



Piotr Karpiński

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ORCID: 0000-0002-1692-3876

e-mail: piotr.karpinski@upjp2.edu.pl

DOI: <http://dx.doi.org/10.12775/RF.2024.024>

O (nie)poznawaniu człowieka

Jednym z klasycznych problemów filozofii poznania jest problem jego granic. Zakładamy, że rzeczywistość jest wewnętrznie zróżnicowana, i pytamy, które jej sfery są nam poznawczo dostępne. Być może dlatego poznawanie człowieka – zarówno siebie samego, jak i innego – przez wieki stanowiło margines filozofii, że poświadczało owe granice naszego poznania. Być może też dlatego pierwsze próby w tym zakresie wychodziły od wielkości fizycznych, jak wygląd twarzy, jej rysy, rozmiar, proporcje i kształt czaszki, które traktowano wtórnie jako oznaki charakteru czy stanów psychicznych, a nawet kwalifikacji moralnych człowieka. Jak zauważa Roman Ingarden, od XIX wieku „zwrócono baczniejszą uwagę na problemy poznawania drugiego człowieka”¹, które już nie były kontynuacją tej prymitywnej fizjonomiki, patognomiki czy organologii, lecz podejmowały próbę przejścia od poznania sfery fizyczno-cielnej człowieka do uchwycenia jego przeżyć, stanów psychicznych i postaw.

Pojawiły się różne sposoby poznawania drugiego człowieka: przez analogię (John Stewart Mill), kojarzenie (William Stern), naśladowanie (Theodor Lipps) czy przez wczucie (Edmund Husserl, Edith Stein).

¹ Roman Ingarden, *U podstaw teorii poznania* (Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1971), 407.

Wszystkie one jednak mają jedną wspólną cechę – traktują drugiego człowieka jak przedmiot, gubiąc jego tajemniczość, sprowadzając go do rażącej „dosłowności”. Są zbyt nachalnie przedmiotowe i obiektywistyczne. Tymczasem poznanie drugiego człowieka ma charakter paradoksalny. Można powiedzieć, że nie ma ono charakteru pełnego, absolutnego, czym potwierdzałoby ograniczoność naszego poznania, a jednocześnie jest ono nam jakoś dane, choć nie na sposób przedmiotu. Odsłoniła to fenomenologia, w której występuje nie tylko poznanie drugiego niczym „sobowtóra” (*alter ego*) w ujęciu Husserla, lecz także krytyka przedmiotowości Martina Heideggera, nieustanne przełamywanie kartezjańskiego paradygmatu pewności przedmiotowej i wypracowanie bardziej adekwatnych narzędzi, które mogą mieć zastosowanie w poznaniu człowieka. Jednym z nich jest powrót do kategorii pewności negatywnej, którą opracował Jean-Luc Marion w dziele *Certitudes négatives*².

Nie jest to rzecz całkiem nowa: poznanie negatywne (choć nie musi być ono równoznaczne z pewnością negatywną) występuje m.in. u Platona i św. Augustyna, stosowali je z powodzeniem także Kartezjusz i Kant. W platońskim micie o jaskini przykładowo występuje pewna forma przesycenia naocznością, kiedy kajdaniarz zostaje uwolniony i spogląda w światło, nie mogąc znieść jego widoku. Zostaje on olśniony i oślepiiony jednocześnie. Daje mu się ono jako fenomen nieznośny i nie-do-oglądania ze względu na swój nadmiar. Z kolei Kartezjusz w III Medytacji usiłuje wykazać istnienie Boga na podstawie idei nieskończoności, która choć pomyślana, wcale nie musi być zrozumiana. Podmiot jest przesycony nieskończonością, która pozostaje poza możliwością pojmowania. Wreszcie u Kanta znajduje się fenomen piękna, który może obudzić w nas przeżycie czegoś niezwykłego, poza wszelkim porównaniem. Piękno zdaniem Kanta nie ma żadnego oparcia w zmysłowości. Występuje w nim nieadekwatność między pojęciem a naocznością daną tak obficie, z nadmiarem, że żaden język nie może osiągnąć idei estetycznej ani umożliwić jej zrozumienia. Marion zwraca uwagę na tę kategorię, gdyż może ona pomóc zdać sprawę z fenomenów nie o charakterze przedmiotowym, lecz wydarzeniowym. A takim fenomenem jest człowiek.

Przedmiotem artykułu jest próba zastosowania pewności negatywnej do poznania człowieka w ujęciu Jean-Luca Mariona oraz dyskusja z jego projektem. Najpierw przyjrzymy się krytyce ideału kartezjańskiego,

² Jean-Luc Marion, *Certitudes négatives* (Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 2010).

następnie przeanalizujemy rozróżnienie na przedmioty i wydarzenia oraz opracujemy Marionowski wywód pewności negatywnej. Punktem kulminacyjnym będzie analiza poznania człowieka jako wielkości negatywnej, czyli fenomenu danego na sposób przesycony. Choć rozważania są utrzymane w perspektywie fenomenologicznej (pierwszoosobowej), to Czytelnik może odnieść wrażenie, że nie dość precyzyjnie rozróżniamy, czy chodzi o poznanie człowieka w sensie Ja (jak w zdaniu „poznaj samego siebie”), czy też o poznanie drugiego człowieka w sensie Ty. Jest to zabieg celowy, żeby poznanie negatywnym objąć zarówno Ja, jak i Ty i w ten sposób pokazać związek między fenomenologiczną egologią a dialogiką.

Krytyka pewności przedmiotowej

Myśl Mariona to nieustanna próba radykalizacji fenomenologii³, szukania tego, co źródłowe, ale też jakoś niezależne od podmiotu, niewytworzone przez niego. Marion jest krytykiem zarówno kartezjańsko-husserlowskiej przedmiotowości, jak i konstytucji sensów przedmiotowych. Podąża raczej za wskazówką Heideggera, według którego fenomen oznacza „to-co-ukazuje-się-w-sobie-samym”⁴, a w fenomenologii chodzi o to, by „umożliwić zobaczenie tego, co się pokazuje, tak jak pokazuje się samo z siebie, od strony jego samego”⁵. Fenomen zatem nie jest „wytwarzany” przez podmiot, ale mu się daje. I to „danie się” fenomenowi, czyli donacja, staje się dla niego najbardziej radykalną postacią fenomenalności albo innymi słowy – najważniejszą redukcją w poznaniu fenomenowi. Redukcja do donacji z kolei umożliwia poznawanie tzw. fenomenów niezjawiskowych, czyli takich, których nie spostrzegamy, ale które są dane, jak np. fenomen etyczny, erotyczny, estetyczny czy religijny. Tych ostatnich nie poznajemy na sposób przedmiotów, lecz towarzyszy im inny rodzaj pewności – pewność negatywna. Kategoria ta została opracowana przez Mariona stosunkowo późno, bo w dziele *Certitudes négatives* z 2010 roku. Otwiera je tekst zatytułowany *Essai pour introduire en philosophie le concept de certitudes négatives* („Próba wprowadzenia do

³ Por. Piotr Karpiński, „The Radicalization Program of Phenomenology of Jean-Luc Marion”, *International Journal of Theology, Philosophy and Science* 6 (2020): 68–81.

⁴ Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 47.

⁵ Tamże, 54–55.

filozofii pojęcia pewności negatywnych”)⁶, którego sam tytuł nawiązuje do Kantowskiego eseju *Próba wprowadzenia do filozofii pojęcia wielkości negatywnych* z 1763 roku⁷.

Punktem wyjścia refleksji Mariona nad pewnością negatywną jest utrwalona w filozofii od czasów Kartezjusza potrójna równoważnia: poznanie = pewność = nauka ścisła. Dla Kartezjusza nadrzędnym ideałem poznawczym było poznanie pewne. Jak pisze Marion: „Poznawać znaczy poznawać pewnie. Poznawać bez pewności oznaczałoby poznać, wątpiąc, a więc nie poznawać wcale”⁸. Ta tożsamość poznania pewnego z nauką ścisłą stanowi kryterium pozwalające odróżnić ją od tzw. nauk przybliżonych, określanych mianem humanistycznych lub społecznych – tylko ta pierwsza zasługuje na tytuł nauki, gdyż wytwarza pewność. W tym sensie współczesna nauka, czy tego chce, czy nie chce, jest na wskroś kartezjańska.

Wspomniany wyżej trójmian (poznanie = pewność = nauka) okazuje się jednak kłopotliwy. Na pewno nie da się go przekształcić w czwórnicę, w którym czwartym wyrazem byłaby myśl. A zatem poznanie pewne i naukowe ma ograniczony charakter, gdyż nie możemy objąć nim wszystkiego, co pomyślimy. Kryterium pewności wyrzuca większość naszych myśli poza obręb nauki. W nauce pewność osiąga się na dwóch drogach – poprzez poznanie *a priori* lub poznanie *a posteriori*. Poznanie *a priori* ma charakter formalny i występuje w logice oraz matematyce, ale ceną pewności jest w nim tautologia, absolutna idealność, która nie pozwala dojść do żadnego bytu jednostkowego. Poznanie *a posteriori* to droga eksperymentu, czyli doświadczenia. Jednak w nauce materiał doświadczenia nie jest wzięty w całości, lecz zredukowany do

⁶ Marion, *Certitudes négatives*, 11–20.

