

Aleksander Temkin

**Gdzie dwóch się bije, tam Hegel korzysta,
czyli o więcej Kanta w Levinasie**

Wypowiedzi Levinasa na temat jego stosunku do Kanta są niestęchanie enigmatyczne. Enigmatyczności wypowiedzi Levinasa dorównuje faktyczna komplikacja tej relacji – modelowe miejscami przeciwieństwa przechodzą w serdeczny alians obydwu etyk. Składanie tego na karb dialektycznych konieczności byłoby dowodem braku szacunku dla obu antydialektycznych autorów.

Levinas potrzebuje Kanta, potrzebuje przeprowadzenia na sobie ograniczonej kandytacji. Levinas zbyt łatwo żegna się z ideą moralnej autonomii, z ideą ogólności prostej, zapośredniczonej w sobie samej i poza tę prostotę niewypadającej, ogólności wyłamującej się z roli ekspozytury Absolutu. Żegna się z nią, nie zadając sobie nawet wysiłku, by inkorporować ją do swojej etyki i zmusić do pracowania na rzecz jego filozofii. To duży błąd, owocujący problemami tak normatywnymi, jak i ontologicznymi, błąd, który można jednak naprawić. Co więcej: jest to błąd nierozpoznany, lecz faktycznie naprawiany przez samego Levinasa, czekający tylko na oficjalne już wymazanie. Pojednanie Levinasa i Kanta znalazło już u niego swoją, niewykorzystaną wprawdzie, formułę.

Nie próbując zagarnąć dla siebie idei autonomii, Levinas z konieczności oddaje ogólność w pakt diabłu, tj. popada w bardzo jednostronną, antagonistyczną wobec konkretnego wizję ogólności, nie potrafiąc pomyśleć innej, bardziej pokojowej i dobrosąsiedzkiej relacji między ogólnością i konkretem. Ratując Kanta przed Heglem, Levinas ratowałby jednocześnie własną skórę. Dialektyka Hegla, jak zauważa Adorno, wspiera się na momentach niedialektycznych; otóż jeden z nich uprzejmie sporządza Heglowi Levinas. Tak Kant, jak i Levinas, hołdując zbyt sztywnej wizji ogólności, ogólności, by wyrazić się zupełnie heglowsko, bezpośrednio przeciwstawionej bezpośredniości, padają ofiarą złej dialektyczności. Są idealnymi kandydatami do dialektycznego rozhuśtania. Levinasa i Kanta trzeba by sobą zaszczepić, a szczepionka ta byłaby zarazem osłabionym dialektycznym wirusem, broniącym przed właściwą chorobą.

Ofiarą levinasowskiej niemożności pada choćby jego koncepcja sprawiedliwości, krótko rozwijana przez Levinasa, lecz niestęchanie przecież ważna dla wyjaśnienia relacji między toż-samym a podmiotowością. Levinas, nie chcąc nic negocjować z kantowską ideą autonomii na poziomie monadycznej, związającej się w sobie podmiotowości, tym bardziej musi przed nią kapitulować w swojej wizji sprawiedliwości. Idea sprawiedliwości ma być pomostem pomiędzy strukturami samoświadomości a bezpośredniością przykazania odpowiedzialności,

przykazania, którym jest sam podmiot¹. Jest to jednak zapośredniczanie jednostronne, wbrew wszystkim deklaracjom Levinasa, oznaczające tylko jednokierunkowy upadek podmiotu w samozadowolenie świadomości.

Z przykazania odpowiedzialności, z formuły odpowiedzialności zostaje wyłączone jakiś nastrój, atmosfera bezkompromisowości, bezkompromisowe trwanie przy uniwersalnych formułach, przy mieszczańskich cnotach, przy praworządności i przy własnym szczęściu, umożliwianym przecież w skromny sposób poprzez sprawiedliwość. Nie zaszczepiając wcześniej odpowiedzialności przeciw ogólności, teraz odpowiedzialność po prostu w niej zanika. Dzieje się tu coś szczególnie obcego przecież Levinasowi: przykazanie rozplywa się w wewnętrzności intencji, w ogólnikowym nakazie pamiętania o fundamentach tego porządku², w postawie za bardzo już przypominającej rycerza wiary Kierkegaarda. Levinas chrześcijanizuje się tu w najgorszy możliwy sposób. Redukcja ekscesu odpowiedzialności do intencji i pamięci nakłada się na niechęć Levinasa do teologicznej kategorii Upadku³. W rezultacie Levinas nie jest w stanie za bardzo odróżnić od siebie „dobrej ogólności” tworzonej przez sprawiedliwość od ogólności, nazwijmy to, upadłej, rozwijanej przez świadomość. Jeżeli różnicą pomiędzy jedną ogólnością i drugą jest tylko powinność odpowiedniej pamięci i intencji, odpowiedniego nad sobą panowania, to znaczy jest nią, tą różnicą, sama istota świadomości, to różnica ta nie jest różnicą⁴. Szczególnie jednak smutno się robi, jeżeli pamiętamy, że na postać Trzeciego nie trzeba czekać, że sprawiedliwość jest wszczepiona w odpowiedzialność od razu⁵.

