymaniu praw związanych z afektywną więzią darującego z darem. Zachowanie tej więzi, przy jednoczesnym powierzeniu drugiej osobie związanego z nią przedmiotu będzie umożliwiało symboliczność daru: dzięki temu może on coś wyrażać. Jaki jest powód dawania komuś czegoś, do czego jestem przywiązany i to jeszcze dawania w sposób bezzwrotny? Jak mawiał Tomasz – i za tą myślą podążyłem: *ratio gratuitutae est amor*. Powodem darmości jest miłość. Sercem daru będzie więc nie tyle sam fakt obdarowania kogoś cenną dla mnie rzeczą, ani nawet sama bezzwrotność, co leżąca u podstaw tego gestu intencja: dając komuś w darze coś dla mnie cennego, chcę dać komuś świadcząc tym samym o jeszcze cenniejszej od rzeczy, więzi z obdarowanym, najlepiej więzi miłości. I tu interesująca uwaga nt. bezzwrotności w kontekście dyskusji o darze np. z Derridą czy Marionem, u których bezzwrotność wydaje się być rozumiana jako fakt materialny, polegający na nie otrzymaniu niczego w zamian, raczej niż jako wymaganie odwzajemnienia w postaci kontr-daru. Tomasz ujuje to zwięźle: *sine retributionis* czyli *sine intentione retributionis*. To właśnie intencja,

a nie sam fakt bezzwrotności, sprawia, że możemy odróżnić dar od pożyczki czy zapłaty. Innymi słowy, tak jak to, że nie dostałem nic w zamian za daną rzecz nie czyni jej jeszcze darem (bo przecież mogło mi chodzić o sprzedaż, a zostałem oszukany), tak też i to, że ktoś odwzajemnił mój dar własnym darem jeszcze nie czyni z mojego daru wymiany handlowej.

Gest darowania wyraża więc więź z obdarowanym, a tym samym ją potwierdza i wzmacnia. (por. 1.3.4.b) Jako że wyrażana przez dar więź może być bardzo różna, także i dary będą przybierać różne formy i będą się rządzić różniącymi się nieraz prawami. Zależność tę ujmuję w krótkiej formule: *jaka więź, taki dar*. Widać ją w opisie różnych form darów (oraz pseudo darów) (por. 1.3.1.-1.3.2.), a także w różnorodności cech towarzyszących darowi. Będą to jednak zawsze – przy wręczaniu – darmowość, radość, definitywność, dobrowolność, świadomość, hojność i wzajemność (por. 1.3.5.), oraz – przy przyjmowaniu – rozpoznanie, radość, wdzięczność i posiadanie (por. 1.3.6.).

Po rozpatrzeniu daru rzeczy, czyli szerzej „dania czegoś od siebie” przechodzę do drugiej części mojej pracy, noszącej tytuł *Służba a dar*. Mając w pamięci, pozornie tylko odległe, rozważania Lévinasa na temat substytucji, przystępuję do opisu szeroko rozumianego – a stosunkowo rzadko analizowanego na gruncie filozofii, choć często przywoływanego – doświadczenia służenia (franc. i ang. *service*). Obejmuje ono u mnie swym zakresem różnego typu służby, posługi i usługi (począwszy od zwykłych usług, np. szewskich czy fryzjerskich, poprzez opiekę i pomoc, aż po rodzicielstwo, obronność i rządzenie; por. 2.1.). Następnie podejmuję próbę zdefiniowania służby (por. 2.2.) określając ją jako pewną pracę (*facere*) podporządkowaną drugiej osobie (2.2.1.). Innymi słowy jest to działanie na rzecz drugiego, w którym to, *co* robię pozostaje w jego gestii, podczas gdy to *jak* to wykonuję – a więc sposób, w jaki działam – pozostaje w mniejszym lub większym stopniu w gestii tego, kto służy. Obecne w tak pojętej służbie elementy oraz występujące pomiędzy nimi napięcia wyznaczają podstawowe – moim zdaniem – cechy służenia. Są to: rzetelność, ofiarność i pokora. Wreszcie służenie opisuję za pomocą kategorii daru (por. 2.4.). Odwołując się do języka potocznego określam służbę jako „danie czegoś z siebie” (owo z należy tu rozumieć nie jako wprowadzające dopełniacz, ale jako odpowiadające łacińskiemu *ex*, a więc wskazujące na pochodzenie. Innymi słowy nie chodzi tu o *donum sui* ale *donum ex sui*, czyli danie „części siebie”. Moim zdaniem ta pozornie banalna uwaga językowa jest niezwykle brzemienna w skutkach powodując pewien zamęt). Tym, co dawane w służbie będzie m.in. czas, siły, emocje, talenty ale niekoniecznie najgłębsze „ja”. Następnie zatrzymuję się nad różnymi momentami służenia (od inicjatywy, przez współpracę po wdzięczność i satysfakcję; por. 2.5.), aby na koniec zadać pytania o anonimowość służby (por. 2.6.), a także skrajne jej formy, jakimi są gościnność (por. 2.7.) i ofiara (por. 2.8.). Służba, zwłaszcza ta, która staje się darem, posłuży mi za pomost w dojściu do rozważań na temat miłości. Tutaj należy dodać, że w mojej perspektywie służba staje się darem (a więc „darem z siebie”) dopiero gdy stanie się wyrazem głębszej postawy, np. miłości. W przeciwnym razie rezerwuję dla niej ogólniejszy termin *dania/dawania z siebie*.