⁷ Immanuel Kant, „Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii”, przeł. Tomasz Kupś, w: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne* (Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, 2010), 615–650. To wczesna praca Kanta, w której rozwija on zasadę, że stosunków logicznych nie należy podkładać pod stosunki realne. Od strony logicznych, apriorycznych praw powyższym sądom nie można nic zarzucić, jednakże od strony praw empirycznych pozostają one puste, ponieważ nie przysługuje im żadne, najdrobniejsze nawet spostrzeżenie empiryczne, a przecież dopiero prawa jedności empirycznego doświadczenia są prawami istnienia rzeczy. Wszelkiego istnienia poza tymi prawami nie można wprawdzie uznać bezwzględnie za niemożliwe, jest ono jednakże założeniem, którego nie możemy niczym usprawiedliwić. Samo utworzenie idei Boga nie może być więc utworzeniem jej przedmiotu.

⁸ Marion, *Certitudes négatives*, 11. Cytaty Mariona, o ile nie zaznaczono inaczej, przeł. P. Karpiński.

tęgo, co można poznać w sposób ścisły, pewny, a tym z kolei są jakości mierzalne, a więc parametry (czas, przestrzeń, prędkość, przyspieszenie, ciężar etc.), wymiary, modele. Poznanie doświadczalne unika ceny idealności, ale płaci inną – pominięcie sporej części doświadczenia, której nie daje się ująć w sposób ilościowy i pewny. Stąd wynika, że nauka jest pewna tylko wówczas, gdy ograniczy się do poznawania przedmiotu. Z samej definicji przedmiotu wynika, że jest on poznawalny bez reszty, gdyż nie zawiera w sobie niczego więcej, jak tylko to, co poznawalne. Co nie staje się przedmiotem, nie staje się również pewne.

Marion tymczasem twierdzi, że mamy dostęp do poznania bez przedmiotu. Nie wszystko, co poznajemy, ma charakter przedmiotu, nie wszystko musi być poddane obiektywizacji. Nieustannie zmagamy się z tym, co do nas przychodzi, a nad czym nie panujemy i co do nas nie należy. Są to doświadczenia bliskie, nienadzwyczajne, raczej banalne. To, co przychodzi, co jest nam dane, nie jest ugruntowane w żadnym Ja transcendentalnym, przychodzi samo z siebie, a doświadczamy tego z każdym wydarzeniem. Nie dopuszcza ono żadnych warunków wstępnych, zasady niesprzeczności czy racji dostatecznej – jest czystym darem⁹. Są to fenomeny niezwykle bliskie, jak ojcostwo czy narodziny. Możemy więc powiedzieć, że poznanie przedmiotowe zachowuje swoją ważność, ale pod warunkiem uznania jego ograniczoności.

Oddzieliwszy poznanie od przedmiotu, Marion oddziela następnie poznanie od pewności. Równoważność między poznaniem i pewnością (ideał kartezjański) również może być zanegowana. Istnieje bowiem poznanie bez pewności, ponieważ bez przedmiotu. Pewność kartezjańska posługuje się przedmiotami. Polega ona na orzecznikowym, a więc afirmatywnym, użyciu języka. Mówienie afirmatywne, stwierdzające, orzekające polega na przypisaniu własności przedmiotowi: „niebo jest niebieskie”, „ziemia jest okrągła”, „ $2 + 2 = 4$ ”, „Bóg jest niewidzialny” itp. Nawet jeśli nie wszystkie z tych zdań prowadzą do ukonstytuowania przedmiotu, to jednak ich pewność jest rezultatem ambicji kategorierycznych. Jest to zawsze pewność pozytywna, afirmatywna. Taki charakter mają zdania naukowe. Ale czy przysługuje im pewność absolutna? Naukę, oprócz języka afirmatywnego, cechuje rozwój, postęp. Wydaje się jednak, że między tymi dwiema cechami nauki – pewność pozytywna i postęp – zachodzi sprzeczność. Jeśli każde twierdzenie afirmatywne może zostać zrewidowane, sfalsyfikowane i zastąpione przez bardziej zrozumiałe albo lepiej opisujące rzeczywistość, to każda afirmacja kate-

⁹ Tamże, 13–14.

goryczna może mieć co najwyżej znaczenie prowizoryczne, tymczasowe, jako wyraz aktualnej wiedzy, a nie wiedzy absolutnej. Stąd wynika, że poznanie afirmatywne nie może być absolutnie pewne. Pewność pozytywna zdań naukowych pozostaje prowizoryczna, ponieważ skończony jest ich przedmiot, a także skończona myśl, która go konstytuuje. Marion nie neguje pewności zdań naukowych, ale podkreśla ich prowizoryczność, podważalność, a nawet przygodność. I wyciąga wniosek, że pewność pozytywna nie może wypełniać całej pewności, lecz domaga się czegoś więcej niż sformułowań kategoriycznych i afirmatywnych, czegoś więcej niż przedmiotu¹⁰.

Przedmioty a wydarzenia

Stanowisko Mariona przebiega dwutorowo. Z jednej strony twierdzi on, że poznanie przedmiotowe to nie całe poznanie – poza przedmiotami jest coś jeszcze dane. Z drugiej zaś strony pewność afirmatywna, orzekająca, naukowa to nie cała pewność, co wynika z samej natury nauki. Z jednej strony zatem krytyka przedmiotowości, z drugiej utorowanie drogi do innej pewności, charakterystycznej dla wydarzeń – pewności negatywnej właśnie.

Przyjrzyjmy się najpierw temu pierwszemu wymiarowi myśli Mariona. Jedną z ważniejszych bowiem modyfikacji metody fenomenologicznej Husserla wiąże się z postheideggerowską krytyką przedmiotu. Marion stawia Husserlowi zarzut nieścisłości, polegającej na utożsamieniu bytu i przedmiotu. Pyta: „Jaki nieznany autorytet nakazuje tu objęcie pojęciem przedmiotu i przedmiotowości wszystkiego tego, co jest, i wszystkiego tego, co się daje?”¹¹. Nawet sama donacja zostaje u Husserla utożsamiona z przedmiotowością, nie tyle w sensie, że donacja osiąga przedmiotowość, ile w sensie dostosowania donacji do miary przedmiotowości: „Z tego, że przedmiot również może się dawać, nie wynika, że to, co dane, musi zawsze albo w pierwszej kolejności się uprzedmiotowić”¹². Przedmiotowość jest po prostu jednym z modusów donacji, ale nie jedynym.

Próbą przełamania paradygmatu przedmiotowego w fenomenologii była Heideggerowska koncepcja *Ereignis*. „Wczesny” Heidegger (*Sein*

¹⁰ Tamże, 19.

¹¹ Jean-Luc Marion, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. Wojciech Starzyński (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2007), 38.

¹² Tamże, 40.

und Zeit, 1927) był bardzo obiecujący, gdyż dostrzegł zasadę donacji jako *es gibt*. Oczywiście pytaniem jest, jak potraktujemy owo *es*, by, jak mówi Marion, nie była to jakaś siła ontologiczna, co należy rozumieć jako przestrożę przed osunięciem się w Husserlowską przedmiotowość. *Es* nie ma żadnej treści przedmiotowej, a określone jest jedynie przez donację, co oznacza, że poznajemy je, w miarę jak się daje, czyli *de facto* wycofuje i zasłania. Natomiast u „późnego” Heideggera (*Zeit und Sein*, 1962) *es* zostaje zastąpione wyrażeniem *Ereignis*, które zwykle tłumaczy się jako „wydarzenie się”. Niestety, zdaniem Mariona jest to zastąpienie arbitralne, nieczyniące zadość wymogom fenomenologicznym, i bardziej zaciemnia niż rozjaśnia. *Es* było bardziej anonimowe i zagadkowe, *Ereignis* je przyćmiewa i zastępuje samą donacją. Heidegger poprzez wydarzenie się wydarzenia przyćmiewa zarówno bycie, jak i donację. Bycie zostaje wchłonięte przez *Ereignis*, ale z pogwałceniem wymogów fenomenologicznych, gdyż gubi donację. I choć przełamuje ono Husserlowską przedmiotowość, głównie przez to, że jest niemożliwe do ukonstytuowania, to jednak oznacza w fenomenologii regres, a przynajmniej impas.

Marionowską krytykę Heideggerowskiego *Ereignis* należy przyjąć jako poważną przestrożę¹³. Dzięki Heideggerowi odróżniamy przedmioty od wydarzeń – to cenna zdobycz fenomenologii. Ale wydarzeń nie należy wprowadzać arbitralnie, lecz metodycznie, w całym rygorze zasad fenomenologii. Stąd postulat Marion: poznawać przedmioty, wychodząc od fenomenu, a nie fenomen, wychodząc od przedmiotu. Fenomenalność ma wiele modusów, m.in. przedmiotowość lub wydarzeniowość. Czasem fenomen będzie dany jako wydarzenie – ono nie zmniejsza fenomenalności, lecz ją ocala. Wydarzenie zaskakuje, nie można go wytworzyć ani powtórzyć – jest niezależne od Ja. Przemija – nie dlatego, że brakuje mu trwałości, ale dlatego, że jego sposób obecności implikuje, by nadeszło dla mnie, spotkało się ze mną, minęło mnie, a ja wraz z nim. Ma ono zatem swój czas. Nie narzuca żadnej idei, jak tylko siebie. Daje siebie przez siebie (*il se donne par soi*)¹⁴. Różnica między przedmiotem a wydarzeniem sprowadza się do przewidywalności. Znamy to zresztą z własnego doświadczenia – nie móc odpowiedzieć na pytanie, które się dobrze zrozumiało. Nie zawsze pewność i sądy pozytywne oznaczają większe poznanie. Mamy prawo na mocy samych warunków fenomenalności wydarzeniowej do pewności negatywnej.