¹ „Trzeci wprowadza sprzeczność w Mówienie, którego znaczenie w obliczu innego zmierzało, jak dotąd, tylko w jedną stronę. Oznacza to ograniczenie odpowiedzialności, narodziny pytania: Co mam uczynić ze sprawiedliwością? Jest to pytanie świadomości. Konieczna jest sprawiedliwość, to znaczy porównanie, współistnienie, współczesność, zebranie, porządek, tematyzacja, widzialność twarzy, a co za tym idzie, intencjonalność i intelekt niosące inteligibilność systemu, który zakłada współobecność na równej stopie jak przed sądem. Istota jako synchronia: razem-w-jednym-miejsu.” E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 262.

² Są to uwagi tego typu: „Wszystkie relacje międzyludzkie, właśnie jako międzyludzkie, wypływają z bezinteresowności.(...) Konkretnie lub empirycznie znaczy to, sprawiedliwość nie jest praworządnością kierującą ludzkimi masami i dającą początek technice «równowagi społecznej», która harmonizuje antagonistyczne siły, byłoby to bowiem równoznaczne z usprawiedliwieniem państwa zniewolonego przez własne konieczności. Sprawiedliwość nie jest możliwa, jeśli ten, który ją wymierza, sam nie pozostaje w bliskości.(...) Sprawiedliwość, społeczeństwo, państwo i jego instytucje – wymiana i praca ujmowana na gruncie bliskości – nic nie wymsyka się kontroli odpowiedzialności jeden za drugiego. Ważne jest, by odnaleźć wszystkie te formy wychodząc od bliskości, w której jednak bycie, państwo, polityka, technika, praca, w każdej chwili mogą znaleźć swój środek ciężkości w sobie samych, nabrać samodzielnego znaczenia”. Prawa potrzebują sędziów i sal sądowych, i środków na utrzymanie jednego i drugiego. Naprawdę smutno robi się jednak za chwilę: „Nie jest więc rzeczą bez znaczenia, czy państwo realizujące równość i sprawiedliwość (w którym człowiek się spełnia, które należy ustanowić i, przede wszystkim, utrzymać) jest wynikiem wojny wszystkich ze wszystkimi, czy też nieredukowalnej odpowiedzialności jednego za wszystkich oraz czy może się ono obejść bez przyjaźni i twarzy. Warto znać odpowiedź na to pytanie, aby nie wywoływać wojny z nieczystym sumieniem”. Tamże, s. 266-267. Być może to ironia, której nie jestem w stanie odczytać, wydaje się jednak, że jest to raczej autoironia. Podsumowanie jest bezbrzeżnie smutne. Levinas – ironicznie? Żartem? – ujmuje siebie jako Hegla z nieczystym sumieniem. Z tym, podobno chrześcijańskim, wynalazkiem, którego, zawsze tak przekonująco nie lubił.

³ „Nie należy myśleć o sobości w kategoriach grzechu pierworodnego. Jest ona, przeciwnie, pierwotną dobrocią stworzenia.” Tamże, s. 206.

⁴ „Taka różnica mnie nie zachwyca” – jak mówi poeta.

⁵ „Nie znaczy to, że wkroczenie trzeciego jest faktem empirycznym i że moja odpowiedzialność za innego zostaje «siłą rzeczy» sprowadzona do kalkulacji, W bliskości innego nawiedzają mnie wszyscy inni niż inny i to nawiedzenie domaga się już sprawiedliwości, dopomina się miary i wiedzy – jest świadomością”.

Ideę sprawiedliwości można być może jednak uznać za kwestię w myśli Levinasa drugorzędną. Levinasowski problem z ogólnością zlokalizować można wtedy w innym miejscu. Otóż samoświadomość jest fundowana przez rozbijającą ją podmiot. W *Inaczej niż być* można odnaleźć dwa źródła świadomości. Jedną jest sprawiedliwość, wprowadzająca konieczność porównywania tego, co nieporównywalne, wspólnych miar, obowiązków, synchronii, etc. drugą zaś jest sama podmiotowość. Sprawiedliwość jest za słaba, nie posiadając na tyle punktowego przyłożenia, aby wydobyć świadomość z niezróżnicowanego bycia. Struktura podmiotowo-przedmiotowa, odklejenie świadomości od bycia, uchronienie jej od rozplaszczania się w chwili teraźniejszej, odróżnienie patrzącego „kto” od „widoku” umożliwiane jest tylko przez traumę podmiotowości⁶. Samoświadomość fundowana jest przez belkę w swoim oku, przez podmiotowość powołującą czas i niszczącą pamięć. Podmiot, fundując świadomość, nie jest rzekomo jej a priori, będąc „starszy niż a priori”⁷, wymykając się tej zaszczytnej funkcji ze względu na niemożliwość pojawienia się i przedstawienia w ramach świadomości inaczej niż przez blokadę i zaburzenia jej mechanizmów. A jednak zaburzenia te są warunkiem owych mechanizmów, warunkiem samoposiadania się, wolności i wszechwładzy jaźni. Wszystko, co jest odmówione skurczonemu w sobie, cofającemu się w siebie podmiotowi, właśnie dzięki temu przyznane jest rozkurczowemu ruchowi świadomości. Podmiot nie może być a priori, jako czyste rozszczepienie samoświadomości, niemogąca się zasklepić rana, która nie zabijając świadomości, jako jedyna jej nie wzmacnia. W tym właśnie jednak tkwi błąd Levinasa. Trauma odpowiedzialności zbyt głęboko wchodzi w rozum, przestrzeliwuje świadomość na wylot, nie czyniąc jej krzywdy. Kula nie zostaje w środku. Właśnie dlatego, że podmiot jest obecny dla świadomości tylko jako „zadyszka”, tylko jako czyste „Mówienie”, przeciwstawione strukturze „Powiedzanego”, tylko jako czysta negatywność, podmiot tnąc idealnie gładko toż-samego, nie może go naprawdę skrzywdzić. Zakwestionowanie naiwnej spontaniczności ego, prawdziwy krytycyzm, prawdziwe ropienie rany świadomości możliwe jest tylko, o ile odpowiedzialność wchodzi w struktury toż-samego, o ile jest możliwy jednak jakiś ruch i „wymiana określeń” pomiędzy ogólnością struktur świadomości a bezpośredniością przykazania, o ile odpowiedzialność może nie tylko zanegować, lecz zmienić tę strukturę. Levinas, niepotrzebnie bojąc się heglowskiej tezy o powszechności zapośredniczenia, która sama z siebie jeszcze nic strasznego nie znaczy, przeciwstawia w najfatalniejszy możliwy sposób bezpośredniość odpowiedzialności, wszystko zapośredniczającą sile świadomości. O ile odpowiedzialność nie staje się tematem re-prezentacji, o tyle jest tylko a priori świadomości, o ile chce być czystą bezpośredniością,

