

Dominik Rogóż

Uniwersytet Jagielloński

W dwudziestą rocznicę śmierci

Emmanuela Lévinasa:

25 grudnia 2015

Metafizyka praktycznego rozumu. Autonomia i heteronomia wedle Kanta i Lévinasa

„Metafizyka moralności winna badać
idee i zasady czystej woli”¹.

(I. Kant)

„Metafizyka dzieje się tam,
gdzie zachodzi relacja społeczna”².

(E. Lévinas)

Filozofia Immanuela Kanta jest kwintesencją epoki Oświecenia. Każdy, kto chciałby poznać założycielskie idee oświeceniowej kultury, a więc zaufanie do instancji rozumu, wiarę w moralny postęp ludzkości, niechęć wobec dogmatyzmu czy przekonanie o linearnym przyroście wiedzy, powinien zmierzyć się z pismami Kanta. Filozofia krytyczna, która rodziła się z wielkiej aspiracji

Dominik Rogóż – publicysta, redaktor, doktorant na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zajmuje się problematyką współczesnej etyki i antropologii, w szczególności takimi zagadnieniami, jak odpowiedzialność, sprawiedliwość społeczna i tożsamość osobowa. W pracy badawczej podejmuje również problematykę z pogranicza takich dyscyplin, jak etyka, socjologia i ekonomia. Autor książki pt. *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012.

¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 8.

² Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 79.

ludzkiego ducha, by uporządkować wiedzę, sprawdzić możliwości poznawcze rozumu i zweryfikować osiągnięcia klasycznej metafizyki, jak w soczewce skupia najważniejsze pierwiastki intelektualnego etosu drugiej połowy XVIII wieku. Nie inaczej pisał o Kancie Alasdair MacIntyre: „Był on osobowością typową dla Oświecenia, a zarazem najdoskonalszym reprezentantem tej formacji; był typowy dla Oświecenia, ponieważ wierzył w odważne rozumowanie oraz w skuteczność reformy instytucji (gdy wszystkie państwa będą republikami, nie będzie już wojen); był zaś najdoskonalszym jego reprezentantem dlatego, że w swych dziełach albo dokonał rozwiązań powracających ustawicznie problemów Oświecenia, albo dokonał ich przeformułowania w daleko bardziej owocny sposób”³.

Nietrudno zatem przewidzieć, że Lévinas, który na początku własnej drogi filozoficznej obrał pozycje zdecydowanie krytyczne wobec europejskiego racjonalizmu, zachowa dystans również wobec intelektualnych dokonań Kanta. Filozofia transcendentálna – przynajmniej w swojej części pozytywnej – uosabia przecież „imperializm podmiotu”, sankcjonuje „poznawczą przemoc” i wpisuje się w ramy „ontologii całości”. Lévinas wyrazi się w tej kwestii nad wyraz dobitnie: „Kantyzm jest postawą filozofii, jeśli filozofia jest ontologią”⁴. Nie sposób pogodzić dwóch skrajnie odmiennych koncepcji człowieka, rozumu i prawdy. Powiem więcej, dokonania Kanta i konkluzje Lévinasa – przynajmniej w pewnym zakresie – skazane są na zwarcie w nieustannym sporze. Dzieje się tak dlatego, że intelektualne przedsięwzięcia Kanta i Lévinasa stanowią realizację dwóch konkurencyjnych schematów, które określają nasze myślenie w sposób nieodwołalny.

Immanencja i transcencja

Przykładem tego rodzaju „binarnych opozycji” jest przeciwieństwo immanencji i transcencji. Właśnie to rozróżnienie mam na myśli, gdy

³ A. MacIntyre, *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2002, s. 245.

⁴ E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 295.

stawiam tezę, że zasadnicza różnica między filozofią Kanta i Lévinasa jest pochodną różnicy między wewnętrżnością i zewnętrżnością. W ślad za wybitnymi osiągnięciami Anny Wierzbickiej, która opracowała „naturalny metajęzyk semantyczny”, można by wymienić więcej tego rodzaju „schematów poznawczych”⁵. Okazuje się bowiem, że myślenie – bez względu na język, kulturę i czas – rozgrywa się w ramach uniwersalnych opozycji, z których najważniejsze to jedność i wielość, ruch i zmiana, afirmacja i negacja, tożsamość i różnica. Każde z tych pojęć, zgodnie z zasadą greckiej dialektyki, w sposób konieczny sprzężone jest ze swoim przeciwieństwem. Mówiąc wprost: wiemy, na czym polega jedność, ponieważ mamy doświadczenie wielości, potrafimy uchwycić tożsamość, ponieważ dostrzegamy różnice.

Powtórzę zatem raz jeszcze: napięcie między Kantem i Lévinasem znajduje źródło w pierwotnym napięciu między immanencją i transcendencją. Z jednej strony, badając filozofię Kanta, będziemy poruszać się w świecie autonomii i samostanowienia, szacunku i prawa, natomiast z drugiej strony, wnikając w myślenie Lévinasa, odkryjemy wymiar heteronomii i bierności, odpowiedzialności i inności⁶. *Differentia specifica* tych dwóch sposobów myślenia staje się szczególnie wyraźna wówczas, gdy badamy ich źródła i konfrontujemy ich fundamentalne tezy. „Filozofia Lévinasa – przekonywała Tanja Staehler – nabiera jasności i przystępności dzięki odniesieniu do dobrze znanych teorii, a to, co dla niej szczególnie charakterystyczne, zyskuje w ten sposób przejrzystość”⁷.

Lévinas czerpie z dokonań Kanta wiele inspiracji, ale zarazem nie szczędzi jego filozofii słów krytyki. To zrozumiałe, że zasadnicze przesłanki myśli transcendentalnej, takie jak poznawcza aktywność podmiotu, operowanie kategoriami *a priori*, a także dostęp do rzeczywistości wyłącznie poprzez reprezentacje, stoją w wyraźnej opozycji względem

⁵ Zob. A. Wierzbicka, *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, przeł. A. Gład, K. Korzyk i R. Tokarski, Lublin 2010.

⁶ Zob. P. Davies, *Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Lévinas and Kant*, [w:] *Cambridge companion to Lévinas*, eds. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge 2004, s. 167.

