

ADAM HERNAS

(Kraków)

CZY ODPOWIEDZIALNOŚĆ ZA DRUGIEGO MOŻE BYĆ IMPERATYWEM ROZUMU? KANT A LÉVINAS

1. Etyka Lévinasa przynajmniej pod pewnym względem mogłaby być potraktowana jako swoista radykalizacja imperatywu kategorycznego, który przybierając formę nakazu absolutnej odpowiedzialności za drugiego, podobnie jak u Kanta, miałby stanowić podstawę kształtowania pokojowych relacji z innymi, a zatem budowania sprawiedliwego porządku społecznego (wiecznego pokoju). Ta zbieżność widoczna jest zwłaszcza, gdy odnosimy się do drugiej formuły imperatywu kategorycznego: „*postępuj tak, abyś człowieczeństwa tak w osobie własnej, jak i w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś tylko jako środka*”¹. Czy nie da się w niej wyczytać dalekiej zapowiedzi nakazu odpowiedzialności za drugiego? Czy w ostatecznym rachunku traktowanie człowieka jako celu działania, nigdy zaś wyłącznie jako środka, nie zapowiada owej paradygmatycznej sytuacji twarzą w twarz oraz odpowiedzialności za drugiego człowieka, która poprzedza wolność?

Jak wiadomo, odpowiedzialność za drugiego nie obowiązuje gdzieś poza wymiarem społecznych relacji, w obszarach czystej metafizyki. Jest ona rzeczywiście podstawą budowania stosunków międzyludzkich. Ta analogia nie dotyczy tylko funkcjonalnego aspektu imperatywu, ale rozciąga się także na problem przełożenia wysokich wymagań pierwszej formuły etycznej na społeczną *praxis* oraz na ryzyko możliwych

¹ I. Kant, *Ugruntowanie metafizyki moralności*, tłum. P. Zarychta, Kraków 2005, s. 55.

konsekwencji, jakie dają się z niej wyprowadzić. W jednym i w drugim przypadku nie ma prostego przejścia od maksymalnego wymagania (rozumności albo odpowiedzialności) do konkretnych zachowań życia codziennego. Zarówno wypełnienie formy imperatywu praktycznymi zasadami postępowania, jak i przejście z wymiaru odpowiedzialności do świata sprawiedliwych stosunków z innymi, z wieloma innymi, jest najtrudniejszym momentem obydwu koncepcji.

Nakaz absolutnej odpowiedzialności byłby do pomyślenia w ramach Kantowskiej etyki także jako prawo obiektywne formułowane w zgodzie z imperatywem moralnym, oczywiście przy założeniu, że nie będziemy tego prawa rozumieć jako przejawu chorobliwych, autodestrukcyjnych skłonności podmiotu. Uznając obowiązek substytucji, poświęcenia się za drugiego za powszechne prawo rozumu, trzeba by jednak zadać pytanie o społeczne konsekwencje czynów zgodnych z takim prawem. Czy prowadziłyby to do paraliżu życia społecznego dotkniętego skutkami nadwrażliwości etycznej, czy też otwierałoby realną perspektywę lepszego świata, w którym przemoc musiałaby ulec stopniowemu rozproszeniu i ostatecznie wygasać w efekcie tego, że nie napotyka na żaden istotny opór?