Dalej zaczynają się problemy; tekst staje się niepokojąco dialektyczny: „Znaczenie znaczy w sprawiedliwości, ale jest również starsze od niej i od niesionej przez nią równości, sprawiedliwość przekracza sprawiedliwość w mojej odpowiedzialności za innego, w mojej nierówności względem tego, którego jestem zakładnikiem. Drugi Człowiek jest od razu bratem wszystkich innych ludzi”. Tamże, s. 264.

⁶ Chociażby: „To dzięki znaczeniu jeden-za-drugiego można zrozumieć system, świadomość, tematyzację oraz wypowiedzianie prawdy i bycia. Dlatego jeden-za-drugiego można wypowiedzieć tak, jak gdyby było momentem bycia. Jeden-za-drugiego, Mówienie, w każdej chwili przemienia się w świadomość intencjonalną, w formułowanie prawd, w wiadomości nadawane i otrzymywane”. Tamże, s. 134.

⁷ „Jest uprzednością «starszą» niż a priori”. Tamże, s. 168.

nie zaś siłą zmieniającą kierunek zapośredniczeń, odginającą je, zapętłającą w sobie i zagęszczającą, o tyle jest tylko momentem zapośredniczającej siły świadomości.

Błędowni Levinasa można jednak zaradzić, wykorzystując formułę samego Levinasa. Cytuję *O Bogu, który nawiedza myśl*, choć można i inne pozycje: „«Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystko i za wszystkich, a ja bardziej niż inni». W drugiej części zdania ja przestało się uważać za szczególny przypadek Ja w ogóle. Jest jedynym punktem, który podtrzymuje wszechświat. Oczywiście to ja zostaje wkrótce przechwycone przez swoje ogólne pojęcie. Znowu musi stamtąd uciekać. Ja jako ja, jest tym ja, które wymyka się swojemu pojęciu⁸”. Levinas, rozwijając formułę Dostojewskiego, ukazuje ruch będący przechodzeniem od ja-pojęcia do ja-zakładnika. Czysta, poruszająca samą siebie ogólność, spontaniczność myślenia przechodzi w bezpośredniość biernika, w ruchu, w którym zapośredniczenie to zostaje zarazem zniesione, przechodzi w podmiot w taki sposób, iż uwalnia się od ruchu, który go ustanowił. Powszechność zapośredniczenia – obecna w formule Dostojewskiego – przechodzi w jedynność odpowiedzialności, przy czym przejście pozostaje w zgodzie z formą powszechności, przechodząc przez ucho igielne imperatywu kategorycznego; formuła Dostojewskiego pozostaje z nim zgodna. Formuła ta może być prawem powszechnym, spełniając kantowskie kryteria racjonalności, w tym niemożliwości pomyślenia przeciwnej formuły. Podmiot musi uciekać z pojęcia, ale tutaj mowa jest o takim pojęciu, które jest intymnie zżyte z tymi ucieczkami, które ucieka samo od siebie. W przeciwieństwie do ogólności pojawiającej się wraz z trzecim, ruch zapośredniczenia pomiędzy świadomością a podmiotem jest tu dwustronny, nie zaś tylko kapitulujący na rzecz świadomości. Zapśredniczająca obie strony ucieczka podmiotu jest raczej rodzinną kłótnią, sprawiedliwości i odpowiedzialności ujętej w jednej formule. Niestety, jest to jednak formuła, do której Levinas nie posiada chyba pełnych praw. „Ja” sprawiedliwości przechodzące w „ja” odpowiedzialności to „ja” autonomii moralnej, „ja” istoty wolnej, to jest uogólniającej, przechodzące w uwarunkowane „ja” biernika. Możliwości