⁷ T. Staehler, *Plato and Lévinas: the ambiguous out-side of ethics*, New York–Abingdon 2010, s. 15.

projektu – jak pisała Wyschogrod – „etycznej metafizyki”⁸. Jeśli Lévinas występuje w obronie transcendencji i nieskończoności, to Kant sytuuje się po stronie immanencji i całości⁹. Nie może być inaczej, skoro filozofia Kanta oscyluje wokół badań ludzkiego rozumu, wyznacza granice jego możliwości poznawczych i stawia tezę – rewolucyjną jak na wiek XVIII – że to podmiot jest warunkiem przedmiotu. Mówiąc inaczej: najpierw jestem ja, a dopiero później jest świat. Obraz rzeczywistości zależy od mojej perspektywy poznawczej. Sposób, w jaki porządkuję dane zmysłowe i tworzę przedstawienia, ma zasadnicze znaczenie. „Dopiero synteza tego, co różnorodne – przekonywał Kant – wytwarza poznanie, które wprawdzie początkowo może być jeszcze surowe i mętne, i wymaga wskutek tego analizy, lecz synteza jest wszak tym, co właściwie zbiera składniki w poznaniu i zespala je w pewną treść. Ona więc jest tym, na co przede wszystkim winniśmy zwrócić uwagę, jeżeli chcemy wyrobić sobie sąd o pierwszym początku naszego poznania”¹⁰. Synteza, przedstawienie, całość – oto kilka pojęć wyjętych ze słownika filozofii transcendentalnej.

Wiedza nie jest zatem odwzorowaniem rzeczywistości, ale jej przetworzeniem za pomocą naszych pojęć i kategorii. Świat poznajemy wyłącznie w takiej mierze, w jakiej pozwala na to specyfika naszego rozumu, który z jednej strony potrzebuje danych empirycznych, z drugiej zaś porządkuje je za sprawą z góry sporządzonych schematów. Właśnie w tym sensie, w obszarze poznania o charakterze ściśle naukowym, a więc takim – mówiąc językiem Kanta – które operuje sądami syntetycznymi

⁸ To określenie przyjmuję za Edith Wyschogrod. Zob. E. Wyschogrod, *Emmanuel Lévinas: the problem of ethical metaphysics*, New York 2000.

⁹ Tak postawiona teza wymaga wyjaśnienia, ponieważ stosunek Lévinasa do Kanta nie jest, rzecz jasna, tak jednoznaczny. Z jednej strony Lévinas będzie krytykował uprzywilejowanie podmiotu poznawczego w filozofii Kanta, z drugiej zaś strony będzie czerpał inspirację z jego rozstrzygnięć dotyczących możliwości uprawiania metafizyki w obrębie rozumu praktycznego. Choć zatem uprawnione jest – w moim przekonaniu – takie właśnie „zaszeregowanie” Kanta jako myśliciela spod znaku „całości”, to jednak należy pamiętać o wielu istotnych elementach niuansujących tego rodzaju klasyfikację, przede wszystkim zaś o tezach zawartych w *Krytyce praktycznego rozumu i Religii w obrębie samego rozumu*.

¹⁰ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. i oprac. R. Ingarden, Kęty 2001, B 103, s. 116.

a priori, metafizyka nie jest możliwa. Nie mamy bowiem naocznego doświadczenia Boga, duszy i wolności. Poznanie, które pretenduje do roli nauki, wymaga tymczasem zarówno danych doświadczenia, jak i aktywności rozumu. Wiemy, na przykład, dlaczego dojrzewające jabłka spadają z drzewa, ponieważ z jednej strony obserwujemy takie zjawisko, a z drugiej opisujemy je za pomocą przyczyny, w tym wypadku siły grawitacji. Podobnie, można powiedzieć, wiemy, że po każdym dniu nastaje noc, ponieważ często tego doświadczamy, a rozum zamienia nasze doświadczenie w określoną prawidłowość dzięki kategorii konieczności¹¹. Wiążemy zatem przesłanki empiryczne i kategorie rozumu, bierną naoczność i aktywny intelekt, by w ten sposób zdobywać wiedzę o świecie. „Doświadczenie – jak pisał Kant – składa się z danych naocznych, które należą do zmysłowości, i z sądów, które są wyłącznie sprawą intelektu”¹². Gdyby było inaczej, to albo zostalibyśmy skazani na przypadkowe „wiązki wrażeń”, które nie pozwalają w skuteczny sposób przewidywać zjawisk, albo popadlibyśmy w oderwaną od rzeczywistości spekulację, która nie powiększałaby naszej wiedzy o świecie. „Bezpieczne postępowanie w nauce” polega na ścisłym przestrzeganiu „granicy zakreślonej przez zmysły”, która zabezpiecza rozum przed „roszczeniem do przesadnych poznań”¹³. Transcendentalizm Kanta to swego rodzaju *tertium datur* na rozdrożu pomiędzy racjonalizmem Kartezjusza i empiryzmem Hume’a. Najlepszym streszczeniem tego rodzaju myślenia są słowa samego Kanta: „Pojęcia bez postrzeżeń są puste, postrzeżenia bez pojęć są ślepe”¹⁴.

¹¹ W taki sposób pisał Kant o apriorycznym pojęciu przyczyny: „Tak tedy pojęcie przyczyny nie jest niczym innym, jak pewną wedle pojęć dokonywaną syntezą (tego, co następuje w kolejności czasu, z innymi zjawiskami). I bez tego rodzaju jedności, która ma swe prawo *a priori* i podporządkowuje sobie zjawiska, nie występowałyby w różnorodności spostrzeżeń stała i powszechna, a więc konieczna jedność świadomości. Te zaś spostrzeżenia nie należałyby wówczas również do żadnego doświadczenia, byłyby przeto bez przedmiotu i stanowiłyby jedynie ślepą grę przedstawień, tzn. mniej niż senne marzenia” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., A 112, s. 143).

¹² I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 2010, s. 304.

¹³ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., s. 45, 42.

¹⁴ I. Kant, cyt. za: A. MacIntyre, *Krótką historia...*, dz. cyt., s. 246.

Metafizyka jako etyka

To zdumiewające, że Lévinas, który wskazywał na tradycję filozofii transcendentalnej jako źródło poznawczej przemocy¹⁵, w tym samym nurcie myśli odnalazł jeden z podstawowych wyznaczników własnej refleksji moralnej, a mianowicie – możliwość uprawiania metafizyki jako etyki. „Lévinas – jak słusznie zauważa Gabriela Basterra, autorka wnikliwej książki *The subject of freedom: Kant, Lévinas* – zdecydowanie kwestionuje kantowską wykładnię podmiotu jako bytu wszechogarniającego, wolnego i autonomicznego, a zarazem znajduje w myśli Kanta wiele pozytywnych inspiracji”¹⁶. Rzeczywiście, dobrze znane *dictum* – „etyka jako filozofia pierwsza”¹⁷ – które bezbłędnie utożsamiane jest z dorobkiem Lévinasa, znajduje źródło w konkluzjach krytycznego okresu myśli Kanta. To właśnie Kant, który rozróżnił zasady rządzące porządkiem teoretycznego poznania i intelektualnej spekulacji, doszedł do wniosku, że metafizyka – jeśli tylko uniknąć ma „bajania w rozmaity sposób” – musi porzucić naukowe ambicje i „narodzić się na nowo”¹⁸ w postaci refleksji dotyczącej powszechnych zasad moralnego działania. Oto jedyny sposób, by powstrzymać lament Hekuby, który Kant, we wstępie do *Krytyki czystego rozumu*, przypisał zdetronizowanej metafizyce: „Głos mody epoki każe dziś okazywać jej zupełną pogardę, a ta matrona, odepchnięta