To właśnie miłość będzie przedmiotem moich zainteresowań w części trzeciej (*Miłość a dar*). Nie zapominając o analizach miłości oblubieńczej dokonanych przez Wojtyłę, przyjmuję nieco inną, bo Arystotelesowską perspektywę. Jak mi się wydawało to właśnie odróżnienie trzech przyjaźni-*filia* (por. 3.1.) pozwala najlepiej uporządkować (choć niekoniecznie wyczerpująco opisać) bogactwo fenomenu ludzkich relacji, w tym relacji miłości. Powyższe analizy są jednak dla mnie jedynie punktem wyjścia do decydującego przedsięwzięcia mojej pracy, jakim jest opisanie relacji miłości (zwłaszcza osobowej) językiem daru (por. 3.3.). Jest to więc próba przybliżenia tego, co nosi miano *daru siebie*, a więc wzajemnego oddania się

sobie dwóch osób, przyjęcia siebie nawzajem i jakiegoś posiadania się. Językiem daru próbuję opisać także poszczególne etapy miłości.

I tak na początku trzeba powiedzieć o tzw. „pierwszej miłości” (której często, choć nie zawsze towarzyszy fascynacja), w której kochający pozostaje bierny, sama miłość jawi się jako darmowa, a jej spotkanie może mieć charakter „wy-darzenia”. Pozytywną odpowiedzią na to pierwsze poruszenie woli jest ukazanie (odsłonięcie) własnego serca, a więc - powiedziała by Levinas – ekspozycja, będąca z interesującego mnie punktu widzenia niejako darem otwierającym: to tu w najmocniejszym tego słowa znaczeniu daję drugiemu siebie (a dokładniej własne serce) poznać. Tu poznanie jest nie tylko daną, ale i darem. I choć wiąże się ono z tym, co Francuzi nazywają *vulnerabilité*, domaga się odpowiedzi, a więc przyjęcia (lub nie) oferowanej perspektywy, wyprowadzając przy tym obie osoby z anonimowości.

Aby miłość wzrastała (i nie popadła np. w idealizację) konieczne jest przejście od fazy afektywnej do fazy efektywnej, a więc do stopniowego wprowadzania miłości w czyn. Konieczna jest tu intencja (3.4.3.): nie tylko „chciałbym”, ale „chcę być z tobą”. Odtąd świadczą o mnie także moje czyny (por. Wojtyłowe ujawnianie się osoby w czynie). Z perspektywy daru intencję określam za pomocą słów: zaangażowanie i obietnica. Francuskie *engagement*, to tyle, co danie zadatku (*gage*), a więc częściowego daru (w postaci działań) będącego zapowiedzią (i pomocą) otrzymania daru w całości. Właśnie odtąd drugi jest mi zarazem „dany i zadany”. Obietnica to natomiast danie słowa zobowiązującego mnie do przyszłego „czynu” jakim jest dar siebie. Stąd też naszemu byciu „po słowie”, czyli narzeczeństwu odpowiada angielskie *engagement*.