⁸ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Homini, Kraków 2008, s. 165. Levinas przywołuje cytat z Dostojewskiego zresztą parę razy: „«Każdy z nas jest winny za wszystko wobec wszystkich i za wszystkich, a ja bardziej niż inni» pisze Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Podmiotowość podmiotu jako prześladowanie i męczeństwo: cofanie się do siebie nie będące «samoświadomością», w której podmiot zachowywałby jeszcze do siebie dystans, i mimo braku różnicy, jaka dzieliłaby go od siebie, w której nadal trwałby, nieważne, z jakiego powodu, w sobie, i byłby gotów zasłonić swoją twarz; cofanie się do siebie nie będące koincydencją ze sobą: spoczynkiem, snem lub materialnością, lecz cofaniem się poza siebie, poza brak różnicy w sobie i w tym sensie poza obojętność”, E. Lévinas, *Inaczej niż być*, s. 245. Jednak kolejny raz powołując się na Dostojewskiego, Levinas mocno już przesuwa akcenty: „Chodzi o ja, którego nie można wskazać, ale które mówi: oto jestem. «Każdy z nas jest winny wobec wszystkich za wszystko i za wszystkich, a ja bardziej niż inni» mówi Dostojewski w *Braciach Karamazow*. Ja, które po prostu mówi, «ja», nie zaś uszczegóławia, lub indywidualizuje pojęcie, czy rodzaj: Ja, ale Ja jedyne w swoim rodzaju, które mówi do was w pierwszej osobie. Chyba że ktoś zdoła utrzymać twierdzenie, że to za sprawa indywidualizacji rodzaju lub pojęcia Ja, ja sam budzę się i otwieram na innych, to znaczy zaczynam mówić. To otwarcie nie przypomina świadomości siebie, powracania podmiotu do siebie, utwierdzania się Ja w sobości.” E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 150. A jednak tak właśnie jest. Levinas, pisząc z ironią „Chyba że ktoś zdoła utrzymać twierdzenie, że to za sprawą indywidualizacji rodzaju lub pojęcia Ja, ja sam budzę się i otwieram na innych” tuż po cytacie z Dostojewskiego prezentującym wprost taką „indywidualizację pojęcia”, potwierdza powiedzenie, że najciemniej jest pod latarnią.

tego przejścia Levinas nie objaśnia. Należy więc, wspomagając Levinasa, narysować linię prowadzącą od autonomii kantowskiej do głosu Objawienia, tam i z powrotem.

Tym punktem w etyce kantowskiej, który mógłby posłużyć jako miejsce spotkania z Levinasem, jest oczywiście drugie, materialne sformułowanie imperatywu kategorycznego. Idea człowieczeństwa „tak w sobie, jak w innych” jest ideą celu samego w sobie, celu bezwzględniego, niezależnego od jakiegokolwiek kontekstu, lecz źródła wszelkiej wartości i sensu. Odróżniona od ceny idea godności to idea wartości niewymiennej⁹, znaczenia bez kontekstu, znaczenia, które swój kontekst dopiero samo potrafi ustanowić, monady sensu, to idea bytu w sobie, niezapośredniczonego w żadnej ogólności, lub też idea prostej, w sobie samej zapośredniczonej ogólności¹⁰. Idea znaczenia bez kontekstu podkreślana jest przez nietypowe dla Kanta użycie kategorii celu. Prawo moralne dla Kanta nie jest celem, celem są dla niego działania wynikające z posłuszeństwa Prawu. Należałoby oczekiwać, że podobnie celem może być podjęcie pewnego rodzaju działania, odniesionego do idei człowieczeństwa, nie zaś sama ta idea. A jednak nie, Kant w rozwinięciu materialnego sformułowania nie przypisuje godności działaniom, lecz idei, do której działania te odsyłają i która godność im nadaje. Idea człowieczeństwa wydaje się posiadać tu minimalny naddatek w stosunku do idei „dobrej woli”, naddatek, którego trzeba się uczyć. Określenie człowieczeństwa jako celu samego w sobie stawia nacisk już nie tylko na obiektywną, powszechną ważność tego celu, lecz także na jego przedmiotowy charakter, jego własną strukturę, (czy też lepiej: fakturę) przedmiotowe warunki, które określają w niepatologiczny sposób kierunek naszej woli. Cel musi nadawać się do tego, by wola mogła go sobie wyznaczyć.

Godność człowieczeństwa jest jednak godnością pewnego rodzaju ogólności. Uczestniczymy w niej jako istoty wyznaczające cele swojemu działaniu – człowiek jest jedynym celem samym w sobie, gdyż jako jedyny wyznacza cele swojej woli. Oznaczałoby to, że człowiek jest wyłącznie nosicielem godności, której istota polega na uogólnianiu, wznoszeniu się ponad wszelką partykularność¹¹. W ten

⁹ „W państwie celów wszystko ma albo jakąś cenę, albo godność. To, co ma cenę, można zastąpić także przez coś innego, jak jego równoważnik, co zaś wszelką cenę przewyższa, a więc nie posiada żadnego równoważnika, posiada godność. To, co odnosi się do powszechnych ludzkich skłonności i potrzeb, ma cenę rynkową; to, co bez względu na jakąś potrzebę odpowiada pewnemu smakowi, tj. upodobaniu w samej bezcelowej grze naszych władz umysłowych, posiada cenę uczuciową; to zaś co stanowi warunek, pod którym jedynie coś może być celem samym w sobie, ma nie tylko względną wartość, tj. cenę, lecz wartość wewnętrzną, tj. godność.” I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 51.

¹⁰ „Twierdzę oto: człowiek i w ogóle każda istota rozumna istnieje jako cel sam w sobie, nie tylko jak środek, którego by ta lub owa wola mogła używać wedle swego upodobania, lecz musi być uważany zarazem za cel zawsze, we wszystkich swych czynach, odnoszących się tak do niego samego jak też do innych istot rozumnych”. Tamże, s. 45.