¹⁵ Choć Lévinas uderza w podstawy filozofii transcendentalnej i rozumie ją jako najlepsze *exemplum* europejskiej „ontologii przemocy”, to jednak – jak można by słusznie twierdzić – sam w pewien sposób do tej tradycji przynależy. Z jednej strony Lévinas odrzuca transcendentalizm w wersji epistemologicznej, z drugiej jednak strony wskazuje na odpowiedzialność jako warunek podmiotowości. W tym znaczeniu, w sensie pewnej uprzedniości, można by mówić w tym kontekście o specyficznie pojętym „transcendentalizmie etycznym”. „Etyka jest u mnie przed ontologią” i jest „bardziej ontologiczna niż ontologia” – twierdził Lévinas. Zob. J. Migasiński, *Transcendentalizm Lévinasa*, „Filo-Sofija” 2006 nr 1 (6), s. 26, a także: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, dz. cyt., s. 8; E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, wstęp T. Gadacz, Kraków 1994, s. 157. Zob. ponadto: P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2005, s. 11.

¹⁶ G. Basterra, *The subject of freedom: Kant, Lévinas*, New York 2015, s. 11.

¹⁷ Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność...*, dz. cyt., s. 367.

¹⁸ Zob. I. Kant, *Prolegomena...*, dz. cyt., s. 146 i 31.

i opuszczona, skarży się jak Hekuba: «modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops»¹⁹.

Rozum teoretyczny pozostaje wprawdzie ograniczony danymi doświadczenia, jednak rozum praktyczny może poza doświadczenie wykraczać, a dzięki temu – jak przekonuje Kant – skutecznie służyć nie tyle pomnażaniu wiedzy, ile raczej działaniu w sposób moralny. W pierwszym akapicie *Krytyki praktycznego rozumu* znajdujemy wyjątkowo klarowne wyjaśnienie, które – jak sądzę – warto przywołać *in extenso*: „Rozum w swym zastosowaniu teoretycznym zajmował się przedmiotami samej tylko władzy poznania i krytyka rozumu, mając na względzie to jego zastosowanie, dotyczyła właściwie tylko czystej władzy poznania. Władza ta bowiem wzbudzała podejrzenie, które także się potem sprawdziło, że łatwo gubi się poza swymi granicami, pomiędzy niedosięzionymi przedmiotami lub nawet sprzecznymi pojęciami. **Z praktycznym zastosowaniem rozumu sprawa ma się już inaczej** [podkreśl. moje, D. R.]. Zajmuje się tu rozum wyznacznikami woli, która albo jest władzą wytwarzania przedmiotów, odpowiadających wyobrażeniom, albo przynajmniej władza ukierunkowania samego siebie, tj. swej przyczynowości w celu ich urzeczywistnienia”²⁰.

Sytuacja wygląda zatem tak: poznawanie świata i gromadzenie wiedzy uzależnione jest od danych empirycznych, jednak posługiwanie się wyobraźnią i kierowanie własną wolą możliwe jest bez udziału zmysłów. Fantastyczne wizje, które snujemy niekiedy bez żadnego powodu, nie mają przecież żadnego związku z rzeczywistością, a podejmowane przez nas decyzje często pozostają niezależne względem okoliczności, autorytetów czy przykładu innych. Choć metafizyka nie jest możliwą jako nauka – powiada Kant – to jednak możliwa jest właśnie jako ściśle racjonalne poszukiwanie „najwyższej zasady moralności”²¹. Okazuje się bowiem, że

¹⁹ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., A IX, s. 23. Przekład łacińskiego zdania, które jest skargą personifikowanej metafizyki: „Niedawno jeszcze najpotężniejszą w państwie, silną tyłu zajęciami i synami, teraz wloką mnie, bezsilną, na tułaczkę i nędzę”.

²⁰ I. Kant, *Wstęp. O idei krytyki praktycznego rozumu*, [w:] I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. i oprac. B. Bornstein, Kęty 2002, s. 31.

²¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 392.

o ile dane zmysłowe są koniecznym warunkiem prawidłowego działania rozumu teoretycznego, o tyle w przypadku funkcjonowania rozumu praktycznego stają się zupełnie bezużyteczne, a nawet szkodliwe. Metafizyka, która nie mieści się w granicach namysłu o charakterze teoretycznym, może z powodzeniem rozwijać się w polu refleksji o charakterze praktycznym. Jeśli bowiem zasady moralnego działania mają obowiązywać w sposób konieczny i powszechny, to muszą pozostać wolne od przypadkowych pierwiastków empirycznych. Rozum ustanawia prawa uniwersalne, natomiast zmysły – przeciwnie – dostarczają wyłącznie partykularnych wrażeń. „Wszystko więc, co jest empiryczne – jak wyjaśniał Kant – nie tylko nie nadaje się wcale na domieszkę do zasady moralności, ale nawet jest w najwyższym stopniu szkodliwe dla czystości samych obyczajów [...]”²². Ani heroiczne postępowanie, ani bohaterские czyny, ani nawet świadectwa świętych nie mogą być przykładem i przesłanką dla rozumu praktycznego, który powinien kierować się wyłącznie prawidłami stanowionymi niezależnie od zjawisk zmysłowych. W ten sposób – jak przekonywał Kant – „[...] znajomość tego, co człowiek powinien czynić, a więc i wiedzieć, będzie rzeczą każdego, nawet najbardziej pospolitego człowieka”²³.

W sprawie metafizyki wydaje Kant taki oto werdykt: choć metafizyka nie jest możliwa jako nauka, to jednak możliwa jest jako poznanie praktycznych zasad ludzkiego działania. Nie możemy wytwarzać wiedzy na temat tego, co znajduje się poza zasięgiem empirycznego doświadczenia, możemy jednak – właśnie bez pośrednictwa zmysłów, zdając się wyłącznie na przewodnictwo czystego rozumu – odkrywać konieczne prawa moralności. Nauka aspiruje do tego, by mówić, jak jest, etyka natomiast

²² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 43. Prawo moralne, jeśli tylko ma być apodyktycznie pewne i powszechnie obowiązujące, musi być „czyste”, a więc zależne wyłącznie od praw rozumu (wg formy), nie zaś od zmiennych okoliczności empirycznych (wg materii). Tę fundamentalną dla swojej etyki ideę Kant powtarzał wiele razy: „Jeżeli istota rozumna ma myśleć swe maksymy jako praktyczne powszechne prawa, to może je myśleć tylko jako takie zasady, które zawierają wyznaczniki woli nie według materii, lecz jedynie według formy” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 43).