¹³ Tamże, 47–48.

¹⁴ Tamże, 86.

Donacja i przesycenie

Wydarzenie jest fenomenem przesyconym. Aby to zrozumieć, trzeba poznać budowę fenomenu według Mariona. Jeśli fenomen się ukazuje, a żeby się ukazywać, musi się dawać, to podstawowymi czynnikami donacji nie mogą być intencjonalność i konstytucja przedmiotowa, lecz intuicja, czyli naoczność. Każdy fenomen składa się z dwóch elementów – naoczności i intencji. Naoczność to danie czegoś, jawienie się, intuicja danego przedmiotu. Odpowiada jej intencja, czyli wypełnienie, pojęcie lub znaczenie. To rozróżnienie w pewnym sensie odpowiada Husserlowskiej parze noeza-noemat. Obydwa wymiary fenomenu muszą spotkać się ze sobą: naoczność wypełnia treść danego pojęcia, pojęcie odnajduje się w danej naoczności. W ten sposób obie instancje nie tylko się warunkują, ale także wzajemnie ugruntowują i weryfikują. Kiedy naoczność wypełni intencję całkowicie i bez reszty, mówimy o oczywistości albo o absolutnej weryfikacji. Jednakowoż całkowite wypełnienie pojęcia przez naoczność występuje rzadko. O wiele częściej mamy do czynienia z częściowym wypełnieniem intencji przez naoczność. Husserl nie podniósł jednak trzeciej możliwości: kiedy naoczność przekracza pojęcie, a ta właśnie daje Marionowi do myślenia¹⁵.

Marion wyróżnia trzy rodzaje fenomenów w zależności od relacji między intuicją (naocznością) i intencją (znaczeniem): fenomeny ubogie w intuicję¹⁶, fenomeny prawa powszechnego¹⁷ oraz fenomeny przesycone¹⁸. Te ostatnie są konstytuowane w odwrotny sposób – naocznościowa donacja wykracza poza wszelki horyzont intencjonalności lub pojęcia. Marion opowiada się więc za koniecznością fenomenu, w którym naoczność daje bez porównania więcej w stosunku do tego, co intencja mogłaby kiedykolwiek przewidzieć.

Fenomeny przesycione w ujęciu Mariona nie są przedmiotami, lecz mają strukturę wydarzenia. Nie można ich przewidzieć, domniemywać czy wytworzyć. Nie da się ich adekwatnie opisać ani ująć za pomocą kategorii. Nie poddają się też naukowemu mierzeniu czy weryfikowaniu. Fenomen przesycony to absolutna donacja naoczności, która przekracza wszystkie określone i ograniczające horyzonty. Marion przyznaje fenomenowi przesyconemu wyjątkowy status, widzi w nim autonomiczną,

¹⁵ Jean-Luc Marion, *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib* (Paris: Flammarion, 2012), 143–144.

¹⁶ Marion, *Będąc danym*, 271

¹⁷ Tamże, 271–272.

¹⁸ Tamże, 274–277.

samodającą się donację, fenomenalność *par excellence*. Marion wyróżnia cztery typy fenomenów przesyconych: wydarzenie, idol, cielesność i ikonę¹⁹. Teraz dopiero wydarzenie zostaje metodycznie opisane jako fenomen przesycony. Pewność, z jaką ono się daje, nie jest jednak pewnością afirmatywną, pozytywną.

Pewność negatywna

Czy da się zatem pomyśleć pewność inna niż pozytywna? A może, osłabiając pewność zdań naukowych, wskazując na ich ograniczony zasięg, Marion chce na powrót wprowadzić metafizyczne dążenie do wiedzy absolutnej? Byłoby tak, gdyby tę prowizoryczną pewność pozytywną zdań naukowych chciał zastąpić inną pewnością pozytywną, bardziej definitywną i dogmatyczną. Tymczasem otwiera się tu zupełnie inna droga, droga pewności negatywnej. Samo pojęcie nie jest wymyślone przez Mariona. Sięga on po kategorię, którą uznawali wcześniej Kartezjusz, Kant, a nawet św. Augustyn²⁰.

Kartezjusz w *Regułach kierowania umysłem* kończy swoją naukę o poznaniu afirmatywnym przedmiotu uwagą o granicach wiedzy pozytywnej. Jeśli poznaję, że nie mogę poznać odpowiedzi na pytanie, „ponieważ sprzeciwia się temu sama natura trudności albo kondycja ludzka (*ipsius difficultatis natura, vel humana conditio*)”, to „poznanie to nie jest mniejszą wiedzą od tej, która pozwala zobaczyć naturę samej rzeczy (*quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet*)”²¹. A zatem możemy osiągnąć wiedzę nie tylko pozytywną, czyli poprzez poznanie przedmiotowe, obiektywne i afirmatywne, lecz także, gdy taka afirmacja jest nieosiągalna, poprzez pewność negatywną, której bądź sama rzecz, bądź nasza skończona kondycja czyni doświadczenie niemożliwym, a odpowiedź niepoznawalną. To poznanie niepoznawalnego daje nam nie mniejszą naukę niż wiedza pozytywna. Zdaniem Kartezjusza, skoro afirmacja nie może być pewna, trzeba trzymać się pewności nega-

¹⁹ Tamże, 277.

²⁰ Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. Maria Stokowska (Kraków: Wydawnictwo Znak, 1996), XV, 2.2. Według św. Augustyna wiara jest innym rodzajem wiedzy; poznaniem przez myśl, jak każda wiedza; różni się od niej tylko pochodzeniem. U św. Augustyna pojawia się kategoria niepojmowalności.

²¹ René Descartes, *Regula VIII*. Cyt. za: Jean-Luc Marion, *Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*, traduit par Jean-Luc Marion (La Haye: Martinus Nijhoff, 1977), 31.

tywnej. Kartezjańskie odkrycie pewności negatywnej wynika po prostu z uznania granic umysłu (*ingenii limites*).

Z kolei Kant *Krytykę czystego rozumu* poświęca na zbadanie granic rozumu. W tym kontekście pojawia się pojęcie „niewiedzy” (*Unwissenheit, non-savoir*). Jak pisze: „Świadomość mojej niewiedzy (*Unwissenheit*), daleka od położenia kresu moim badaniom, jest wręcz przeciwnie prawdziwą przyczyną, która je pobudza”²². Wiedza może dotyczyć dwóch spraw – rzeczy lub granic poznania. Albo operuje ona pewnością pozytywną w wypowiedzi kategorycznej o przedmiocie, albo pewnością negatywną o granicach własnego poznania. Poznania tych granic nie należy mieszać z dostrzeżeniem *a posteriori* zwykłej świadomości granic naszego umysłu. Chodzi tu raczej o kres poznania, który znamy *a priori*, badając nasze poznanie; o niewiedzę absolutnie konieczną, równie pewną co wiedza kategoryczna. To poznanie niewiedzy możliwe jest według Kanta tylko przez krytykę rozumu i jest także nauką, choć negatywną. Mówiąc po kantowsku, filozof osiąga *a priori* pewność negatywną o niemożliwości pewnych rodzajów poznania. Jest to pewność negatywna, pewność bez przedmiotu, ale jednocześnie naukowa.

Kant we wspomnianym eseju *Próba wprowadzenia do filozofii pojęcia wielkości negatywnych* rozróżnia dwa rodzaje sprzeczności – logiczną i realną. W sprzeczności logicznej złamana zostaje zasada sprzeczności, np. ciało nie może być jednocześnie w ruchu i w spoczynku. Natomiast sprzeczność realna polega na tym, że przypisujemy jednej rzeczy dwa sprzeczne ze sobą predykaty, które się wzajemnie znoszą, anulują. Na przykład na ciało działają dwie siły realne – przyciąganie i odpychanie. Ich rezultatem jest nieruchomość ciała, ale siły te, choć niewidoczne, bo zawarte w nieruchomości ciała, są jak najbardziej realne. Sił tych nie widać, tzn. nie dają nam się poznać jako przedmiot. One są właśnie przykładem kantowskich wielkości negatywnych. Wielkości negatywne dają się poznać, nie tworząc przedmiotu, czyli na drodze pewności negatywnej.

Pewność negatywna jest dla Mariona znakomitym sposobem na poszerzenie pola fenomenalności o wszystko to, co nie daje się ująć przedmiotowo, lecz ma charakter wydarzeniowy. Tak się właśnie dzieje w przypadku fenomenów przesasyconych. Pewności nie należy ograniczać tylko do pewności pozytywnej, gdyż nigdy nie objęlibyśmy poznaniem drugiego człowieka z racji jego nieprzewidywalności, samego siebie, gdyż człowiek wymyka się definicji, uprzedmiotowieniu, a także

²² Cyt. za: Marion, *Certitudes négatives*, 17.