W pierwszym przypadku nie byłoby możliwe normalne życie i codzienny pragmatyzm. Obsesja odpowiedzialności musiałaby doprowadzić do zaniku prostych relacji międzyludzkich. Podmiot etyczny, pozostając pod stałą presją zobowiązania wobec drugiego, nie byłby zdolny do żadnych pozytywnych działań. Musiałby zostać sprowadzony do roli przedmiotu kaprysów drugiego. Zakładnik stałby się wprost niewolnikiem. W drugim przypadku, przemoc, jakiej może doznać podmiot etyczny wystawiający się dobrowolnie na łaskę i niełaskę innego człowieka, byłaby zawsze skuteczna, osiągając bez trudu zamierzony cel. Byłaby zatem przemocą jednostronną, wymierzoną w bierność ofiary pozostającej stale w dyspozycji agresora. Wojna musiałaby być krótkotrwała i kończyłaby się pyrrusowym zwycięstwem. Taka swoista radykalizacja biernego oporu, który oznaczałby nie tyle wyzbycie się strachu przed doznawaną przemocą i w pewnym sensie także ignorowanie agresora, ile całkowitą rezygnację z siebie jako przedmiotu własnej troski, musiałaby ostatecznie skutkować redukcją podmiotu do wymiaru pasywnej cielesności, która stawia opór wyłącznie materią ciała. Czy w ten sposób skuteczna, niszczycielska siła oprawcy ulegałaby wyczerpaniu? Czy jej energia rozpraszałaby się w zetknięciu z biernym oporem ciała przyjmującego ciosy bez sprzeciwu? Inaczej mówiąc, czy ów cielesny bezwład ofiary stanowiłby skuteczną prze-

szkodę amortyzującą impet fizycznej przemocy i czy w konsekwencji chroniłby inne stosunki społeczne przed jej prostą eskalacją?

Gdyby przyjąć taką interpretację, należałoby uznać, że podmiot etyczny Lévinasa jest męczennikiem za sprawę społeczną i że jego ukrytą i być może nieuświadomioną misją jest obrona zagrożonego pokoju społecznego. Jego cierpienie polegałoby na zbieraniu razów wymierzonych w pewien ład publiczny po to, by ostatecznie ochronić ten porządek przed groźbą całkowitej dewastacji. Zakładnik byłby więc niczym piorunochron podczas burzy, zbierający uderzenia wyładowań po to, by chronić dom. Jego bierny opór służyłby temu, by wyczerpać siły agresora, który w ten sposób traciłby zdolność dalszych społecznie destrukcyjnych działań.

2. Zakładając, że jest możliwe zbudowanie racjonalnej etyki odpowiedzialności za drugiego, można by zaproponować następującą formułę imperatywu kategorycznego dostosowanego do wymogów określonych przez Lévinasa: „Pamiętaj o tym, że jesteś drugiemu winien wszystko i że możesz znaleźć się w sytuacji, kiedy będziesz musiał za niego umrzeć”. Pierwsza część formuły określałaby ogólny wymóg rozumienia własnej pozycji pośród innych powtarzając swoiste *memento* skierowane do każdego podmiotu relacji społecznej, mające stale wyczuwać na ukrytą podstawę porządku społecznego. Mówi ona, że rygoryzm bezwarunkowej odpowiedzialności leży u podstaw każdego moralnego kodeksu, wyznaczając niejako brzegowe warunki etyki. Nawet jeśli nie znajduje ona bezpośredniego zastosowania w aktualnej rzeczywistości i być może w ogóle nie będziemy nigdy postawieni w takiej krytycznej sytuacji wobec drugiego, to zawsze gwarantuje ona, że porządek społeczny, w jakim żyjemy, zachowa swoje ludzkie oblicze i nie okaże się systemem utajonej zbrodni. Stały przywilej drugiego człowieka powoduje, że u swych podstaw relacja społeczna nie jest formą spotkania równoprawnych stron. Zarazem jednak szczególnie status drugiego w relacji nie został ustanowiony drogą przemocy według prawa silniejszego. Drugi zostaje uznany niejako z góry i bezwarunkowo za kogoś ważniejszego i wyjątkowego, bez względu na kontekst społeczny i jego indywidualność. Każdy drugi posiada ten sam przywilej wyższości, kiedy tylko znajdzie się w relacji etycznej z podmiotem, który niejako ze swej natury jest wrażliwy na inność.

Druga część formuły przewidywałaby jednak konkretną sytuację, w której od podmiotu wymaga się tylko jednego zachowania, pozba-

wiając go jakiegokolwiek możliwości wyboru. Poświęcenie życia nie byłoby tu traktowane jako wyższy, awangardowy akt człowieczeństwa, ale jako wypełnienie podstawowego zobowiązania, jakie każdy członek społeczeństwa bierze na siebie przez sam fakt, że żyje pośród innych². Praktyczne podporządkowanie się wymogom przywileju drugiego byłoby w takim ujęciu prostym świadectwem przynależenia do wspólnoty etycznej, a nie wyrazem bohaterstwa.