²³ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., pag. 404, s. 21.

chciałyby mówić, jak być powinno²⁴. Poznanie teoretyczne ma zatem ściśle wyznaczone granice, natomiast poznanie praktyczne rozgrywa się poza horyzontem zmysłowości. Jeśli chcemy rozwijać naukę, musimy trzymać się empirii, jeśli natomiast chcemy poznawać reguły ludzkiego działania i podejmować wyzwania najbardziej dla człowieka doniosłe, musimy wkroczyć w sferę spekulacji. Wszelkie twierdzenia, które dotyczą wolności woli, nieśmiertelności duszy czy istnienia Boga, nie odnoszą się do rzeczywistości znanej nam w sposób bezpośredni. Nieodparta siła tych twierdzeń, która nieustannie pobudza ludzki umysł do działania, polega jednak na tym, że są one koniecznymi postulatami rozumu praktycznego. Mówiąc inaczej, zakładamy istnienie woli, która nie podlega prawom przyrody, ponieważ bez niej wszelkie rozważania o moralności byłyby daremne. Przyjmujemy również pojęcie nieśmiertelności – nie jako efekt naukowych dociekań, ale jako założenie konieczne ze względów praktycznych, które w nieskończonej perspektywie pozwala nam pomyśleć doskonałą realizację prawa moralnego, czyli całkowitą jedność rozumu i woli. *Last but not least*, postulujemy także istnienie Boga jako dobra najwyższego i samodzielnego, które – z perspektywy moralnej – wyznacza ostateczny cel ludzkiej wolności²⁵.

Wszystkie te postulaty nie są zatem „dogmatami teoretycznymi”, lecz „postulatami moralności”. Myślenie o Bogu nie pomnaża naszej wiedzy,

²⁴ „W etyce jako filozofii praktycznej – wyjaśniał Kant – nie chodzi o podanie podstaw tego, co faktycznie się dzieje, lecz praw tego, co dziać się powinno, chociaż może nigdy się nie dzieje” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, dz. cyt., s. 170). W innym zaś miejscu argumentował: „[...] tutaj jednak wcale nie o to chodzi, czy to lub owo się dzieje, ale o to, że rozum sam przez się i niezależnie od wszystkich zjawisk nakazuje, co dziać się powinno” (I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, dz. cyt., s. 25).

²⁵ Szerzej, rzecz jasna, można by omówić problematykę filozofii Boga, która również ujawnia pokrewieństwo między Lévinasem i Kantem. Kantowska krytyka dowodów na istnienie Boga stała się – jak twierdził Lévinas – zwiastunem końca onto-teo-logicznej koncepcji Boga, a tym samym otworzyła drogę do „Boga nieskażonego przez byt”. „Odróżniając ideę od pojęcia, rozum od intelektu, Kant jako pierwszy oddzielił myślenie od poznania i odkrył znaczenia nie związane z bytem” – czytamy w jednej z jego prac (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, dz. cyt., s. 197). Właśnie to „odkrycie”, że sens może znaczyć bez odniesienia do bycia, pozwoliło przejść do koncepcji „Boga bez bycia” – jak pisał Luc-Marion – a także umożliwiło opisanie innej racjonalności niż ta oparta na spekulatywnej aktywności czystego rozumu.

ale pozwala nam skutecznie kierować naszą wolą. To samo można by powiedzieć zarówno o wolnej woli, jak i o nieśmiertelności duszy. Na tym polega specyfika „poznania praktycznego”²⁶. „I właśnie w obrębie tych poznań wykraczających poza świat zmysłów – co Kant będzie po wielokroć podkreślał – gdzie doświadczenie nie może dostarczyć żadnej nici przewodniej ani sprostowania, rozum nasz prowadzi dociekania, które dla ich doniosłości uważamy za znacznie doskonalsze, a ich ostateczny cel za o wiele wznioślejszy niż wszystko, czego intelekt może się nauczyć w dziedzinie zjawisk”²⁷.

W ten sposób zarysowuje się prymat rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Z co najmniej dwóch powodów – jak pisze Kant – zagadnienia moralne mają pierwszeństwo względem zagadnień epistemologicznych. Po pierwsze, odpowiedzi, których poszukuje etyka, mają większe znaczenie dla naszej egzystencji. Wiedza, która raz na zawsze rozstrzygnęłaby kwestie moralne, takie jak wolność woli, istnienie Boga czy nieśmiertelność duszy, uwolniłaby nas od wielu dręczących pytań.

²⁶ M. Wartenberg, *Dodatek. O „Krytyce praktycznego rozumu” i jej stosunku do „Krytyki czystego rozumu”*, [w:] I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, s. 167. Kant w sposób precyzyjny rozdzielił dwa porządki: porządek poznania i porządek działania. Pierwszy z nich rządzi się zasadą konieczności i skończoności, drugi natomiast podlega prawu wolności i powinności. „W ten sposób – wyjaśniał Wartenberg – powstaje w systemie Kanta metafizyka transcendentna, oparta na zasadach etycznych. Metafizyka ta nie jest **wiedzą**, poznaniem rzeczy, lecz **wiarą** rozumową, moralnym przekonaniem o istnieniu tych przedmiotów, których etyka dla swych celów koniecznie wymaga, przekonaniem, które, ponieważ rozum praktyczny ma pierwszeństwo przed rozumem teoretycznym, posiada dla człowieka to samo znaczenie, co wszystkie twierdzenia, które rozum teoretyczny w ścisły sposób może uzasadnić” (M. Wartenberg, *Dodatek. O „Krytyce praktycznego rozumu”...*, dz. cyt., s. XVII). Braki rozumu teoretycznego, który z powodu rządzących nim zasad gwarantujących prawdziwość poznania nie może mieć pewnej wiedzy o Bogu, nieśmiertelnej duszy i wolnej woli, uzupełnia rozum praktyczny, który w oparciu o takie m.in. postulaty, jak Bóg, kieruje ludzkim działaniem. Twierdzenie dotyczące istnienia Boga Kant uznaje za prawdziwe nie jako orzeczenie teoretyczne, ale jako postulat z punktu widzenia praktycznych zasad działania: „Te braki uzupełnia dopiero rozum praktyczny. Istnienie Boga, wolność woli i nieśmiertelność duszy, które ze stanowiska rozumu spekulacyjnego były co najwyżej **rozumnymi hipotezami**, myślami o możliwych przedmiotach nadzmysłowych, stają się ze stanowiska rozumu praktycznego koniecznymi **postulatami**, tj. sądami, których prawdziwości, przedmiotowej ważności nie możemy wprawdzie teoretycznie uzasadnić, które jednak z praktycznych względów etyki musimy uznać za prawdziwe” (M. Wartenberg, *Dodatek. O „Krytyce praktycznego rozumu”...*, dz. cyt., s. 165).

²⁷ I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., pag. A 3, s. 56.