Boga, gdyż Bóg pojmowalny stałby się idolem²³. O tego typu poznaniu można mówić jako nie-pewnym. Przy czym Marion rozróżnia tutaj poznanie *non certaine* i *in-certaine*. Nie jest to poznanie pewne (*non certaine*), w sensie pewności pozytywnej, ale jednocześnie nie niepewne (*in-certaine*). Nieokreśloność odgrywa w nim rolę kwalifikacji pozytywnej.

Kartezjusz i Kant: czym jest człowiek?

W *Certitudes négatives* Marion poddaje szerokiej i pasjonującej analizie zwłaszcza dwa fenomeny – człowieka i Boga. Nie są to oczywiście fenomeny proste, raczej całe dystrybucje rozmaitych fenomenów. Niemniej zwłaszcza w pytaniu o człowieka widać, jak działa i jak potrzebna jest pewność negatywna.

Człowieka nie da się pojąć ani jako przedmiotu, ani jako pojęcia. Nie sposób go też zdefiniować. Kartezjusz określił człowieka jako *ego cogito* – Ja myślące²⁴. Ale kiedy myślę, kiedy poznaję coś, to poznaję to tym lepiej, im bardziej ta rzecz różni się ode mnie, nie jest mną. Pewność poznania naukowego, która jest zawsze przybliżona i nigdy nie jest pewnością absolutną, wzrasta, im bardziej przedmiot poznawany różni się od Ja. Można powiedzieć, że więcej poznania przedmiotu skutkuje jeszcze głębszą nieznanością Ja, co zresztą widać w naukach szczegółowych. Kartezjusz w Medytacji II zdefiniował Ja przez odróżnienie go od rzeczy rozciągłych: mogę myśleć o przedmiotach tylko z zewnątrz, a więc im bardziej różnią się ode mnie. Przedmiot – obiekt, dosłownie *ob-jecta*, ma obiekcje wobec mnie, czyli sprzeciwia mi się, stawia mi opór. W poznaniu zatem przedmiot różni się ode mnie, a w tym, co myślane, nie jest dane Ja. Ja jest warunkiem myślenia, a nie tym, co myślane. Dokładniej mówiąc, jedyne Ja dane nam w poznaniu to Ja pomyślane, a więc przedmiot, nigdy zaś Ja myślące – podmiot. A skoro Ja myślące nie może być pomyślane, to nie można go poznać z pewnością pozytywną, charakterystyczną dla przedmiotów. Stąd też starożytny ideał „poznaj samego siebie” (*gnōti seautón*) stał się pierwszym zadaniem filozofii nie dlatego, że wzywał pozytywnie do poznawania siebie, ale dlatego, że stanowił największe wyzwanie, paradoks, był czymś niemożliwym,

²³ Jean-Luc Marion, *Idol i dystans*, przeł. Wojciech Starzyński, Urszula Idziak-Smoczyńska (Kraków: Wydawnictwo WAM, 2016), 22.

²⁴ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 25.

co doskonale wyczuł Lévinas ze swoim hasłem: „ignoruj samego siebie” (*Ignore-toi – toi-même*)²⁵.

Podobnie Kant potwierdza, że ten paradoks „musiał uderzyć każdego”²⁶, gdyż poznanie człowieka musi podlegać ogólnym warunkom poznania, zgodnie z którymi poznajemy tylko czasowo-przestrzenne rzeczy świata i nawet zmysł wewnętrzny, czyli apercpcja, „przedstawia świadomości nas samych nie takimi, jakimi jesteśmy sami w sobie, lecz takimi, jak się sami sobie przejawiamy”²⁷. Możemy więc poznać samych siebie, ale tylko jako poznanych, a nie poznających, czyli jak każdy inny przedmiot. Z czego wynika, że paradoksalnie znamy siebie jedynie jako to, czym nie jesteśmy, jako ja-przedmiot. Z tego też powodu Kant odrzuca psychologię – naukę o duszy, „którą błędnie uważa się za naukę czystego rozumu o naturze naszej istoty myślącej”. I dodaje: „Za podstawę nie możemy jej dać niczego innego jak przedstawienie [naszego] Ja, proste i pozbawione w sobie zupełnie treści. Nie można o nim nawet powiedzieć, że jest pojęciem, lecz jedynie, że jest samą tylko świadomością towarzyszącą wszelkim pojęciom”²⁸. Choć Ja pozostaje warunkiem poznania, samo jednak nie jest jako takie poznawane, gdyż nie mamy żadnego doświadczenia, żadnej naoczności myśli myślącej. Innymi słowy, możemy poznać Ja empiryczne, ale nigdy nie poznamy Ja transcendentalnego, będącego pustą formą, która towarzyszy wszelkiemu poznaniu, ale sama jest niepoznawalna i niedająca się przedstawić. Paradoks ten staje się u Kanta jeszcze bardziej widoczny, kiedy próbuje on nakreślić antropologię „z pragmatycznego punktu widzenia”²⁹. Wiedzy o człowieku nie da się sprowadzić do prostego poznania empirycznego, gdyż chodzi w niej m.in. o wolność. Człowiek nie może być jednocześnie *ego* i przedmiotem. Antropologia jako nauka o człowieku pozostawia więc problem człowieka niedookreślony. A ponieważ skupia ona cztery najważniejsze pytania filozofii, a dokładniej metafizyki (Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Na co mogę mieć nadzieję? Kim jest człowiek?³⁰), więc aporia pytania

²⁵ Emmanuel Lévinas, „Notes philosophiques diverses”, w: *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres I* (Paris: Grasset, 2009), 279.

²⁶ Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), B153.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, B404.

²⁹ Immanuel Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Paulina Sosnowska, Ewa Drzazgowska (Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2005).

³⁰ Por. Józef Tischner, *Filozofia człowieka. Wykłady* (Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera, 2019), 25.

o człowieka jest rekapitulacją aporii metafizyki w ogóle. Metafizykę możemy określić jako niezdolność myślenia o człowieku inaczej, jak tylko o przedmiocie.

Czy to oznacza, że określenie Ja przez Kartezjusza jako *ego cogito* jest czymś aporetycznym? Marion raczej stoi na stanowisku, że Kartezjusz wykazał jedynie istnienie *ego*, które opiera się na akcie myślenia, jednakże nigdzie nie podał określenia jego istoty. Inaczej mówiąc, ustanowienie egzystencji *ego* zamyka dostęp do jego esencji. Tuż po odkryciu, że „Ja jestem, ja istnieję”, Kartezjusz pisze: „Jednakże jeszcze niedostatecznie rozumiem, kim jestem ja sam, ja, który teraz już koniecznie istnieję”³¹. Niewiele pomoże tu wprowadzenie kategorii substancji myślącej, gdyż *res* wskazuje właśnie na radykalną nieokreśloność i odnosi się bardziej do gatunków niż mojego i wyjątkowego Ja. Kartezjusz wykazał pewność Ja, ale ani on, ani Kant nie zdołali odpowiedzieć na pytanie, kim ono jest. Co nie jest zarzutem, lecz stwierdzeniem poznania negatywnego: jestem tym, kim nie jestem, i nie jestem tym, kim jestem. Opierając poznanie na akcie myślenia Ja, można poznać tylko przedmioty, a nigdy siebie samego jako myśl myślącą. Czy taki rezultat myśli Kartezjusza i Kanta zaskakuje? Niekoniecznie. W końcu już Arystoteles zauważył, że myślenie własnej myśli to przywilej boski³². Przeto i pytania: „kim jest człowiek?” nie należy stawiać, gdyż musi ono pozostać bez odpowiedzi.

Święty Augustyn: człowiek jako pytanie

Skoro Ja transcendentalne jest warunkiem, a nie przedmiotem poznania, to wyłaniają się dwie możliwości. Albo sam człowiek jako myśląca myśl jest czymś niepoznawalnym i należy ulec pewnemu antropologicznemu sceptycyzmowi czy afazji, albo też odkrycia Kartezjusza i Kanta są mniej radykalne i mówią tylko tyle, że człowieka nie należy poznawać na sposób przedmiotu, lecz poszukać do niego innej drogi. Marion idzie zdecydowanie drugim tropem i stwierdza, że to nie jest tak, że nie znamy człowieka, ale że poznajemy go na sposób negatywny. Nieprawda, że Ja nic nie znaczy, raczej znaczy więcej niż przedmiot, przekracza i przesyca nasze zdolności poznawcze. Poznać Ja to wyrzec się poznawania go jako przedmiot, a zgodzić się na pewną jego niepo-

³¹ Kartezjusz, *Medytacje o pierwszej filozofii*, 25.

³² Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009), A, 9, 1074 b 34.

znawalność. Innymi słowy, człowieka nie należy traktować jako definicji, pozytywnego określenia, odpowiedzi, ale jako pytanie, zwłaszcza skierowane do siebie.