¹¹ „Moralność jest warunkiem, od którego jedynie zależy to, że istota rozumna może być celem samym dla siebie, ponieważ tylko dzięki niej można być prawodawczym członkiem w państwie celów. (...) I cóż to jest takiego, co upoważnia przekonanie i usposobienie moralnie dobre, czyli cnotę do rozszczenia sobie tak wielkich praw? Nic mniejszego jak udział, który zdobywa ona dla istoty rozumnej w powszechnym prawodawstwie, sprawiając przez to, że nadaje się ona na człon w możliwym państwie celów, do czego była już przeznaczona przez własną naturę jako cel sam w sobie i dlatego właśnie jako prawodawcza w państwie celów, jako wolna w odniesieniu do wszystkich praw przyrody, posłuszna jedynie tym prawom, które sama nadaje i według których jej maksymy mogą należeć do powszechnego prawodawstwa

sposób drugie, materialne sformułowanie imperatywu uzgodnione zostaje z jego pierwszym, formalnym brzmieniem, uzgodnione lub ściślej rzecz ujmując, przezeń wchłonięte. Na przeszkodzie pełnemu wchłonięciu materialnego sformułowania imperatywu przez pierwszą formułę stoi jednak wprowadzona przez Kanta bardzo szczególna idea osoby¹². Szczegółność tej idei polega na jej w gruncie rzeczy granicznym, przejściowym, transcendentualno-empirycznym statusie. Drugi imperatyw odpowiada przecież na pytanie: „co powinienem robić”, a nie na pytanie: „czego powinienem chcieć”. Oznacza to, że pojęcie godności człowieczeństwa, ogniskującej się w idei osoby powinno pozwalać na przejście od wyznaczania celów woli do wyznaczania celów w działaniu, a przecież taka właśnie miała być funkcja władzy sądenia dla praktycznego rozumu. Idea godności osoby nie sprowadza się do równoważnika godności istoty uogólniającej, lecz posiada pewną w stosunku do tego pojęcia nadwyżkę, pewną partykularną treść niebędącą jednak naturalnym określeniem. Inaczej mówiąc, idea osoby nie sprowadza się do idei woli. Treścią tej różnicy jest liczbowy charakter osoby, a dokładniej mówiąc, jej pojedynczość. Treść ta jest skromna, a jednak zupełnie wystarczająca. Pojedynczość nie jest czymś zewnętrznym w stosunku do idei osoby, lecz jej konieczną treścią, treścią określającą również pośrednio charakter osobowej godności. Godność więc nie może dotyczyć tylko ogólności, będącej w stosunku do konkretów czymś przypadkowym i zewnętrznym, jest zawsze godnością istoty pojedynczej, związana jest z partykularnością, która nie jest w tym przypadku patologiczna.

Określoność liczbową związaną z ideą osoby, zmieniając relację pomiędzy ogólnością a konkretem na bardziej równoprawną, unikając jednak wciąż wprowadzenia obowiązków wobec ludzi z ich naturalnych własności, zbliża ją do pojęcia „bliźniego”. Równoprawność tej relacji pomiędzy partykularnym, choć nie patologicznie oddziałującym przecież na wolę elementem, a ogólnością woli sprawia, że dla samej ogólności powinno stać się czymś ważnym pozytywne odniesienie do pojedynczości, określoności osoby.

Jeżeli jednak idea godności człowieczeństwa zawiera w sobie koniecznie element pewnej określoności, naraża się tym samym na sprzeczność. Osoba jest celem samym w sobie poprzez uczestnictwo w pewnej ogólności, której istotą jest tylko uogólnianie, negacja partykularności, negacja tego, co jest w sobie. Ogólność ta polega na abstrahowaniu od wszelkiej godności, uogólnianiu, które wznosi się ponad wszelką partykularność. Godność polega na abstrahowaniu od godności, cel sam w sobie na usuwaniu wszystkiego, co jest w sobie.

W tym punkcie Kant okazuje się nietzscheańskim „nihilistą europejskim”. Cel staje się nielokalizowalnym ośrodkiem instrumentalizacji, ruchem utracania wszystkiego, co poszczególne z celowej pozycji, jego ogólność zaś wyłącznie negacją konkretnego,

(któremu zarazem sama się poddaje). Albowiem wszystko posiada tylko tę wartość, którą wyznacza mu prawo. Samo zaś prawodawstwo, które określa wszelką wartość, musi dlatego posiadać godność, tj. bezwarunkową, nieporównaną wartość, dla której słowo szacunek jest jedynym odpowiednim wyrazem oceny, jakiej istota rozumna winna ją poddać”. Tamże, s. 51-52.

¹² „To, co istnieje, a czego istnienie zależy nie od naszej woli, ale od przyrody, ma mimo to – o ile jest czymś pozbawionym rozumu – tylko względną wartość, i zwie się dlatego rzeczą; natomiast istoty rozumne nazywamy osobami, ponieważ już ich natura wyróżnia je jako cele same w sobie, tj. jako coś, czego nie należy używać tylko jako środka, a więc o tyle ogranicza wszelką dowolność (i jest przedmiotem szacunku)”. Tamże, s. 45.

ruchem odmawiania celowej godności wszystkiemu, co istnieje. Staje się nim, o ile celowość celu okazuje się określaną tylko przez odniesienie do swego przeciwieństwa, zresztą od razu je w sobie zawierając – już w samym imperatywie pojawia się zastrzeżenie, by ideę człowieczeństwa ujmować „nie tylko jako środek, ale i zarazem jako cel”. Równocześnie środki do jakiegoś celu muszą móc być zarazem celami, muszą mieć własną ziarnistość, własną fakturę i określoność, muszą móc być tematyzowalne. Przeciwieństwo celu i środka nie jest więc przeciwieństwem bezwzględny, jedno definiuje się przez drugie i żadne z nich nie ma znaczenia poza parą tego przeciwieństwa. Celowość celu bez pojęcia instrumentalizacji staje się niezrozumiała, nabierając treści wyłącznie jako ruch „obracania wniwecz”¹³ wszelkiej treści zdającej się kandydować do pozycji celu. Jeżeli tak jest, Kant okazuje się być karykaturą samego siebie z nietzscheańskiej *Woli mocy*. Cel definiujący się poprzez instrumentalizację tego, co nim nie jest, jest słynną nicością z końca *Genealogii moralności*, której lepiej pragnąć niż niczego nie pragnąć¹⁴.