Naukowe poznanie tych kwestii „przewyższa jednak możliwość rozumu ludzkiego”²⁸, ponieważ przyroda, właśnie w zakresie możliwości empirycznego poznania ostatecznego celu natury ludzkiej, potraktowała nas „po macoszemu”²⁹. Ograniczenia rozumu teoretycznego dopełnia jednak rozum praktyczny, który właśnie w obszarze rozważań moralnych podejmuje te zagadnienia, które nie są dostępne wiedzy o charakterze naukowym, ponieważ wykraczają „poza wszelkie granice możliwego doświadczenia”³⁰. Moralność dotyczy naszego człowieczeństwa, a nauka – można by dodać: „zaledwie” – poszerza naszą wiedzę. W tym sensie etyka poprzedza epistemologię, a metafizyka idzie przed fizyką. Po drugie, rozum w wymiarze praktycznym nie jest zależny od doświadczeń zmysłowych, które bezwzględnie ograniczają działanie rozumu w funkcji teoretycznej. Przewaga „wiedzy praktycznej” nad „wiedzą teoretyczną” polega więc na tym, że ta pierwsza jest niezawodna, ponieważ zasadza się wyłącznie na strukturach apriorycznych, natomiast ta druga może zostać zniekształcona przez dane zmysłowe. Mówiąc krótko: poznanie praktyczne jest „czyste”, natomiast wiedza teoretyczna okazuje się – by tak powiedzieć – „nieczysta”. W pierwszym przypadku jesteśmy zupełnie niezależni od zmysłów, w drugim natomiast przypadku jesteśmy na zmysły skazani. Tak pisze o tym Kant: „[...] praktyczne pojęcia aprioryczne, odniesione do naczelnej zasady wolności, stają się natychmiast poznaniem i nie potrzebują czekać na wyobrażenia, aby otrzymać znaczenie. Dzieje się to zaś właśnie z tego zadziwiającego powodu, że pojęcia te same stwarzają rzeczywistość tego, do czego się odnoszą, a co zupełnie nie jest sprawą pojęć teoretycznych”³¹.

Pierwszeństwo etyki względem epistemologii jest zatem podwójne: po pierwsze, zagadnienia etyczne mają większą doniosłość, a po drugie – rozum w funkcji praktycznej jest doskonalszy, ponieważ okazuje

²⁸ Zob. I. Kant, *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., pag. A VII, s. 24.

²⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 144.

³⁰ Zob. I. Kant, *Przedmowa do wydania pierwszego*, [w:] I. Kant, *Krytyka czystego...*, dz. cyt., pag. A XIII, s. 26.

³¹ I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 77.

się niezależny od doświadczenia. Odpowiedź na pytanie „Co mogę wiedzieć?” zakreśla przed nami horyzont skończoności, natomiast odpowiedź na pytanie „Co powinienem czynić?” wyprowadza nas w stronę nieskończoności. Goethe, autor wspaniałej ody, której nadał tytuł *Granice człowieczeństwa*, pisał o Kancie tak: „Niekiedy zdawało mi się, że jest w tym sprytna ironia, gdy ten wspaniały człowiek już wydaje się dążyć do najściślejszego ograniczenia zdolności poznawczych, by zaraz ukradkiem podpowiedzieć możliwość przekroczenia granic, które sam wyznaczył”³². Wyznaczenie granic możliwej wiedzy nie jest zatem ostatecznym dokonaniem Kanta. Afirmacja skończoności ludzkiego bytu nie jest równoznaczna z uznaniem jego nicości, ale stanowi zaledwie pretekst do tego, by wskazać nieskończoną perspektywę doskonałości moralnej. Na tym polega pierwszeństwo metafizyki względem wiedzy zakorzenionej w empirii. Na tym zasadza się prymat moralności względem wiedzy naukowej – *etosu* wobec *logosu*.

Przełamać skończoność

Relacja między Lévinasem i Kantem okazuje się zatem zgoła niejednoznaczna. Z jednej strony Lévinas zalicza Kanta w poczet myślicieli transcendentálnych, którzy bronią silnego podmiotu poznawczego wraz z właściwą mu władzą tworzenia przedstawień. Z drugiej jednak strony Lévinas odnajduje w *Krytyce czystego rozumu* ważny ślad transcendencji, a mianowicie: możliwość przekroczenia skończoności ludzkiego bytu w przestrzeni refleksji moralnej, a więc – jak sam napisze – „możliwość znaczenia, które nie jest odmierzane przez bycie”³³. Wskazanie na sens niezależny od bytu, a więc myślenie wykraczające poza granice zakreślone przez zmysły, uznawał Lévinas za właściwą zasadę kantowskiej „rewolucji kopernikańskiej”³⁴. Największa zasługa Kanta nie polega zatem

³² J. W. Goethe, *Anschauende Urteilskraft*, [w:] *Goethes Philosophie*, Hrsg. M. Heynacher, Leipzig 1922, s. 283, cyt. za: S. Dietzsch, *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005, s. 99.

³³ Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 219.

³⁴ Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 219.

ani na tym, że uznał podmiot za aktywny element poznania, ani na tym, że zażegnał spór między empiryzmem i racjonalizmem. Podręcznikowe wykłady kantyzmu możemy w tym wypadku odłożyć na półkę. Wielkość Kanta, którego interpretuje Lévinas, polega na odkryciu drogi wiodącej od skończoności wiedzy naukowej do nieskończoności poznania moralnego. Wyjątkowo trafnie i pouczająco brzmi w tym kontekście komentarz Basterry: „Kluczowe momenty myśli Lévinasa można zatem rozumieć jako na wskroś kantowską krytykę Kanta. Źródło tej krytyki znajduje się w najbardziej subtelnych rozstrzygnięciach kantowskiej filozofii praktycznej, która była Lévinasowi szczególnie bliska”³⁵. Choć mogłoby się wydawać, że w ograniczonym kręgu rozumu teoretycznego jesteśmy zamknięci w sposób nieodwołalny, to jednak szansa przełamania granic wyznaczonych przez zmysłowość pojawia się w polu rozumu praktycznego. Dobitny wykład prawdy o skończoności ludzkiego poznania nie jest ostatnim słowem Kanta. Właściwe przesłanie jego filozofii – zarówno części krytycznej, jak i pozytywnej – można by sformułować w taki oto sposób: tam, gdzie kończy się wiedza ściśle naukowa, rozpoczyna się poznanie o charakterze moralnym. Poza horyzontem świata, który znamy dzięki widzeniu, patrzeniu i dotykaniu, otwiera się pole metafizycznej spekulacji³⁶. Lévinas powie wprost: „[...] siła Kantowskiej filozofii zmysłów

³⁵ G. Basterra, *The subject of freedom...*, dz. cyt., s. 11. Teza o „kantowskiej krytyce Kanta”, którą miałby – jak twierdzi Basterra – realizować Lévinas, wydaje mi się trafna. Sam Lévinas pisał bowiem o swego rodzaju „inwersji kantowskiej krytyki”, to znaczy: o ile Kant poszukuje podstaw dla wiedzy apodyktycznie pewnej, o tyle Lévinas – przeciwnie – podejmuje próbę ugruntowania etyki w doświadczeniu metafizycznym. Kant jako myśliciel oświeceniowy *par excellence* nade wszystko rozumie wolność jako autonomię jednostki, natomiast Lévinas – jako filozof wywodzący się z tradycji hebrajskiej – właśnie dla tak rozumianej wolności domaga się usprawiedliwienia: „Jeżeli filozofia polega na krytycznej wiedzy, to znaczy na szukaniu podstawy własnej wolności i na jej usprawiedliwianiu, jej początkiem musi być świadomość moralna, w której Inny ukazuje się jako inny człowiek i w której tematyżacja ulega inwersji. Ta inwersja nie znaczy, że «poznajemy siebie» jako temat ujmowany przez drugiego człowieka, ale że poddajemy się wymogowi moralności” (E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 89).