Sprzymierzeńcem Mariona na tej drodze jest św. Augustyn ze swoim słynnym *adagium*: *Factus eram ipse mihi magna questio* – „I stałem się sam dla siebie wielkim problemem”³³. W zdaniu tym Augustyn znakomicie uchwycił intuicję, że to, co uważam za Ja, nie pokrywa się z tym, czym naprawdę jestem, ani że to, kim jestem, nie przejawia się w tym, o czym myślę. Prawdziwe Ja zawsze mi się wymyka, jakby broniło się przed uprzedmiotowieniem, co Augustyn pokazuje na przykładzie trzech sytuacji. Pierwszą z nich jest śmierć bliskiego przyjaciela, która okazała się jednocześnie utratą samego siebie – znikł otaczający świat, dom stał się odrażający, umarło dotychczasowe życie, wewnętrzne życie duszy stało się krzyczącą otchłanią. Augustyn poczuł się pozbawiony własnej sobości, a więc zredukowany do mniej niż siebie samego. I w efekcie stał się dla samego siebie wielkim problemem³⁴. Drugim momentem pojawienia się pytania o siebie jest opisana w ks. X *Wyznań* refleksja o modlitwie. Augustyn stwierdza, że w czasie liturgii doznawał silnego wzruszenia, które jednak płynęło z samego śpiewu, a nie z uwielbienia Boga³⁵. Była to zmysłowa rozkosz, która obezwładniała umysł i nie chciała zająć drugiego miejsca po rozumie. Wola człowieka wymyka mu się i nie jest w stanie nad nią zapanować, nawet po nawróceniu. W ks. X *Wyznań* Augustyn wspomina także, że we śnie daje przyzwolenie na obrazy erotyczne, które na jawie nauczył się skutecznie odpierać. Piśze: „jakże wielka jest różnica między mną a mną”³⁶. Przyczyną tego jest własna alienacja, wyobcowanie od siebie samego, granica wolności tego, co mogę. W takich sytuacjach człowiek nie tylko traci wiedzę o sobie, ale samo *ego* ulega destrukcji wskutek rozszczepienia woli: odkrywa siebie innego, niż jest, jest dla siebie nikim do tego stopnia, że nawet nie może powiedzieć, że jest.

Człowiek jest więc zagadką dla siebie, jest kimś wyalienowanym i wewnętrznie sprzecznym. Jak wyjaśnić tę jego aporetyczność? Augustyn posługuje się kategorią *memoria*, która oznacza coś więcej niż zwykła pamięć³⁷. Samo zapominanie przez człowieka jest dialektyczne:

³³ Św. Augustyn, *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak (Kraków: Wydawnictwo Znak, 2001), IV, 4.14.

³⁴ Tamże, IV, 4.

³⁵ Tamże, X, 33.

³⁶ Tamże, X, 30.

³⁷ Tamże, X, 25.36.

może on zapomnieć o jakiejś konkretnej rzeczy, a jednocześnie pamiętać, że zapomniał. W swojej pamięci człowiek zachowuje obraz samego zapomnienia, gdyż inaczej w zapomnieniu utraciłby pamięć bezpowrotnie. Co skłania do wniosku, że pamięć jest jakby podwojona: zawiera zarówno to, co przewycięża zapomnienie, jak i to, co się mu poddaje. Uciekanie człowieka od siebie samego nie jest niczym innym, jak uciekaniem pamięci od siebie. W tej aporii otwiera się miejsce, gdzie człowiek może o sobie tylko pytać, i to najlepiej Boga. Kartezjusz i Kant wskazali na pierwszą aporię w poznawaniu człowieka: niemożność określenia jego istoty, czyli *quidditas*. Augustyn dodaje drugą: samo Ja się podwaja i ucieka od samego siebie, jest wyalienowane.

Jakie znaczenie ma tak stwierdzona niemożliwość dostępu do samego siebie? Czy w myśli Augustyna mamy jeszcze jedną wersję krytyki *cogito* w stylu Malebranche'a, Spinozy i Locke'a? Marion stwierdza, że Augustyn nie tylko musiał ostatecznie wyrzec się pierwotnych ambicji, kiedy najpierw twierdził w *Solilokwiach*: „Chcę poznać Boga i duszę. Nic więcej”³⁸, a później doszedł jednak do wniosku: „O samym sobie wiem w tej sprawie mniej niż o Tobie”³⁹, ale w samej tej niewiedzy o sobie odkrył pewien rodzaj wiedzy, czyli paradoks. Jest tu zbieżny raczej z postawą Pascala i de Montaigne'a, którzy nie tyle chcieli upokorzyć człowieka, ile napiętnowali w nim wszelkie próby poznania przedmiotowego („szaleństwo wiedzy”⁴⁰), a zwłaszcza brak świadomości, że wykracza on poza siebie samego. Aporetyczność człowieka należy widzieć jako kontynuację delfickiego polecenia: „poznaj samego siebie”, które nie tyle żądało od człowieka czegoś niemożliwego, ile uświadamiało mu ważną prawdę: można poznawać i badać wszystkie rzeczy z wyjątkiem siebie samego. Być może jest to słabość człowieka, ale jednocześnie szczęśliwy defekt, który poucza, że nie jest możliwe poznanie i zdefiniowanie siebie. Nie znając samego siebie, człowiek może poświęcić się poznawaniu wszystkiego innego jako „badacz bez wiedzy”⁴¹.

³⁸ Św. Augustyn, *Solilokwia i inne dialogi o duszy*, przeł. Anna Świderkówna (Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010), 19.

³⁹ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 37.

⁴⁰ Blaise Pascal, *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX, 1997), 188.196.

⁴¹ Michel de Montaigne, *Próby*, t. 3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy) (Warszawa: Hachette, 2009), 315.

Marion: daremność metafizyki człowieka

Pytanie: „kim/czym jest człowiek?” tylko z pozoru wydaje się nieszkodliwe i przepełnione humanistyczną życzliwością. Jego ukryte niebezpieczeństwo polega na tym, że nie sposób na nie odpowiedzieć „Ja”. „Kto” zostaje w nim niechybnie przekształcone w „co”. Jest to zatem pytanie na wskroś metafizyczne, w którym nie chodzi o Ja, ale o *quidditas* – istotę bytu ujmowaną w definicji rzeczy lub w pojęciu istotowym. A od pytania: „kim/czym jest człowiek?” już tylko krok do kolejnego: „czy to jeszcze jest człowiek?”. Metafizyka człowieka nie ma innego celu, jak uczynić człowieka swoim przedmiotem, zdefiniować go, określić. Jednakże w ten sposób przypisuje sobie jedną z największych władz: określać co jest, a co nie jest człowiekiem, decydować o czymś człowieczeństwie, nie zwracając sobie głowy, że Ja może wypowiedzieć tylko jednostka, i to z głębi swojej istoty. Kto nie spełnia *quidditas* człowieka, zostaje pozbawiony człowieczeństwa i w efekcie wyeliminowany. Marion zauważa, że także we współczesnych społeczeństwach demokratycznych mnożą się coraz bardziej skomplikowane definicje człowieka, które mimo utrzymywania humanistycznej retoryki pozostają dla niego samego groźne⁴². W każdym razie sama metafizyka odsłania swój totalizujący i przemocowy charakter. Teza bardzo silna, ale ukazana na trzech przykładach: z dziedziny medycyny, ekonomii i polityki.

Poddając się procedurze medycznej, stajemy się przedmiotem medycznym. Spojrzenie lekarza i innego personelu widzi we mnie przedmiot, ciało-maszynę, jest ślepe na wszelkie przejawy mojego ciała i życia. Co więcej, procedura medyczna może tym lepiej się powieść, im bardziej wyeliminuje moje osobiste przeżycia. Cierpienie zostaje zastąpione opisywaną obiektywnie chorobą, a miejsce ciała własnego zajmuje ciało-przedmiot. Leczenie nie polega na niczym innym, jak na zinterpretowaniu parametrów mojego ciała na wzór ciał fizycznych. W procedurze medycznej czuję, jakby moje ciało zniknęło, co zostaje ewentualnie przypieczętowane przez podanie środka przeciwbólowego, który odłączy Ja od ciała. Takie uprzedmiotowienie człowieka, niewątpliwie dla jego dobra, umożliwi dopiero odróżnienie zdrowia od choroby. Medycyna jednak otwiera szerokie pole, kiedy lekarz musi zdecydować, czy dane funkcjonowanie ciała-maszyny można jeszcze uznać za człowieka. W debatach na tematach początku i końca życia ludzkiego widoczne staje się odchodzenie od wydarzeń do przedmiotów. Narodziny i śmierć

⁴² Marion, *Certitudes négatives*, 51.

to wydarzenia *par excellence*. Tymczasem w medycynie uznaje się je za przedmiot, coś, co podlega naszej kontroli i decyzji. W procesie medycznym nie występuje Ja, lecz ciało-maszyna. Metafizyka poświadcza, że człowiek znika. Marion słusznie zauważa, że znakiem zdrowia nie powinny być lepsze parametry ciała-maszyny, wyrażane liczbowo, lecz wyjście z sytuacji medycznej, a więc powrót do Ja, czyli narastający opór ciała własnego wobec ciała zmedykalizowanego, ponowne odczuwanie życia, a nawet możliwość śmierci, gdyż ciało-maszyna nie może umrzeć (można je jedynie wyłączyć, odłączyć)⁴³.