Wszystko to sprawia, że trzeba się skupić bardziej na samej fakturze celu, na przedmiotowych warunkach, jakie musi spełniać cel, aby wola mogła go sobie za cel wyznaczyć – trzeba więc, o ile jest to możliwe, za pomocą jak najskromniejszych środków określić cel niezależnie od jego przeciwieństwa.

Jeżeli ma istnieć jakiś cel dla woli, musi on definiować się nie poprzez odniesienie do środków, lecz przez odniesienie do wielości ustanawianych przez siebie celów samych w sobie¹⁵. Jeżeli ma istnieć dla woli jakiś cel bezwzględny,

¹³ „To obracanie się wniwecz przedstawia się jako unicestwianie się, jako instyktowne wybieranie tego, co musi niszczyć”. Potem: „Dziennik nihilisty. – Deszcz zgrozy z powodu wykrytego «fałszu». Pustka; żadnej myśli więcej; silne namiętności obracające się dookoła przedmiotów bez wartości – widzowie tych niedorzecznych wzruszeń za i przeciw: górujący, szyderczy, oziębli względem siebie. – Najsilniejsze wzruszenia przychodzą jak uwodziciele i kłamcy: jak gdybyśmy mieli wierzyć w ich przedmioty, jak gdyby chciały nas uwieść. Najmocniejsza siła nie wie już, po co? Wszystko jest, tylko nie ma żadnych celów (...) Faza namiętnego przeczenia i zaprzeczania: w nim wyladuje się nagromadzona żądza potwierdzenia, uwielbiania. Faza pogardy nawet względem przeczenia... nawet względem wątpienia... nawet względem pogardy... Katastrofa: czy aby kłamstwo nie jest czymś boskim? Czy aby wartość wszystkich rzeczy nie polega na tym, że są fałszywe?” Wreszcie: „Nihilista zupełny. Oko nihilisty zmienia wszystko w ideał przyrody, sprzeniewierza się swoim wspomnieniom: pozwala im opaść, ogotocić się z liści; nie chroni ich przed trupio bladymi zafarbowaniami, jakimi słabość zwykła pokrywać rzeczy dalekie i przeszłe. A to, czego nie czyni względem siebie, tego nie czyni też względem całej przeszłości ludzkiej, porzuca ją”. F. Nietzsche, *Wola mocy*, przeł. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 19-26.

¹⁴ „Żeby zaś jeszcze na końcu rzec, co rzekłem na początku: człowiek woli raczej jeszcze chcieć nicości, niż nie chcieć...”, tenże, *Genealogii moralności: pismo polemiczne*, przeł. L. Staff, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 125.

¹⁵ Jest to myśl trzymającą się wciąż kantowskiej litery. W załączkowej formie, zresztą wewnątrz przypisu, pojawia się ona w *Religii w obrębie samego rozumu*. Kant pisze: „Cel jest zawsze przedmiotem pewnej skłonności, tj. bezpośredniej żądzy wejścia w posiadanie jakiejś rzeczy za pomocą działania, tak jak prawo (które nakazuje praktycznie) jest przedmiotem poszanowania. Cel obiektywny (tj. ten, który powinniśmy posiadać) to ten cel, który jako taki zostaje nam nadany przez sam rozum. Cel, który zawiera w sobie nieodzowny i zarazem wystarczający warunek wszystkich innych celów jest celem ostatecznym. Własna szczęśliwość jest subiektywnym celem ostatecznym wszystkich istot ziemskich (...), a wszystkie praktyczne twierdzenia, których podstawę stanowi ten cel ostateczny, są syntetyczne, ale zarazem empiryczne. To jednak, że każdy powinien uczynić celem ostatecznym najwyższe możliwe w świecie dobro, jest syntetycznym praktycznym twierdzeniem a priori, twierdzeniem obiektywno-praktycznym zadany przez czysty rozum, ponieważ jest to twierdzenie wykraczające poza pojęcie obowiązków w świecie i dodające skutek (rezultat), który nie jest zawarty w moralnych prawach, a więc nie może zostać wywiedziony z nich analitycznie. Prawa te nakazują bowiem po prostu, ich skutek jest zupełnie obojętny, ba, gdy idzie o poszczególny czyn zmuszają nawet do abstrahowania od skutku. (...) Atoli jednym z ograniczeń człowieka i jego (...) praktycznej zdolności rozumu jest to, że przy wszystkich działaniach rozgląda się na wynikający z nich skutek, aby odnaleźć w nim coś, co mogłoby posłużyć mu za cel i udowodnić czystość