Jednak etyczna zasada odpowiedzialności za drugiego nie może być prostym logicznym wypełnieniem imperatywu, jego treścią konieczną, wpisaną niejako *implicite* w kategorię obowiązku. Nie może być też traktowana jako formalna alternatywa dla koncepcji Kantowskiego prawa wewnętrznego. Po pierwsze, nie jest ona nakazem rozumu, w którym wyrażałaby się jego autonomia. Jak wiemy z lekcji Levinasa, pochodzenie prawa jest transcendentne, a więc pozarozumowe. Po drugie, nie chodzi tu o nakaz formalny, który byłby instrumentem prawodawczym, lecz o materialne prawo mające swe zastosowanie w konkretnych, szczególnych okolicznościach konfrontacji z drugim człowiekiem jako innym, co może się zdarzyć w każdym czasie. Zasada odpowiedzialności zobowiązuje natychmiast i zawsze tam, gdzie nie jest ograniczana wymogiem sprawiedliwości, a więc zobowiązaniem wobec wielu innych. W przeciwieństwie do Kantowskiego imperatywu, który jest niejako prawem drugiego stopnia i jego praktyczne wypełnienie domaga się ustanowienia określonych maksym postępowania (zgodnych z prawem powszechnym), zasada odpowiedzialności jest bezpośrednim wymogiem dokonania jednego aktu. Jest bezwarunkowym nakazem poświęcenia się za drugiego w sytuacji spotkania twarzą w twarz. Można zatem powiedzieć, że tam, gdzie Kant zakłada nieskończenie długą drogę dochodzenia do etycznej doskonałości, a zatem gdzie wymóg etyczny otwiera jedynie aproksymację ideału, tam Lévinas lokuje doskonałe spełnienie w akcie ofiary za drugiego, a więc właściwie realizację pewnego ideału świętości.

Jak wiadomo, dla Kanta doczesna nieosiągalność ideału jest argumentem za nieśmiertelnością duszy, która potrzebuje niejako dodatkowego czasu po upływie życia biologicznego, aby cierpliwie zbliżyć się do doskonałości moralnej. Prawo moralne przesuwając więc swe obowiązki poza czas ludzkiego życia – w samą wieczność pojmowa-

² „Fakt, że istniejąc dla Innego, istnieję inaczej niż istniejąc dla siebie – jest moralnością samą”. E. Lévinas, *Całość i Nieskończoność*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 315.

ną jako czas nieskończony³. Z kolei stawką etycznego ekstremizmu Lévinasa jest dalsze istnienie świata, jego przetrwanie w obliczu zagrażającej katastrofy, czego warunkiem jest zdolność człowieka do najwyższego czynu etycznego, a więc osiągnięcia świętości tu i teraz. Zgodnie z lekcją Talmudu, tylko sprawiedliwy, gotowy na śmierć za drugiego może podtrzymać stale zagrożone istnienie świata. Pragnienie nieskończoności nie jest tu rozumiane jako proces zbliżania się do ideału (do tego, co upragnione), ale wobec strukturalnej niemożliwości osiągnięcia swego przedmiotu realizuje się ono w zastępczym spełnieniu poprzez czyn etyczny. Jakkolwiek pragnienie nie zostaje w ten sposób zaspokojone – wszak jest ono tylko siłą motoryczną popychającą do działania – to sam akt etyczny polega na całkowitym wypełnieniu nakazu prawa i przynajmniej pod pewnym względem na osiągnięciu doskonałości. Pragnienie metafizyczne jest więc stanem duszy, jej rozterką między doznaniem braku a wiedzą o istocie nieskończoności, która znaczy to, co nieosiągalne. Pragnąc nieskończoności wiemy, że nasze pragnienie nigdy nie zostanie zaspokojone. Pragnienie nie jest tu ślepym uganianiem się za wyobrażeniem pewnej idealności, którą się chce za wszelką cenę osiągnąć. Wręcz przeciwnie, jest ono mądrością na krawędzi szaleństwa, która podpowiada spełnienie pośrednie, mianowicie takie, które kieruje się horyzontalnie na drugiego.