Podobnie ekonomia, choć traktuje człowieka jako podmiot gospodarujący, to jednak zamienia go w przedmiot. Zakłada mianowicie, że człowiek racjonalnie oblicza swoje potrzeby i zdolności nabywcze oraz poddaje się regułom wymiany. Podstawowa redukcja człowieka w ekonomii zakłada, że wszelka wymiana dokonuje się według interesu, który da się przedstawić ilościowo. Ekonomia formułuje ogólne reguły wytwarzania i wymiany, którym wszyscy rzekomo podlegają. Zdaniem Mariona w ekonomii niemożliwe jest doświadczenie Ja, i to co najmniej z dwóch powodów: eliminuje ona dar i pragnienie – dwie kategorie, które sprawiają, że człowiek jest podmiotem⁴⁴. Dar doskonale opisuje i wyjaśnia wolne formy relacji społecznych: przysługi, altruizm, bezinteresowną wymianę w sferze rodzinnej oraz w przyjaźni itp. Innymi słowy, istnieje ogromna przestrzeń nieuwarunkowana ekonomicznie, tzn. niepodlegająca przewidywaniom, prognozowaniu, negocjacom, wymianie, jest po prostu bezcenna: narodziny, śmierć, ból i przyjemność, miłość i nienawiść, zaufanie i rozpacz, pożądanie i strach. Ponadto sama ekonomia jakby nie dowierzała racjonalizmowi wymiany i egoizmu, odwołując się do pragnienia, bez którego nie zobaczy w człowieku konsumenta. Na czym innym bowiem opierają się reklama, marketing, programy lojalnościowe itp., jeśli nie na stałym podsycaniu pragnienia? Widzimy zatem, że ekonomia, formułując *quidditas* człowieka jako istotę racjonalnie gospodarującą, nie tylko go uprzedmiotawia, lecz przede wszystkim czyni to w sposób fałszywy.

Najbardziej radykalny przykład uprzedmiotowienia człowieka obserwujemy w polityce. Proces ten rozpoczyna się już w momencie narodzin od ustalenia jego tożsamości, co przybiera postać nadania mu konkretnego numeru. Odtąd w stosunkach społecznych człowiek pozbawiony jest własnego imienia, a określany numerycznym imieniem niewłaściwym. Problem nie polega na bezduszości takiego określenia

⁴³ Tamże, 54.

⁴⁴ Tamże, 55.

człowieka, nawet nie na tym, że wiele rzeczy z jego właściwości nie da się zdigitalizować, ale na tym, że posiadanie wspomnianego numeru staje się podstawą odróżnienia od kogoś, kto go nie posiada, a więc nie jest w pełni człowiekiem. Władza rozpoczyna się od nadania numeru, a rozciąga się na decydowanie, kto jest człowiekiem, a kto jest z człowieczeństwa wykluczony: bezdomny, nielegalny imigrant, a może nawet niektórzy przestępcy, chorzy psychicznie, embriony itd.⁴⁵ Przejście od cyfrowej definicji człowieka do jego wykluczenia i fizycznej eliminacji okazuje się niezwykle ciągłe i łatwe. Mądrość polityczna i demokratyczna aksjologia polegają na przeciwstawieniu się tej skłonności, ale możliwość pozostaje. Marion taki rozum, który eliminuje człowieka, określa jako znajdujący się w stanie nihilizmu⁴⁶.

Niemożliwość metafizyki człowieka możemy zobaczyć, bliżej analizując postać nielegalnego imigranta. Jego tożsamość, która w sensie ludzkim jest bezsporna, nie pokrywa się z tożsamością oficjalną, numeryczną, która zawsze jest niewystarczająca, czeka na uzupełnienie itd. Osoba nieposiadająca dokumentów z jednej strony podlega zasadzie tożsamości w sensie pierwszej zasady metafizyki, a jednocześnie zaprzecza swej istocie, bo nie jest w stanie jej wyrazić, udowodnić, wytworzyć, co prowadzi do sprzeczności. Co więcej, nawet obywatel cieszący się dobrą opinią, okazując swój dokument tożsamości, wcale nie potwierdza, że pokrywa się on z jego faktyczną tożsamością. Raczej że jego tożsamość pochodzi skądinąd – od władzy, która go nadała. W ten sposób tożsamość poświadczona dokumentem opiera się na istotnej alienacji: jestem tym, kim jestem, jedynie za pośrednictwem innego autorytetu. Moja tożsamość nie pochodzi ode mnie. Dlaczego? Bo przedmiot nie istnieje samodzielnie, lecz tylko w relacji do stanowiącej go intencjonalności. Co poświadcza nam traktowanie człowieka jako przedmiot właśnie. Sprzeczność tożsamości poprzez jej alienację od źródła nie jest sprzeczna z zasadą tożsamości, ale spełnia w sposób polityczny jej funkcję metafizyczną. Aby przezwyciężyć alienację tożsamości, należy wprowadzić zasadę racji dostatecznej. To z niej wypływa zasada tożsamości, a nie odwrotnie. Władza nadaje migrantowi dokument tożsamości, by mógł żyć jako człowiek w granicach prawa. Polityczne określenie tożsamości realizuje w ten sposób dwie podstawowe zasady metafizyczne i pokazuje, że człowiek jako przedmiot utożsamia się jedynie z utratą siebie w spojrzeniu innego, który poprzez alienację go konstytuuje⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, 58.

⁴⁶ Tamże, 60.

⁴⁷ Tamże, 62–63.

Do dwóch wcześniejszych aporii w określaniu człowieka (niemożności określenia jego istoty i wyobcowania) Marion dokłada trzecią: niesłuszność określania granic człowieczeństwa, gdyż może ono prowadzić do wyeliminowania niektórych ludzi. Nie chodzi już tylko o nieredukowalność Ja, ale o nieredukowalność drugiego człowieka.

Teologiczne ugruntowanie (nie)poznawalności człowieka

Doszliśmy do punktu, w którym należy przyjąć, że człowiek dany nam jest na sposób pewności negatywnej. Nie poznamy ani siebie, ani drugiego człowieka, próbując go definiować, określać jego *quidditas*, traktować jako przedmiot. Tej niepojmowalności człowieka nie należy zarazem traktować jako porażki epistemologicznej, ale jako ważne odkrycie. Zadanie filozofii nie polega tedy na „uzupełnieniu” braków naszej samowiedzy, lecz na jej zachowaniu i ugruntowaniu. A ponieważ filozofia nie może sankcjonować zwykłej ignorancji, potrzebna jest jakaś „pozytywna” wiedza o negatywnej pewności człowieka, czyli wiedza o niewiedzy.

Marion odnajduje ją w teologii. Opierając się na patrystyce (św. Grzegorz z Nyssy, św. Bazyli Wielki, św. Augustyn), stwierdza, że teologia posiada analogiczne pojęcie „niepoznawalności”, które odnosi do Boga⁴⁸. Bóg jest niewidzialny, ukryty, niepoznawalny, tajemniczy, a człowiek został stworzony na Jego obraz i podobieństwo, jest Jego ikoną. Przeto i siebie samego może pojąć przez odniesienie do „niepoznawalności” Boga. Marion niezwykle mocno podkreśla, że nie chodzi o odwołanie się do heterogenicznej zasady teologicznej jako warunku czy fundamentu określenia człowieka, ale o przyjrzenie się, jak z zasady „funkcjonuje” ta niepoznawalność ukazana w pismach objawionych i teologii. Ta ostatnia nie usiłuje ukonstytuować żadnego przedmiotu, a to, co się jawi, pochodzi od siebie samego i poczynając od siebie samego, spełniając niejako ideał fenomenu.

Na konieczność poszukiwania wiedzy o człowieku w Bogu zwracają uwagę liczni myśliciele teologiczni. Grzegorz z Nyssy: „Gdyby człowiek rozumiał, kim jest, odszedłby od podobieństwa do Boga”⁴⁹. Jan Szkot Eriugena: „Duch ludzki zna i nie zna siebie. Dobrze wie, że jest, ale nie wie, czym jest”⁵⁰. Święty Augustyn: „Jest w człowieku coś, czego nie zna nawet sam duch człowieczy [...]. Ty zaś, który stworzyłeś człowieka,

⁴⁸ Tamże, 67.

⁴⁹ Cyt. za: tamże, 69.

⁵⁰ Cyt. za: tamże, 70.

wiesz o nim wszystko”⁵¹. I w innym miejscu: „Błagam Cię, Boże mój, udziel mi wiedzy o mnie samym”⁵². Tylko to, co niepojęte, będzie mogło zrozumieć człowieka. Niemniej to, że teologia chyba najlepiej uchwyciła niemożność przypisania człowiekowi jakiegokolwiek definicji, nie oznacza, że filozofia nie zorientowała się o nieokreśloności człowieka. Nietzsche stwierdza: „człowiek jest czymś, co pokonanym być powinno”⁵³. Kierkegaard: „człowiek z natury ma skłonność do stawiania się kimś innym, kimś więcej, niż jest”⁵⁴. Pascal: „człowiek nieskończenie przewyższa człowieka”⁵⁵. To prawdziwy przywilej człowieka: ukazać w sobie to, co niepojęte, nieokreślone, niepoznawalne. Już wcześniej Giovanni Pico della Mirandola zauważył, że człowiek nie ma formy: „Człowiek [jest] zwierzęciem o innej wielopostaciowej naturze, zmiennej i przeskakującej [z jednego statusu do drugiego]”⁵⁶, co oznacza, że jest nieokreślony, musi wciąż decydować.