potrzebuje on odniesienia do wielości ustanawianych przez niego dla woli celów bezwzględnych. Cel bezwzględny nie może więc być tylko ośrodkiem instrumentalizacji, spychającym wszystko na pozycję środka, lecz musi rozmnażać dla woli cele¹⁶. Jeżeli jednak bezwzględność celu osiągnana jest właśnie dzięki takiemu odniesieniu, wielość celów jest zaledwie środkiem umożliwiającym celowi jego bezwzględność. Cel nieuwarunkowany i bezwzględny może więc definiować się przez odniesienie do wielości celów bezwzględnych, tylko o ile określanie się poprzez ową wielość jest zarazem ustanawiającą ją abdykacją ze swej celowej pozycji. Nieuwarunkowanie celu możliwe jest tylko poprzez abdykację na rzecz swoich warunków. Cel sam w sobie musi ustąpić ze swej pozycji w medium woli, ustanawiając i umożliwiając w tym samym akcie wielość celów w sobie, z których jednym z nich jest sama wola. Cel osiąga bezwzględność, o ile jego abdykacja ma również znaczenie pozytywne, o ile pragnie miłosierdzia, a nie ofiary, o ile ustanawia kult etyczny, i tylko za jego pośrednictwem jest celem dla woli. Abdykacja Celu bezwzględnego nadaje bezwzględność obu stronom relacji. Nie tylko dla utajonego Celu, lecz także dla wielości stworzonych celów w sobie umożliwia ona inny rodzaj definicji niż tylko instrumentalizujące odniesienie do wielości środków. Wola może definiować dla siebie cele stworzone, w tym siebie poprzez abdykację Celu, dzięki czemu zasada instrumentalizacji nie wchłania w siebie zasady celowości. Abdykacja jest dobrocią celu. Polega ona na tym, że „Dobro w swej dobroci odchyła pragnienie, które we mnie budzi i kieruje je

intencji – cel jest tym co ostatnie w działaniu, lecz tym, co pierwsze w przedstawieniu i intencji”. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Znak, Kraków 1993, s. 26-28. Następnym ruch – abdykacją celu najwyższego, z pozycji celu pierwszego na pozycję celu ostatecznego, byłaby tym, co pozwoliłoby wyjaśnić to odwrócenie porządku intencji i działania, samo w sobie dość naiwne, odwrócenie, bez którego byłoby niemożliwe niewchłaniające warunkowanie wielości celów przez Cel Najwyższy. Gdyby więc Levinas zyczliwiej potraktował Kanta, tę odwróconą relację zinterpretowałby jako sygnaturę Stworzenia, separacji. Byłby to manewr bliski, a może słuszniejszy, od jego zabiegów na Kartezjuszu; w *Całości i nieskończoności* poświęca *passus* kartezjańskiemu problemowi pamięci: „Według Medytacji Trzeciej za oczywistością cogito kryje się byt nieskończenie przewyższający swoją ideę w nas – zgodnie z Kartezjańską terminologią: Bóg. Ale odkrycie w cogito tej metafizycznej relacji stanowi, chronologicznie rzecz biorąc, dopiero drugi krok w refleksji filozofa. Fakt, że porządek chronologiczny może różnić się od porządku „logicznego”, że postępowanie filozoficzne może zawierać kilka momentów, że w ogóle jest jakieś postępowanie – oto separacja. Czas sprawia bowiem, że byt jeszcze nie jest, ale to «jeszcze nie» nie przekształca go w nicłość, lecz trzyma go na dystans od samego siebie. Jestestwo nie jest od razu. Nawet jego przyczyna, choć starsza od niego, ma się dopiero pojawić. Przyczyna skutku jest myślna lub poznawana przez swój skutek, jakby była od niego późniejsza. Możliwość owego jakby uważa się lekkomyślnie za oznakę iluzji. Ale ta iluzja nie jest daremna, stanowi wydarzenie pozytywne. Można powiedzieć, że późniejszość tego, co wcześniejsze – inwersja logicznie absurdalna – wydarza się tylko dzięki pamięci i myśleniu. Ale «nieprawdopodobne» zjawisko pamięci i myślenia powinniśmy uznać właśnie za rewolucję w bycie. Dlatego już myślenie teoretyczne – choć na mocy głębszej jeszcze struktury, która je podtrzymuje, czyli psychiki – wyraża separację (...) ją rzeczywistością”. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 46. To dobre słowo o Kartezjuszu o wiele bardziej należałoby się powyższym kantowskim fragmentom.

¹⁶ Levinas pisze smutno: „Posiadać sens to być środkiem do pewnego celu, a tym samym być nieodłącznym od woli, dzięki której cel jest celem – niezależnie od tego, czy o celowości celu decyduje wola, czy też cel jest źródłem woli. Cel w sobie – boskość – byłby celem, który chce sam siebie. Czy jednak teologiczny cel w sobie potrzebuje jeszcze środków? Należy zatem cofnąć się poza korelację łączącą cel i wolę do systemu relacji, w którym same relacje teleologiczne są tylko pewnym wycinkiem, systemem relacji odwracalnych – jeśli nie odwzajemnialnych – i który znosi hierarchię celowości w aksjologicznej indyferencji”. Tenże, *Inaczej niż być*, s. 161.