Wreszcie przychodzi moment definitywnego wyboru drugiej osoby (a nie tylko jej serca czy działań), bez którego nie można mówić o oddaniu siebie drugiemu. (3.4.5). Tutaj słowo obietnicy staje się przyrzeczeniem, czyli ślubem, oznaczającym przejście przez pewien próg definitywności: odtąd opuszczam moje własne środowisko, aby definitywnie zamieszkać i współtworzyć nowe środowisko, już nie tylko własnego *ja*, ale wspólnego *my*. Dopiero teraz ożywiająca najgłębszą intencję i wybór pierwsza miłość może się w pełni zrealizować i wcielić. Także wobec osób trzecich. To nie gdzie indziej, ale właśnie tu dar zyskuje w pełni miano *daru siebie*. Jest to dar ponieważ mamy tu do czynienia z jakimś daniem (*datio*), w którym dawca jest obecny w darze. Co więcej jest to dar siebie, ponieważ tym, kto jest darowany drugiemu jest sam darczyńca.

Co tak naprawdę daję, gdy daję drugiemu siebie: czy daję mu – jak niektórzy twierdzą – wszystko, co o mnie stanowi? Jak rozumieć takie wyrażenia jak „dać serce”, „nosić kogoś w sercu”, „oddać się drugiemu”; kiedy można mówić o darze ciała (*don des corps*); i wreszcie, czy można również dać drugiemu swój umysł (por. 3.4.5.d)? Na te i inne pytania staram się znaleźć odpowiedzi w kolejnych punktach tego rozdziału. I tak np. – jak mi się wydaje – dar serca jest darem siebie w tym sensie, że daję drugiemu bezpośredni dostęp do moich najwyższych (a więc najwrażliwszych, a zarazem najsilniejszych) uczuć, tych uczuć, które są bezpośrednim tworzywem dla mojej woli. Odtąd drugi może nad nimi panować i w tym sensie mnie posiadać. Panowanie to nie polega jednak na władzy używania i nadużywania (*ius utendi et abutendi*), jak w przypadku rzeczy, ale na byciu „motorem” poruszającym serce i wolę drugiego, byciu kluczem do jego zrozumienia, oraz miarą, czyli kryterium oceny czynów kochającej osoby. Sprawa się ma inaczej, jeśli idzie o umysł, czyli władzę poszukiwania prawdy. Tutaj kochana osoba nie powinna być miarą poznania: nawet w miłości drugi nie staje się przecież kryterium prawdy. W przeciwnym razie traci na tym nie tylko poznanie, ale i sama miłość. Jest to jeden z tych wymiarów, w których dar siebie dar siebie okazuje się nie być – wbrew temu co się nieraz mówi – darem całkowitym.

W dalszej kolejności przyglądam się niektórym cechom daru siebie. Przybierają one najczęściej formę alternatyw (np. dar czy zadanie; osobistość czy anonimowość; ikoniczność czy obecność; świadomość czy niewiedza; wolność czy zobowiązanie). Jednak gdy im się bliżej przyjrzeć można je ze sobą pogodzić. I tak np. w darze siebie ikoniczność idzie w parze z obecnością: o ile ikoniczność darowanej rzeczy odsyłała do dawcy nie zatrzymując idolatrycznie wzroku obdarowanego na samej sobie, o tyle w darze siebie ciało (zyskując wymiar tego co za Samuelem Rouvillois nazywam *chair*, cielesnością) nie zatrzymuje na sobie, na własnej prezencji ale odsyła w głąb *ja* drugiego, a ostatecznie – wewnątrz relacji *ja-ty* do tego, którego Levinas nazywał Całkiem Innym stając się tym samym przepelnioną obecnością patrzącą na nas żywą ikoną. Nieco inaczej jest z anonimowością: dar siebie z definicji nie może być anonimowy. A jednak w przypadku daru rzeczy nieraz wskazana jest dyskrecja. Niektórzy, np. Marion, uczynią z niej nawet generalną zasadę obowiązującą przy darowaniu rzeczy, określając ją mianem anonimowości. Marion powołuje się przy tym na ewangeliczne wezwanie: *niech nie wie lewica co czyni prawica*? Jak to rozumieć? Czy dar faktycznie powinien pozostawać anonimowy? czy odnosi się to także do daru siebie? Wydaje mi się, że wypowiedź Jezusa należy rozumieć we właściwym dla niej religijnym kontekście, a więc w odniesieniu do relacji z Bogiem, która anonimowa nie jest, a o którą w jałmużnie przede wszystkim chodzi. W każdym razie, nawet gdy obdarowanie kogoś łączy się z dyskrecją nie wynika ona z niechęci kontaktu z obdarowanym, ale raczej z chęci niekrępowania go, mając właśnie jego ostatecznie na względzie.