Zatem istotna różnica między jedną a drugą etyką wynikająca z tego, że źródłem nakazu etycznego Lévinasa nie jest rozum, a w szczególności autonomiczna wola kierująca się rozumem, nie pozwala na proste podstawienie odpowiedzialności za drugiego w miejsce imperatywu. Bez względu na to, czy rozum mógłby, nie popadając w sprzeczność z samym sobą, ustanowić prawo odpowiedzialności, zgodnie z którym wyrzeka się własnej woli (to znaczy rezygnuje z wolności wyboru), samo zobowiązanie wobec drugiego nie może stać się po prostu tylko formalnym obowiązkiem. Ponadto etyczna zasada odpowiedzialności Lévinasa jako treść imperatywu musiałaby od środka rozerwać ograniczającą formę prawa powszechnego, musiałaby wystąpić przeciw rozumowi i przeciw dedukcyjnej procedurze stanowienia prawa. Można powiedzieć, że rozum podpowiadałby raczej stosowanie zasady pewnego umiaru i rozważi w celu ograniczenia radykalizmu owego zewnętrznego wymogu etyki odpowiedzialności.

³ Zob. I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993, s. 94.

W kategoriach zwyczajnego porządku społecznego absolutna odpowiedzialność za drugiego może uchodzić wręcz za przejaw szaleństwa. Jest ona również sprzeczna ze zdrowym rozsądkiem, który podpowiada kierowanie się własnym dobrem bez względu na to, czy taka interesowność przybierze formę prostego, wulgarnego egoizmu, czy też będzie bronić pewnych podstawowych zasad współistnienia, np.: dobra rodziny czy wspólnego interesu w szerszym znaczeniu. Rozum w pewnym sensie mógłby amortyzować ciężar etycznego zobowiązania, sprowadzając na ziemię to, co otrzymało swą absolutną sankcję gdzieś poza wymiarem zatroskanej o siebie ludzkiej egzystencji. Można by powiedzieć, że przemieniałby świętego męczennika w racjonalnego obywatela *polis*, zakładnika w protagonistę sprawiedliwego porządku publicznego. Zatem z perspektywy sprawiedliwości nasze prawo moralne mogłoby brzmieć następująco: „Postępuj tak abyś tym, co jesteś absolutnie winny drugiemu nie zaprzeczył zobowiązaniu, jakie masz wobec wielu innych”. Albo: „Ponosząc nieograniczoną odpowiedzialność za drugiego postępuj sprawiedliwie wobec wszystkich innych, którzy cię otaczają”. Taka formuła zapewne odpowiadałaby levinasowskiej koncepcji sprawiedliwości jako zasady organizującej społeczny porządek, to znaczy świat relacji między wielu podmiotami, które są równe w obliczu zewnętrznego prawa i wobec publicznych instytucji⁴.

3. Mając na uwadze omówione wyżej trudności oraz aporie zawarte w jednym i drugim myśleniu, chciałbym rozważyć możliwe warianty stosunku obydwu etyk oraz ustalić warunki niezbędne do tego, by dało się je ze sobą prawomocnie zestawiać. Pomijam tu świadomie kwestię wierności poglądom filozofów we wszystkich szczegółach ich koncepcji, które traktuję jako pewne propozycje idealne, pozwalające się rozwijać i uzupełniać. Jak mi się wydaje, możliwe byłyby tutaj następujące relacje obydwu etyk:

a) Imperatyw kategoriyczny Kanta wyznacza formalne ramy prawodawstwa obejmującego także nakaz odpowiedzialności za drugiego,

⁴ Zob. przypis: „Opis bliskości jako hagiografii jeden-za-drugiego jest podstawą społeczeństwa, które zaczyna się z chwilą pojawienia się trzeciego człowieka, z chwilą, gdy moja odpowiedź, poprzedzająca wszelką problematyzację, to znaczy moja odpowiedzialność, zaczyna stawiać problemy, aby uniknąć przemocy. Domaga się ona wówczas porównywania, miary, wiedzy, praw, instytucji – sprawiedliwości. Konieczne jest jednak, by sama bezstronność sprawiedliwości zawierała znaczenie, z którego wyrosła” [w:] E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, tłum. P. Mrówczyński, Warszawa 2000, s. 154.