³⁶ Różnica między rozumem czystym a rozumem praktycznym jest bodaj jedyną „szczeliną” w systemie Kanta, która wyznacza – wedle Lévinasa – możliwość przejścia od projektu epistemologicznego do projektu etycznego. W moim przekonaniu trafna jest zatem opinia Paula Daviesa, który twierdzi, że ten sam ruch nie byłoby możliwy na gruncie Kantowskiej wykładni przestrzeni

polega na oddzieleniu naoczności od intelektu, na stwierdzeniu, choćby w sposób negatywny, niezależności «materii» poznania od syntetycznej władzy przedstawiania»³⁷.

Nie jesteśmy zatem zakładnikami skończoności. Podlegamy wprawdzie koniecznym prawom przyrody, możemy je jednak przekraczać dzięki wewnętrznej wolności myślenia. Poznanie naukowe odsłania przed nami świat mierzony miarą naszych zmysłów, natomiast poznanie moralne wprowadza nas w świat wolny od empirycznych ograniczeń. Wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga to najważniejsze pojęcia metafizyki, która zakłada ich prawdziwość nie na podstawie rozstrzygnięć empirycznych, lecz ze względu na praktyczne wymogi moralności. Metafizyka i moralność, a raczej metafizyka jako moralność, otwiera – jak powiedziałaby Lévinas – perspektywę radykalnej odpowiedzialności, wymiar „inaczej niż być”, który uwalnia nas od „materii” egocentryzmu, troski o siebie i lęku przed śmiercią. Metafizyka to możliwość rozumności, która nie przejawia się ani w wiedzy, ani w oczywistości, ani w rozumieniu. Metafizyka – mówiąc najkrócej – to nieskończoność etyki ponad skończonością poznania.

Zajęcie wobec Kanta jednoznacznie określonej pozycji jest dla Lévinasa nie lada wyzwaniem. Nie sposób zgodzić się na wszystkie przesłanki transcendentalizmu, a zarazem trudno odrzucić inspirującą koncepcję metafizyki jako etyki. Na tym polega zasadniczy dylemat Lévinasa, który pozwolił sobie na tego rodzaju spekulację: „Gdyby można było zachować z systemu filozoficznego pewien fragment, zapominając o szczegółach jego architektury [...], zwrócilibyśmy się do kantyzmu, który odnajduje sens człowieczeństwa, nie mierząc go miarą ontologii i uniezależniając

i czasu jako dwóch apriorycznych form naoczności: „There is no way – pisał Davies – of getting from the Kantian reflection on the subjectivity of space, and time, to a sense of the subject «outside» ontology. Thus, Lévinas writes, «Kantianism is the basis of philosophy, if philosophy is ontology»” (P. Davies, *Sincerity and the end of theodicy...*, dz. cyt., s. 165).

³⁷ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 153. Podobną opinię, mając na myśli ideę nieskończoności, wyrazi Lévinas o projekcie Kartezjańskiej epistemologii: „Głębia kartezjańskiej filozofii świata zmysłowego polega [...] na uznaniu irracjonalnego charakteru doznań, które nigdy nie staną się ideą jasną i wyraźną, należą bowiem do porządku użyteczności, a nie prawdy” (E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 153).

je zarówno od rzekomo pierwotnego pytania «co jest?», jak i od problemu śmierci i nieśmiertelności, o który potykają się ontologie³⁸. Lévinas zapewne widziałby w Kancie wyłącznie „filozoficznego sojusznika”, gdyby potraktował jego system w sposób nierzetelny – *pars pro toto*. Intelktualne „pokrewieństwo” między Lévinasem i Kantem zasada się bowiem na dwóch ściśle ze sobą związanych elementach: po pierwsze, na obronie racjonalności, która wykracza poza porządek zmysłowości, a po drugie – na sposobie uprawiania metafizyki jako etyki. W pozostałych kwestiach piętrzą się między Lévinasem i Kantem wyłącznie rozbieżności. Choć obaj zgodnie mówią o etyce, to jednak każdy z nich wykląda tę dyscyplinę w zgoła odmienny sposób. Choć obaj posługują się pojęciem wolności, to jednak każdy z nich nadaje mu inne znaczenie. Jeśli wziąć w nawias wspomniane wątki, które ponad różnicą blisko dwóch wieków łączą myśl Lévinasa i Kanta, to w gruncie rzeczy mamy do czynienia z dwoma zupełnie różnymi sposobami rozumienia etyki. Powiem więc: mamy przed sobą realizację dwóch podstawowych schematów myślenia o moralności, które konkurują ze sobą odwiecznie. Mowa, rzecz jasna, o etyce autonomicznej i heteronomicznej. Czy rację miał Kant, który zachwycał się „najszlachetniejszą właściwością natury ludzkiej”, a więc wypisanym we wnętrzu człowieka prawem moralnym?³⁹ Czy też Lévinas, który rozumiał etykę jako „nawrócenie duszy na zewnętrżność, na nieskończoność, na absolutnie Inne”?⁴⁰

Źródło moralności

Rozbieżności, które dzielą etykę Kanta i Lévinasa, mogłyby się stać przedmiotem obszernej rozprawy naukowej. Dość jednak wspomnieć, że w sprawie etyki obaj myśliciele różnią się w sposób zasadniczy. Przede wszystkim odmiennie definiują źródło doświadczenia moralnego. Kant zastrzega, że wyłącznie „czysty rozum praktyczny”, wolny od wszelkich

³⁸ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, dz. cyt., s. 219.

³⁹ Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 158 i 159.