Oprócz wspomnianych alternatyw opisuję także, w jaki sposób ulegają przemianie takie, zwykle łączone z darem, cechy jak darmowość, definitywność, odpowiedzialność, bezinteresowność, wzajemność czy radość (por. 3.5.). I tak np. definitywność daru rzeczy okazuje się czymś, co w relacji ludzkiej można określić jako nieodwracalność skutków oddania się, wierność i wyłączność. Wzajemność natomiast nie jest tym samym co odwzajemnienie czy obustronność, ale jest krążącą wymianą darów związaną z tym, co określa się jako *my*, będące czymś więcej niż zwykła suma *ja* i *ty*.

Piszę wreszcie o wdzięku i chwale (por. 3.7.) jako o stanach towarzyszących przyjęciu i oddaniu siebie drugiemu. O ile wdzięk – nieco nowatorsko – określam jako stan osoby obdarowanej drugim, a więc jako odpowiednik wdzięczności o tyle w rysującej się na twarzy drugiego chwale – rozwijam tu myśl Levinasa – widzę taki wdzięk, który przeszedł przez trud i zmaganie przyjęcia w siebie drugiego i z tego zmagania – dzięki miłości – wyszedł zwycięski.

Wreszcie – nawiązując do omawianej już w rozdziale o służbie gościnności – poruszam zagadnienie wewnętrznego zamieszkiwania w sobie dwóch kochających się osób (por. 3.8.). Jak mi się wydaje właśnie ta metafora dobrze oddaje zarazem jedność i odrębność oddanych sobie osób. Zamieszkiwanie różni się z jednej strony od goszczenia kogoś u siebie (wszak gość pozostaje u nas tylko jakiś czas, domownik zaś jest na stałe), z drugiej strony dobrze ukazuje radykalność zachodzącej w przyjmującym kogoś do siebie przemiany (przyjmując do siebie nowego mieszkańca nie wystarczy „nieco się posunąć”, ale trzeba wspólnie przemeblować całe mieszkanie, zrezygmnować z całego dotychczasowego sposobu bycia).

W *Zakończeniu* sygnalizuję problemy, których rozwiązanie domaga się dalszych analiz. Są to między innymi, ściśle związane z darem, kwestie jałmużny, ofiary, poświęcenia, krążenia darów, daru życia, wydarzenia i wielu innych. Moim zdaniem, należy do nich podejść w świetle co najmniej dwóch nowych perspektyw: religijnej oraz społecznej. Pierwsza uwzględniałaby, dotychczas wzięte niejako w nawias, istnienie Pierwszego Dawcy; druga wiązałaby się z pytaniem o społeczną rolę daru. Dar będzie też prowokował pytania

natury ontologicznej i epistemologicznej. Jako że wymagają one obszernego opracowania w mojej pracy jedynie je zarysuję.

Cała moja praca opiera się na kilku metodach. O ile we *Wprowadzeniu* proponuję spojrzenie historyczno-filozoficzne, o tyle w samej pracy odwołuję się do języka potocznego, do doświadczeń źródłowych, a także do analiz istotowych interesującego mnie fenomenu. Zasadniczo będę przebywał na terenie ludzkiego doświadczenia, które te pytania rodzi. Nie poza nim (np. bezpośrednio w sferze religijnej), ale niejako w jego wnętrzu będę szukał pierwszych (a zarazem kluczowych, gdyż możliwie nieredukujących) odpowiedzi. Właśnie to zakorzenie w bogactwie doświadczenia, a więc w samym fenomenie daru umiejscawia, jak sądzę, moją rozprawę na gruncie szeroko rozumianej fenomenologii.

Moja praca nie ma zatem aspiracji metafizycznych czy ontologicznych. Raczej bliżej jej do zagadnień należących do dziedziny praktycznej, a więc przede wszystkim do etyki i filozofii sztuki.

Wśród tych, których mogę uznać za inspiratorów mojego podejścia oprócz Arystotelesa, czy Tomasza od których zapożyczam definicję daru i jej rozwinięcie, powołuję się także na prace Philippe'a – u którego dane mi było studiować, Wojtyły – zwłaszcza tam gdzie idzie o opis miłości oblubieńczej, Levinasa – którego etyka mesjańskiej poniekąd substytucji zainspirowała mnie do podjęcia tematu służby.