Czy jednak wyprowadzając z Boga prawdę o człowieku na zasadzie podobieństwa, nie zakładamy już z góry odpowiedzi na to pytanie? Albo czy nie popadamy w nowy dogmatyzm? Trzeba mieć na uwadze, że Marion rozumie teologię zupełnie nie-metafizycznie, nie jest ona dla niego onto-teologią. Ważną rolę w teologii odgrywają dla niego takie kategorie jak dystans, niepoznawalność, tajemnica, czy ikona. Według objawienia zachodzi istotna różnica między człowiekiem a innymi stworzeniami. Także Hegel zastanawiał się, dlaczego Adam, który dostał polecenie nadania imienia każdej istocie żywej (Rdz 2,19), nie uczynił tego w stosunku do samego siebie. Święty Augustyn wyjaśniał, że wszystkie byty zostały stworzone jako gatunki, stąd możliwe jest określenie ich *quidditas*, człowiek zaś został stworzony pojedynczo, „na obraz i podobieństwo Boga” (por. Rdz 1,27), stąd nosi w sobie także ślad niepoznawalności⁵⁷. Człowieka nie należy więc definiować jako *logos* czy *animal rationale*, gdyż ten ostatni ma tendencję do obiektywizowania i wszystko pojmując jako substancję. Lepsze rezultaty daje rozpatrywanie go jako obraz Boga, i to z kilku powodów. Po pierwsze, Bóg nie jest substancją i nie ma określonej definicji, gdyż byłaby to pojęciowa idolatria. Po drugie, obraz Boga nie jest przedmiotem, bo sam Bóg jest

⁵¹ Św. Augustyn, *Wyznania*, X, 5.

⁵² Tamże, X, 37.

⁵³ Friedrich Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Wacław Berent (Warszawa: Hachette, 2008), 8.

⁵⁴ Cyt. za: Marion, *Certitudes négatives*, 80.

⁵⁵ Cyt. za: tamże.

⁵⁶ Cyt. za: tamże, 81.

⁵⁷ Św. Augustyn, *Wyznania*, XIII, 22.32.

niewidzialny, a św. Paweł określił Chrystusa jako „obraz Boga niewidzialnego” (Kol 1,15). Ikona nie jest prostym przedstawieniem pierwotnego wzoru, lecz raczej odtwarza jego styl, charakter, wewnętrzną tajemnicę, w tym przypadku niewidzialność Boga. Stąd po trzecie, człowiek nie jest dosłownie obrazem Boga, ale istnieje „na obraz Boga” (*kat' eikona*), czyli swój status zawdzięcza niewidzialności, która stopniowo przesyca stworzoną przez siebie widzialność. Teologia zatem nie jest krypto-metafizyką. Nie daje ona odpowiedzi nie tylko na pytania metafizyki, ale na żadne w ogóle pytania. Raczej w człowieku rozpoznaje pytanie, na które nie ma odpowiedzi i które pytaniem musi pozostać. Tylko teologia uznaje nieokreśloność i niepoznawalność człowieka, wyczytując ją z samej niepoznawalności Boga⁵⁸. Jeśli rację miał Heidegger, że pytanie jest pobożnością myśli, to teologia pozostaje najbardziej pobożną z myśli.

Podsumowanie i dyskusja

Droga, jaką przebył Marion, poszukując prawdy o człowieku, jest następująca. Człowiek pozostaje sobą tak długo, jak długo ucieka od siebie i nie decyduje o sobie. Sensowna filozofia człowieka podtrzymuje tę nierozstrzygalność i niestabilność, które zastępują jego definicję. Arystoteles odkrył, że tylko boskość potrafi myśleć samą siebie jako myślącą. Człowiek natomiast jest obdarzony myślą, która może myśleć o przedmiotach, ale nigdy nie uchwyci całkowicie siebie samej. Człowiek nie myśli siebie samego, ponieważ wszystko, co pomyśli, staje się dla niego przedmiotem (aporia epistemologiczna). Człowiek naprowadza myśl na siebie samego tylko wtedy, gdy doświadcza zasadniczej różnicy między myślą a swoim Ja (aporia alienacji) oraz gdy nie wyznacza warunków człowieczeństwa drugiego człowieka (etyczna aporia inności). Najpełniej zaś człowiek myśli siebie samego wówczas, gdy dostrzega w swojej sprzeczności czy niepoznawalności łaskę i przywilej, który nadaje mu status podobieństwa Bożego. Człowiek zatem jawi się sobie jako fenomen, którego nie można ukonstytuować, gdyż poprzez swój nadmiar wykracza poza jakiekolwiek pojęcia, mogące ewentualnie złożyć się na jego definicję. Człowiek jest fenomenem przesyconym, w którym obserwujemy nadmiar intuicji względem pozostających do dyspozycji pojęć i znaczeń. Takie fenomeny mają charakter wydarzeniowy, a nie przedmiotowy, uchwycić je zaś może jedynie pewność negatywna. Człowiek

⁵⁸ Marion, *Certitudes négatives*, 86.

siłą rzeczy musi pozostać niczym ogromna otchłań, która nie będzie mogła być oddana przedmiotowo. Nawiązując do koncepcji wielkości negatywnych Kanta, powiedzielibyśmy, że Ja jest czymś realnym, ale przedmiotowo pustym. Natomiast poznanie Ja, różne od pewności jego istnienia, może przyjść tylko od strony Innego – ostatecznie domaga się odwołania do Boga, wskutek czego egologia zbiega się z dialogiką.

Myśl Mariona wciąga, a jego styl ma w sobie coś uwodzicielskiego. Tym bardziej należy zachować czujność i nie bać się sformułować nawet wobec tak ciekawego projektu pewnych pytań i wątpliwości. Niektóre z nich tylko zasygnalizuję, do innych odniosę się bardziej szczegółowo. Pierwsza wątpliwość dotyczy ścisłości logicznej wywodów Mariona. Nader często operuje on przymiotnikiem *exact* lub przysłówkiem *exactement* i pochodnymi, by retorycznie wzmocnić ścisłość swoich wywodów. A jeśli tej ścisłości za bardzo nie widać, zawsze pozostaje odwołanie się do paradoksu. Weźmy zdanie: „Przedmiot daje się poznać dokładnie, gdyż jego definicja polega dokładnie na tym, żeby dać się poznać dokładnie – reszta, której nie da się sprowadzić do dokładności i trwałości, zostaje odesłana do nieokreślonej dziedziny «subiektywności»”⁵⁹. Co tak naprawdę wyraża to zdanie? Czy rzekome wynikanie nie zasłania w nim błędnego koła? Czasami można odnieść wrażenie, że spotęgowanie słów o rygorystycznej konotacji jest u Mariona odwrotnie proporcjonalne do znaczenia danego zdania. Należałoby się zastanowić, czy samo pojęcie „pewności negatywnej” nie jest obciążone podobnym błędem. Opiera się ono bowiem na założeniu, że jestem pewien (mam pewność pozytywną), że nie będę mógł poznać pozytywnie tego, co nie zostanie uprzedmiotowione.

Kolejna wątpliwość dotyczy obrazu współczesnej nauki. Marion twierdzi, że w tej dziedzinie pozostaliśmy kartezjanistami, że przez wiedzę rozumiemy coś pewnego i że pewność naukowa domaga się konstruowania przedmiotów. Twierdzenia te są nazbyt pozytywistyczne i nie do utrzymania w odniesieniu do współczesnej nauki, na którą wielki wpływ wywarły choćby odkrycia mechaniki kwantowej. Ta ostatnia właśnie zburzyła pojęcie pewności, co pokazuje Ilya Prigogine w książce *Kres pewności*⁶⁰. Minęło przeszło sto lat od czasu, gdy nauka

⁵⁹ Tamże, 245. « L'objet se laisse connaître exactement, parce que sa définition consiste précisément à se laisser connaître exactement – le reste, qui ne peut se reconduire à l'exactitude et à sa permanence, se trouvant renvoyé au domaine indéterminé de la „subjectivité” ».

⁶⁰ Ilya Prigogine, *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, przeł. Piotr Szwajcer (Warszawa: Wydawnictwo W.A.B., 2000).

przyswoiła sobie pojęcie niepewności, i twierdzenie, że pozostaje ona w całości kartezjańska, dowodzi raczej słabej w niej orientacji.