Jest to jeden z tych momentów, w których oczekiwaloby się, że Levinas zawróci, dostrzegając w idei autonomii coś więcej niż tylko okazję ku kolejnej tyradzie. Właśnie tu, w miejscu tej zbyt oczywistej klęski, można ją ratować.

ku odpowiedzialności za bliźniego(...)»¹⁷”. Cel Najwyższy nie umożliwia wielości celów poprzez zerwanie relacji z wolą, lecz przez zastąpienie oblicza w medium tej relacji. Można go będzie czcić, ustanawiać celem wyłącznie poprzez inne cele same w sobie, nie wymieniając Jego imienia, nie tworząc Mu żadnego obrazu oprócz wielości celów w sobie. Nakazana woli wstydlivość to nakazana woli autonomia, ustanawiana dzięki możliwości odniesienia do nieobecnego Celu. Wola, autonomiczna dzięki nieobecności Celu Najwyższego, utrzymuje się w swej autonomii, o ile swą maksymą czyni: „Każdy jest winien za każdego, a ja bardziej niż wszyscy”. W maksymie tej wyraża się nie tylko to, że człowiek jest istotą wolną tzn. uogólniającą, lecz że jest również Stworzeniem, to znaczy celem odnoszącym się do wielości celów. W świecie, w którym godność byłaby godnością istoty uogólniającej, tzn. abstrahującej od wszelkiej godności, nie zaś istoty stworzonej, w którym cel określałby się tylko wobec środków, tylko przez instrumentalizację, wola takiej maksymy nie mogłaby chcieć sobie wyznaczyć.

Aleksander Temkin: Two dogs strive for a bone and Hegel runs away with it or more Kant in Lévinas

Kant's philosophy is probably the common ground for Lévinas and Lyotard. Lévinas' relation to the thought of Kant is however ambiguous and enigmatic, as Jacques Derrida has shown in his essay "Violence and Metaphysics". I don't want to focus on the enumeration of similarities and differences between Lévinas and Kant, but I would like to bring those two ethics closer to each other. Without this operation, as I'm trying to show, those two ethics are helpless in a confrontation with their common enemy – Hegel. Lévinas gets rid of the concept of moral autonomy instead of incorporating it into his own philosophy. This serious error leads to many normative as well as ontological problems. In my article I present a brief sketch of a few possible solutions of such correction that are based on Lévinas' and Kant's texts and do not neglect their intentions. The most important of these is a reformulation of the concept of justice that would link the universality of duty with the excess of responsibility.

Aleksander Temkin: Levinas et Kant ou une tentative de trouver une place pour une «bonne généralité» dans l'éthique de Levinas au moyen d'un contrat réciproque avec l'éthique kantienne

Selon toute évidence, Immanuel Kant semble constituer le moyen terme pour la pensée de Lévinas et de Lyotard. En réalité, les propos de Levinas au sujet de son rapport à Kant restent au plus haut point énigmatiques, ce dont se plaignit

¹⁷ „Wyznaczenie mnie przez Dobro jest relacją, która «przeżyła śmierć Boga». Śmierć, która oznacza być może jedynie możliwość zredukowania każdej wartości jako źródła popędu do popędu jako źródła wartości. To, że Dobro w swojej dobroci odchyła pragnienie, które we mnie budzi i kieruje je ku odpowiedzialności za bliźniego, pozwala zachować różnicę w nie-indyferencji Dobra, które wybiera mnie, zanim ja je przyjmę”. Tamże, s. 209.

déjà Derrida dans sa *Violence et métaphysique*. Le caractère énigmatique des propos de Levinas n'a d'égal que la complexité réelle de cette relation: les contradictions, par endroits exemplaires, deviennent une entente cordiale entre deux éthiques. Le remettre sur le compte des nécessités dialectiques, ce serait donner une preuve du manque de respect envers ces deux auteurs antidialectiques. Il est tout aussi impossible de ramener à la communauté de l'esprit, opposée à la différence de la lettre, «l'élévation de la Torah au-dessus de Dieu», par exemple, qu'ils partagent en commun, et en même temps la différence radicale entre leurs perspectives éthiques, entre leurs visions de la source de son caractère obligatoire. Dommage que ce soit Levinas lui-même qui essaie de la sorte d'en finir avec cette relation en déclarant malencontreusement dans l'esprit d'Alexandre le Grand aux pages d'*Autrement qu'être*: «si je n'étais pas Levinas, je serais Immanuel Kant».

Dans mon exposé, je ne voudrais pourtant pas me concentrer sur le repérage des similitudes et des différences entre Kant et Levinas. L'objet de mon texte, c'est la nécessité de lier les éthiques de Kant et de Levinas, de les voir se supposer mutuellement et passer l'une à l'autre. J'essaierai de montrer que, sans une telle complémentarité nécessaire, sans implanter les deux «rigorismes» l'un sur l'autre, ces systèmes éthiques ne sont en mesure de poser aucune résistance à leur pire ennemi, à savoir Hegel. Levinas congédie trop facilement l'idée d'autonomie morale sans un moindre effort de sa part pour l'incorporer dans son éthique et de la forcer à travailler au profit de sa philosophie. C'est une grave erreur qui se traduit par des problèmes tant normatifs qu'ontologiques, mais il est possible de la corriger. Dans mon texte, j'essaierai d'esquisser des façons possibles de procéder à une telle rectification interne de la pensée de Levinas (et de Kant), qui correspondrait tout autant aux intentions de cette vision que, dans la mesure du possible, à la lettre du texte. Une récompense de ces efforts devrait être une vision légèrement reformulée de la justice, qui relierait l'universalité du devoir à l'excès de la responsabilité sur le fond de conditions un tant soit peu meilleures qu'auparavant, à savoir dans l'*Autrement qu'être*.

(traduit par Dariusz Adamski)