⁴⁰ Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 56.

zmysłowych wrażeń, gwarantuje powszechność prawa moralnego. Lévinas natomiast przekonuje, że to właśnie unikatowe wydarzenie, a więc „twarz w twarz” z drugim człowiekiem, jest pierwszym impulsem moralności. Co więcej, w przekonaniu Kanta dobro ma charakter ściśle formalny, a jego istota polega na zgodności woli z imperatywem stanowionym przez rozum⁴¹. Również w tej kwestii Lévinas miał odmienne zdanie. „Dobro – jak pisał – to bycie wyzwolone z egoistycznego ciężenia”⁴², które przeobraża się w nieskończoną odpowiedzialność za Innego. I wreszcie, co być może najważniejsze, każda z tych koncepcji inaczej określa status drugiego człowieka. Zgodnie z wykładem Kanta relacja z drugim człowiekiem jest z góry zapośredniczona przez siłę imperatywu, który nakazuje traktować go zawsze jako cel sam w sobie, nigdy zaś jako środek⁴³. Na pierwszym planie pojawia się zatem prawo, a konkretny człowiek okazuje się – by tak powiedzieć – bohaterem drugoplanowym. To samo zagadnienie inaczej przedstawia Lévinas, który twierdzi, że warunkiem etycznej relacji z drugim człowiekiem jest bezpośrednie doświadczenie jego odmienności. Moralność zakłada w tym wypadku szczególnego rodzaju „poznanie bez *a priori*”⁴⁴.

⁴¹ Należy zauważyć, że poglądy Kanta w zakresie rozumienia dobra ewoluowały na przestrzeni wielu sporządzonych przez niego rozpraw. W tym miejscu szczególnie należy zwrócić uwagę na „niepójomość” wszelkiego dobra i zła, które jest udziałem człowieka, a które Kant eksponuje w traktacie *Religia w obrębie samego rozumu*. Zasadnicza różnica między Kantem i Levinasem w sprawie rozumienia moralności pozostaje jednak niezmienna. O ile Kant tworzy „religię rozumu” dostępną każdemu człowiekowi w sposób jednakowy, bez żadnej interwencji zewnętrznego objawienia, o tyle Lévinas – przeciwnie – twierdzi, że podstawowy impuls moralnego działania zasada się właśnie na specyficznym rozumianym objawieniu, na „epifanii twarzy”, która jest synonimem radykalnej zewnętrzności. Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. i oprac. A. Bobko, Kraków 2007, s. 39–83, a także: E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 227–261.

⁴² Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 285.

⁴³ Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki...*, dz. cyt., s. 50. „The last Kantian in Nazi Germany” – miał powiedzieć Lévinas o psie Bobby, który należał do niemieckich żołnierzy, a jednak radośnie witał przymusowych robotników wracających po wyczerpującej pracy do stalagu. Zob. S. Malka, *Emmanuel Lévinas. His life and legacy*, transl. M. Kigel, S. M. Embree, Pittsburgh 2006, s. 71, a także: E. Lévinas, *Trudna wolność. Esejs o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdańsk 1991, s. 162.

⁴⁴ Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 56.

Owe różnice, przynajmniej na potrzeby podręcznikowych wykładów, zaklina się w różnego rodzaju „-izmy”. System moralności Kanta wpisuje się w takie kategorie, jak formalizm i legalizm, natomiast specyfikę etyki Lévinasa ujmuje się za pomocą takich określeń, jak materializm i heteronomizm. Podstawową różnicę między myśleniem Kanta i Lévinasa można jednak wyrazić inaczej, porzucając akademickie klasyfikacje i odwołując się do innego języka. Uważam, że moralność Kanta wprowadza nas w świat radykalnej samotności, w którym nie ma miejsca ani na budowanie relacji z drugim człowiekiem, ani na czerpanie wzorców postępowania z powszechnie uznawanych autorytetów czy tradycji. Źródło prawa moralnego znajduje się w rozumie praktycznym, dlatego postępowanie moralne wymaga odcięcia się od wszelkich zmiennych przesłanek, które mogłyby zakłócić „czystość” ściśle racjonalnego poznania. Samotny rozum, obojętny wobec wszelkich zewnętrznych impulsów, zdany wyłącznie na zasady stanowione apriorycznie, jest jedyną „nicią przewodnią” oraz „najwyższą normą” moralnego działania. „[...] obyczaje – jak pisał Kant – same podlegają wszelakiemu zepsuciu, dopóki brak owej nici przewodniej i najwyższej normy trafnej ich oceny”⁴⁵. Świat etyki Lévinasa prezentuje się zgoła odmiennie, ponieważ jego dynamika zrywa z samotnością i wprowadza człowieka w wymiar relacji społecznych. „Ruch dobra wydarza się w relacji społecznej, która rodzi przewagę dobra nad bytem, wielości nad jednością”⁴⁶ – czytamy w *Całości i nieskończoności*. Samotność rozumiana jako zajmowanie się wyłącznie samym sobą wikła człowieka w realizację egocentrycznie zorientowanych potrzeb. Moralność natomiast jest – w pewnym sensie – odwrotnością egoizmu, jest wyjściem poza horyzont troski o siebie, jest dobrem ponad byciem. Źródłem pierwszego impulsu do etycznego działania nie jest zatem rygorystyczne prawo rozumu, lecz doświadczenie odrębności drugiego człowieka, które rozsadza wszelkie sporządzone *a priori* kategorie. Z tej analizy wyciągam dwa zasadnicze wnioski.

⁴⁵ I. Kant, *Przedmowa*, [w:] *Uzasadnienie metafizyki...*, dz. cyt., s. 7.

⁴⁶ Zob. E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 350.

Primo, Lévinas przejmując wprawdzie od Kanta ideę pierwszeństwa moralności względem poznania, ale traktuje ją wyłącznie jako pretekst do rozwinięcia własnej koncepcji etyki. Perspektywa wyjścia poza porządek zmysłowości, która została starannie nakreślona przez Kanta, bynajmniej nie sprawiła, że Lévinas stał się zagorzałym neokantystą, lecz stała się dla niego zaledwie impulsem do zakwestionowania założeń „ortodoksyjnej” fenomenologii i wyznaczenia własnej drogi filozoficznej. Metafizyka możliwa jest jako etyka – co do tego nie ma między Kantem i Lévinasem sporu. Ich drogi rozchodzą się jednak diametralnie, gdy wspomniana teza – ogólna, bezpieczna, niewinna – nabiera konkretnych znaczeń. Kant wykłada bowiem metafizykę jako zespół uniwersalnych zasad moralnych stanowionych przez rozum, natomiast Lévinas rozumie metafizykę jako relację z nieskończonością przekraczającą porządek rozumu. I jeden, i drugi – można by powiedzieć – wskazuje na swego rodzaju transcendencję, czyli możliwość przekroczenia jakiegoś „tu” w stronę jakiegoś „tam”. Zwróćmy jednak uwagę, że Kant ma na myśli przekroczenie granic zakreślonych przez doświadczenie zmysłowe, natomiast Lévinas rozprawia o wyjściu poza bycie i uznaniu radykalnej inności drugiego człowieka⁴⁷. Z jednej strony mamy zatem transcendencję, która wydarza się w obrębie samego rozumu, z drugiej zaś strony transcendencję, która wszelkie kategorie rozumu przekracza. Wdzięczną metaforą różnicy między jednym a drugim modelem metafizyki jest zestawienie dwóch dobrze znanych opowieści – mitycznych przygód Odyseusza i biblijnych losów Abrahama⁴⁸. Nikomu, jak sądzę, nie trzeba wyjaśniać, gdzie sytuuje się Kant, a gdzie Lévinas. Sprawa jest oczywista.