Celem jaki sobie postawiłem nie jest streszczanie całej dyskusji o darze, która od kilku dobrych już dekad toczy się na gruncie filozofii ale i w innych naukach. Mimo to – jako że będzie ona stanowić nieodłączne tło moich analiz – staram się do niej nawiązywać, by lepiej pokazać znaczenie proponowanych przeze mnie rozstrzygnięć. Nie pretenduję również – mimo tego, że podtytuł mojej pracy mógłby to sugerować – do wyczerpującego opisu fenomenu daru. Mam jedynie nadzieję, że opierając się o takie opisy, oraz mając w pamięci liczne spory i dyskusje wokół kwestii daru, zaproponowany przeze mnie kierunek badań (od daru rzeczy przez służbę do daru siebie) pozwoli spojrzeć na rozmaite stanowiska w nowym świetle.

Jak się bowiem okazuje, właśnie ta ostatnia forma daru, a więc dar siebie – dziwnie nieobecna tak u Maussa, jak i u Derridy – jest w stanie w stanie złagodzić niektóre paradoksy czy podziały wynikające ze zbyt odległych od siebie ujęć, jakimi są z jednej strony pozycja socjologa mówiącego o darze konkretnym, a z drugiej filozofa, który chce mówić o darze czystym. Pomiedzy dążącą najczęściej do wieloznaczności konkretnością daru a jego nieznoszącą żadnych domieszek jednoznacznością idealnością, prymat i bogactwo daru siebie pozwala mi zarysować w *Zakończeniu* „analogiczną koncepcję daru” (w odróżnieniu od ujęcia jednoznacznego i wieloznacznego). Z darem przedmiotu łączy go – jak już była o tym mowa – swoiste zaangażowanie dawcy w rzecz, pomimo oddzielności podmiotu dającego od dawanej rzeczy, z darem anonimowym łączy go zaś brak separacji między podmiotem a przedmiotem daru. Jak w darze siebie tym, co jest dane jest sam dający, tak i – tu cytuję z Gabellieriego, od którego zaczerpnąłem tę myśl – „w darze bycia, życia, światła słońca czy piękna świata również nie ma rozdzielenia na byt i to, co on daje, na substancję i akt”.

Zachowując odrębność poszczególnych doświadczeń daru można pokusić się o stwierdzenie, że podczas gdy komunikowalność (dawalność) bytu (czy np. fenomenu) jest najbardziej uniwersalną formą daru (a raczej dawania), to osobisty (świadomy i dobrowolny) dar siebie byłby jej najwyższym przejawem.

Jestem przekonany, że tylko takie, wieloaspektowe i analogiczne spojrzenie na dar będzie mogło być przydatne w spotkaniu z dziedzinami wykraczającymi poza zwykłe ludzkie doświadczenie, a więc religią i teologią. A trzeba być tu bardzo uważnym, bo rzeczywistość

daru jest w nich wszechobecna. Co więcej, na zasadzie sprzężenia zwrotnego, to właśnie religijne koncepcje daru bywają częstą inspiracją twierdzeń filozoficznych (a przynajmniej ich interpretacji). Tak jest najprawdopodobniej z czystym darem Derridy, a także z częstym (zwłaszcza w kręgach chrześcijańskich) łączeniem *daru siebie* raczej z oddaniem życia (śmiercią) niż np. z przekazaniem go innym (a więc płodnością). Czyż Chrystus nie mówił: *Nikt nie ma większej miłości od tej, gdy ktoś życie oddaje za przyjaciół swoich* (J 15, 13), czyż sam nie oddał swojego życia na Krzyżu? Co więcej słyszymy w Ewangelii: *Kto chce zachować swoje życie, straci je; a kto straci swe życie z mego powodu, znajdzie je* (Mt 16, 25). I choć jest to zadanie przede wszystkim dla teologów, z filozoficznego punktu widzenia można powiedzieć, że poprawne rozumienie tych słów i czynów Jezusa wymaga wcześniejszego przebycia drogi od dostępnego każdemu doświadczenia daru i filozoficznego uporządkowania go, aby ewentualnie wypracować narzędzia, z których później mogłaby skorzystać teologia czy filozofia religii. Inaczej ryzykuje się podcięcie gałęzi, na której się siedzi, bądź projektowanie na dar religijny nie do końca uświadomionych ludzkich jego wyobrażeń. To niezwykle ciekawe zadanie przekraczało jednak ramy mojej pracy zmuszając mnie do zatrzymania się na jego progu. Podobnie było z ujmowaniem w kategoriach daru takich dziedzin jak poznanie (a więc dyskusja z Marionem i jego fenomenologią opartą o *Gegebenheit* rozumianą jako daność, a także z Bruaiem wykorzystującym kategorię daru do budowania ontologii, nazywając ją odtąd ontologią). Tymi tematami należałoby się zająć w przyszłości.

K. Kaumara