O ile powyższe uwagi można potraktować marginalnie, o tyle prze-myślenia wymaga część antropologiczna. Marion twierdzi, że poznanie człowieka nie należy do poziomu wiedzy obiektywnej (przedmiotowej), w związku z czym nie poznajemy go z pewnością pozytywną, i pod-trzymując ideę ludzkiego wyjątku, osadza ją w kontekście pewności negatywnej. Zgadza się co do zasadniczej linii wywodów Mariona, nie sposób nie dostrzec w nich jednak pewnych niezręczności, a nawet nieścisłości. Weźmy zdanie: „Trzeba zrozumieć, że jakakolwiek inna rzecz może i musi się poznawać z wyjątkiem człowieka”⁶¹. Marion mówi o wyjątkowości, która odróżnia człowieka od zwierząt i rzeczy, a która polega na niepoznawalności siebie. Ale z tego (pewnie w sposób niezamierzony) wynika, że to, co nie jest ludzkie, zna samo siebie, co jest absurdem, bo chodzi o byty niepoznające. Zamiast czasownika *se connaître* lepiej byłoby użyć strony biernej *être connaissable*. Także w intrygujących analizach dotyczących imigrantów nie udało się uniknąć błędów. Marion broni tezy, że skoro człowiek jest niepoznawalny, to ja-kakolwiek próba uprzedmiotowienia go pozbawia go człowieczeństwa. Z tego powodu odrzuca oparty na zasadzie tożsamości system, w któ-rym obywatel identyfikuje się z posiadanymi dokumentami. Legalizm jest więc jeszcze jednym wcieleniem uprzedmiotawiającej metafizyki, a pochodzenie tożsamości człowieka od osoby trzeciej utrwała aliena-cję. Podobnie jak administracja redukuje człowieka do zapisu w doku-mentach, tak i medycyna uprzedmiotawia go w postaci ciała fizycznego. Mamy tu jednak chyba nieuprawnione przemieszczanie się pomiędzy poziomami: od początkowej analizy refleksyjnej do analizy obiektywnej i następnie od obiektywności do ontologii. Najbardziej jednak rzuca się w oczy oczywiste pomieszenie pojęcia „człowieczeństwa” z „oby-watelstwem” i „byciem pacjentem”. Cennym uzupełnieniem wywodów Mariona byłoby zapożyczone z hermeneutyki słówko „jako”: kiedy idę do szpitala, to „jako” pacjent, kiedy okazuję dokumenty, to „jako” oby-watel itd. Nie oznacza to, że moje człowieczeństwo od razu sprowadza się do choroby lub do obywatelstwa. Przekonanie, że w każdych oko-licznościach samym swoim byciem czy zjawieniem się powinienem nie-jako narzucać innym swoje człowieczeństwo, razi naiwnością i brakiem operacyjności. Także rozumienie zasady tożsamości okazuje się błędne. Marion twierdzi, że pokazując urzędnikowi lub policjantowi dokumen-

⁶¹ Marion, *Certitudes négatives*, 41. « Il faut comprendre que toute autre chose peut et doit se connaître, sauf l'homme ».

ty, zostaje uprzedmiotowiony, gdyż stwierdzona w nich tożsamość nie dotyczy samej mojej istoty. Wydaje się, że jest dokładnie odwrotnie. Prezentując dokument tożsamości, paradoksalnie przełamuję zasadę tożsamości i wchodzę w relację z innymi, np. poprzez moje obywatelstwo. To z tego powodu dążymy do tego, by człowieczeństwo człowieka podkreślać, umacniać poprzez prawne uregulowanie jego statusu. Czujemy, że jesteśmy w pełni ludźmi, gdy mamy do końca uregulowaną sytuację, o czym doskonale wiedzą i migranci, i wszyscy walczący o ich prawa aktywiści. W przeciwnym razie w obozach dla uchodźców widzielibyśmy pełnię człowieczeństwa, które nie pozwoliło się uprzedmiotowić.

Pomimo wysuniętych pytań i wątpliwości myślenie Marion o człowieku należy uznać za jedną z ciekawszych propozycji doby współczesnej. Na podkreślenie zasługuje jego niestrudzona walka o poszerzenie pola racjonalności, wypływająca z diagnozy naszego społeczeństwa jako bardzo nieracjonalnego. Przyczyniło się do tego z jednej strony ścisłe rozumienie racjonalności, prowadzące ją do techniki i produkcji, a z drugiej strony takie jej poszerzanie w nieskończoność, że przestaje być sobą. Marion szczególnie w człowieku odnajduje tak wyjątkowe fenomeny, jak np. pragnienie, do których trzeba podejść inaczej. Stąd jego opracowanie kategorii „pewności negatywnej”, które jest niczym innym jak opisaniem fenomenu przesyconego z punktu widzenia jego odbiorcy. Nie uprzedmiotawiając człowieka, przyjmujemy go jako dar z całą jego wyjątkowością i specyfiką.

Bibliografia

- Arystoteles. 2009. *Metafizyka*, przeł. Kazimierz Leśniak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger Martin. 2010. *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden Roman. 1971. *U podstaw teorii poznania*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kant Immanuel. 2005. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. Paulina Sosnowska, Ewa Drzazgowska. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Kant Immanuel. 2010. *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kant Immanuel. 2010. „Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii”, przeł. Tomasz Kupś. W: Immanuel Kant, *Dzieła zebrane*, t. 1: *Pisma przedkrytyczne*, 615–650. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

- Karpiński Piotr. 2020. „The Radicalization Program of Phenomenology of Jean-Luc Marion”. *International Journal of Theology, Philosophy and Science* 6: 68–81.
- Kartezjusz. 2010. *Medytacje o pierwszej filozofii*, t. 1, przeł. Maria i Kazimierz Ajdukiewiczowie. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lévinas Emmanuel. 2009. „Notes philosophiques diverses”. W: *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres I*. Paris: Grasset.
- Marion Jean-Luc. 1977. *Descartes. Règles utiles et claires pour la direction de l'esprit dans la recherche de la vérité*, traduit par Jean-Luc Marion. La Haye: Martinus Nijhoff.
- Marion Jean-Luc. 2007. *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*, przeł. Wojciech Starzyński. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Marion Jean-Luc. 2010. *Certitudes négatives*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle.
- Marion Jean-Luc. 2012. *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion.
- Marion Jean-Luc. 2016. *Idol i dystans*, przeł. Wojciech Starzyński, Urszula Idziak-Smoczyńska. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Montaigne Michel de. 2009. *Próby*, t. 3, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Hachette.
- Nietzsche Friedrich. 2008. *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Wacław Berent. Warszawa: Hachette.
- Pascal Blaise. 1997. *Myśli*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy). Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Prigogine Ilya. 2000. *Kres pewności. Czas, chaos i nowe prawa natury*, przeł. Piotr Szwajcer. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Tischner Józef. 2019. *Filozofia człowieka. Wykłady*. Kraków: Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Św. Augustyn. 1996. *O Trójcy Świętej*, przeł. Maria Stokowska. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Św. Augustyn. 2010. *Solilokwia i inne dialogi o duszy*, przeł. Anna Świderkówna. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Augustyn. 2001. *Wyznania*, przeł. Zygmunt Kubiak. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Streszczenie

Przedmiotem artykułu jest próba zastosowania kategorii „pewności negatywnej” do poznania człowieka w ujęciu Jean-Luca Mariona oraz dyskusja z jego projektem. Marion opracował tę koncepcję, inspirowaną głównie filozofią Kanta. Chodzi o pewność czegoś negatywnego, a więc czegoś, co nie daje się ująć jako przedmiot. Pewność negatywna nie jest pewnością negatywności, lecz pewnością tego, czego pozytywności nie da się sprowadzić do przedmiotowości. Marion poddaje krytyce ideał kartezjański, który uprzywilejowuje przedmiot, i za Heideggerem akcentuje wydarzeniowy charakter fenomenu.

Pewność negatywna jest ponownym opracowaniem fenomenu przesyczonego, ale z punktu widzenia jego odbiorcy.

Kategoria „pewności negatywnej” zostaje następnie odniesiona do człowieka, który nie jest zwykłym fenomenem, lecz zbiorem fenomenów przesyszonych. Analiza poglądów Kartezjusza i Kanta prowadzi do wniosku, że człowieka nie da się ująć przedmiotowo i określić jego *quidditas*. Nie ma odpowiedzi na pytanie „kim jest człowiek?”, gdyż on sam jest pytaniem (św. Augustyn), a nie odpowiedzią. Marion wskazuje na trzy aporie przedmiotowego ujmowania człowieka: epistemologiczną, alienacji i inności. W efekcie nie jest możliwa metafizyka człowieka, a jego poznanie negatywne zostaje ugruntowane na polu teologii.

Choć myśl Mariona jest ciekawa, to jednak można wobec niej skierować kilka zarzutów, które zostają sformułowane w ostatniej części artykułu. Mimo to projekt pewności negatywnej w odniesieniu do człowieka się broni i pokazuje konwergencję egologii i dialogiki.

Słowa kluczowe: człowiek, Ja, Kant, Kartezjusz, Marion, pewność negatywna, przedmiot, św. Augustyn, wydarzenie

On (Non)Cognition of Man

Summary

The subject of the paper is an attempt to apply the category of “negative certainty” to cognition of man according to Jean-Luc Marion and a discussion of his project. Marion developed this concept inspired mainly by Kant’s philosophy. It is about the certainty of something negative, something that cannot be captured as an object. Negative certainty is not the certainty of negativity, but the certainty of that, which positivity cannot reduce to objectivity. Marion offers criticism of the Cartesian ideal, which privileges the object and, following Heidegger, emphasizes the event-based nature of the phenomenon. Negative certainty is a re-elaboration of a saturated phenomenon, but from the point of view of its recipient.

The category of “negative certainty” is then applied to human, who is not an ordinary phenomenon, but a set of saturated phenomena. The analysis of the views of Descartes and Kant leads to the conclusion that it is impossible to approach man objectively and define his *quidditas*. There is no answer to the question “who is a man?”, because it itself is a question (St. Augustine), not an answer. Marion points to three aporias of the objective understanding of human: epistemological, alienation and otherness. As a result, the metaphysics of man is not possible, and his negative knowledge is grounded in the field of theology.

Although Marion’s thought is interesting, several objections can be leveled against it, which are formulated in the last part of the paper. Despite them, the project of negative certainty in relation to human defends itself and shows the convergence of egology and dialogics.

Keywords: man, I, Kant, Descartes, Marion, negative certainty, object, St. Augustine, event