⁴⁷ Nikt przed Kantem nie wyraził prawdy o skończoności ludzkiego poznania w sposób bardziej dobitny. „Konkluzja wypływająca z *Krytyki czystego rozumu* – jak wyjaśniała Ewa Nowak – poucza nas bowiem ostatecznie, że rozum ludzki poznaje wyłącznie przedmioty dane nam w **możliwym doświadczeniu**, tak, że wszelkie pojęcia «bez danych naocznych» są «puste», podobnie jak dane naoczne «bez pojęć – ślepe». Zarazem jednak nikt lepiej od Kanta nie wskazał na możliwości przekroczenia poznawczych ograniczeń w porządku moralnej spekulacji. Na tym polega intelektualne powinowactwo między Kantem i Lévinasem” (E. Nowak, *Przedmowa od tłumacza*, [w:] I. Kant, *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005, s. XIII).

⁴⁸ Odyseusz i Abraham – jak przekonywałem w książce pt. *Anty-Odyseja* – to dwie konkurencyjne figury antropologiczne. Jedna symbolizuje egologiczny podmiot zamknięty w samo-

Secundo, mimo ewidentnych różnic, które dzielą Kanta i Lévinasa, istnieje między nimi wiele wątków wspólnych. Tym razem nie mam na myśli ani po wielokroć powtarzanej tezy o pierwszeństwie moralności względem poznania, ani też – co w istocie wychodzi na to samo – pojęcia etyki jako metafizyki. Pośrednio odwołuję się wprawdzie do tej tezy, ale zależy mi na sformułowaniu spostrzeżenia o charakterze bardziej ogólnym. Otóż uważam, że zarówno u Kanta, jak i u Lévinasa obecne są – by tak powiedzieć – pewne „elementy apofatyczne”. Zdaję sobie sprawę, że sięgam po termin teologiczny, ale na potrzeby tego wywodu stosuję go w znaczeniu ściśle filozoficznym. Apofatyczne jest to, co nie daje się przedstawić, wymyka się reprezentacji, nie pozwala skutecznie obrócić się w fenomen zależny od świadomości. Tak u Kanta, jak i u Lévinasa istnieje swego rodzaju „nad-reprezentacja”, a więc określony wymiar rzeczywistości, który sprawia, że nasza wiedza o samych sobie, o świecie i o drugim człowieku jest nieodwołalnie fragmentaryczna, niepełna, skończona. Zarazem jednak ten sam wymiar rzeczywistości, który dla wiedzy pozostaje niedostępny, okazuje się niezwykle ważny – wręcz konstytutywny – dla moralnego działania. Mowa, rzecz jasna, o wolności i nieskończoności. Kant pisał tak: „[...] wolność jest [...] spośród wszystkich idei spekulatywnego rozumu jedyną, o której możliwości, choć jej nie rozumiemy, wiemy *a priori*, ponieważ jest ona warunkiem znanego nam prawa moralnego”⁴⁹. Lévinas natomiast przekonywał: „Idea nieskończoności nie tylko nie gwałci umysłu, ale jest warunkiem wszelkiego braku przemocy, to znaczy ustanawia etykę”⁵⁰. Jaki wyciągnąć stąd wnioski? Niech będzie mi wolno – na koniec tego artykułu – raz jeszcze przywołać opinię Basterry: „Zarówno dla Kanta, jak i dla Lévinasa podmiotowość jest konstytuowana przez coś, co z powodu braku lepszego

obecności Tego-Samego, druga natomiast wyraża podmiot wystawiony na oddziaływanie Inności. Odyseusz zatacza koło – odbija od brzegu Itaki, a później do niego wraca, tymczasem Abraham przebywa wędrowkę *par excellence* – wyrusza z Ur chaldejskiego, a dociera do ziemi Kanaan. Zob. D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012.

⁴⁹ I. Kant, *Przedmowa*, [w:] I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 20.

⁵⁰ E. Lévinas, *Całość...*, dz. cyt., s. 240.

określenia można by nazwać «wydarzeniem poza reprezentacją», elementem nadmiaru, który determinuje dynamikę podmiotu»⁵¹.

Obraz rzeczywistości, który odziedziczyliśmy po Kancie, przedstawia świat podzielony na dwa przeciwstawne porządki: „niebo gwiaździste” i „prawo moralne”⁵². Istota ludzkiej natury polega właśnie na tym paradoksalnym rozpięciu między „koniecznością praw przyrodniczych” i „wolnością moralnego działania”. Perspektywa wolności wyznaczona przez możliwości rozumu praktycznego okazała się inspirująca nie tylko dla Lévinasa, lecz dla całej rzeszy niemieckich humanistów, którzy – niejako wbrew restrykcyjnym zamierzeniom Kanta – stworzyli na przełomie XVIII i XIX wieku potężną formację romantycznego idealizmu.

Bibliografia

- Basterra G., *The subject of freedom: Kant, Lévinas*, New York 2015.
- Davies P., *Sincerity and the end of theodicy: three remarks on Lévinas and Kant*, [w:] *Cambridge companion to Lévinas*, eds. S. Critchley, R. Bernasconi, Cambridge 2004, s. 161–187.
- Dietzsch S., *Immanuel Kant. Biografia*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 2005.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Eseje o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdańsk 1991.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, przeł. i oprac. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. B. Bornstein, Warszawa 2010.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. i oprac. B. Bornstein, Kęty 2002.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001.

⁵¹ G. Basterra, *The subject of freedom...*, dz. cyt., s. 9.

⁵² Zob. I. Kant, *Zakończenie*, [w:] I. Kant, *Krytyka praktycznego...*, dz. cyt., s. 158.

- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. i oprac. A. Bobko, Kraków 2007.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, przeł. E. Nowak, Warszawa 2005.
- MacIntyre A., *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*, przeł. A. Chmielewski, Warszawa 2002.
- Malka S., *Emmanuel Lévinas. His life and legacy*, transl. M. Kigel, S. M. Embree, Pittsburgh 2006.
- Migasiński J., *Transcendentalizm Lévinasa*, „Filo-Sofija” 2006 nr 1 (6), s. 21–41.
- Ricoeur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chełstowski, oprac. M. Kowalska, Warszawa 2005.
- Rogóż D., *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012.
- Staehler T., *Plato and Lévinas: the ambiguous out-side of ethics*, New York–Abingdon 2010.
- Wierzbicka A., *Semantyka. Jednostki elementarne i uniwersalne*, przeł. A. Głaz, K. Korzy, R. Tokarski, Lublin 2010.
- Wyschogrod E., *Emmanuel Lévinas: the problem of ethical metaphysics*, New York 2000.