który w tym znaczeniu byłby powszechnym prawem rozumu. Nakaz odpowiedzialności byłby wypełnieniem imperatywu, przy czym możliwe jest tutaj zarówno założenie, iż stanowi on najwyższe prawo powszechne (nadrzędne), z którego mogą jedynie wynikać dalsze zasady postępowania, jak i założenie, iż stanowi on wypełnienie – jedno z wielu możliwych – w ramach szeroko rozumianej racjonalności moralnej. W drugiej opcji można by przyjąć, że społeczny porządek zbudowany na zasadzie odpowiedzialności byłby tylko jedną z możliwości pokojowego ułożenia stosunków międzyludzkich, która nie wykluczałaby innych, mniej drastycznych sposobów budowania powszechnej zgody. Zasada odpowiedzialności mogłaby być wtedy traktowana jako wariant obowiązku stanowiący odpowiedź na pewne wyjątkowe wyzwanie czasu, który nie musi znajdować swego zastosowania zawsze i wszędzie, choć oczywiście nadaje się do tego, by wyznaczać także uniwersalny standard zachowań. Wchodziłoby tutaj również w grę potraktowanie jej jako reakcji na określone dziejowe wydarzenie katastrofy (holokaust). W tym wypadku rygorystyczna zasada odpowiedzialności za drugiego miałaby przywrócić podstawowy ład społeczny, którego nie zdołały obronić żadne wartości europejskiej humanistyki. Tam, gdzie zawiódł rozum, trzeba dopuścić także inną wrażliwość, trzeba niejako przekroczyć granice racjonalności. Sama ta decyzja pozostawałaby jednak świadomym aktem rozumu. Pragnienie innego nie jest przecież bezrefleksyjną, naiwną emocją. Również ono kieruje się swoją własną racjonalnością, ma swoją wyraźną logikę.

Pewnym wsparciem dla tego wariantu może być porównanie koncepcji dobra u obydwu filozofów. Jak wiadomo, Kantowska etyka wyklucza wszelką zewnętrzną motywację woli, w tym determinację przez zewnętrzne dobro⁵. Wola musi się kierować samym tylko szacunkiem dla prawa moralnego, aby zachować pełną autonomię wobec czynników zewnętrznych. Każde działanie ze względu na jakieś dobro nie mieści się w ramach zachowania zgodnego z prawem moralnym. Wyjątkiem jest jednak dobro najwyższe, które rozumie Kant, jako to, do czego w sensie absolutnym dąży podmiot etyczny, a zatem co musi zawierać w jakiś sposób prawo moralne jako ostateczny element determinacji woli. To ze względu na moralne prawo pożąda się dobra

⁵ Dobro najwyższe nie jest oddzielnym i zewnętrznym przedmiotem wyboru. Zawiera ono w sobie także prawo moralne, które w pewnym sensie jest samym dobrem najwyższym. Stąd wolna wola człowieka kierująca się na dobro najwyższe faktycznie chce samego prawa, które pozostaje zasadniczym jej motywem. Zob. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 178–179.

najwyższego. W pewnej analogii do takiego ujęcia niewątpliwie pozostaje Levinasowska koncepcja absolutnego Dobra. Jest ono przedmiotem pragnienia, które nigdy nie zostanie zaspokojone, ponieważ absolutne Dobro nie może być w ogóle osiągnięte. Rygor odpowiedzialności za drugiego, który przypomina tu prawo moralne, wynika z tej istotowej impotencji pragnienia. Dobro w pewien sposób daje się człowiekowi za pośrednictwem prawa (Tory) regulującego z góry status drugiego człowieka w relacji z podmiotem etycznym. Niezaspokajalne pragnienie przemienia się w poczucie odpowiedzialności i wrażliwość na drugiego. Inaczej mówiąc, do innego można dotrzeć tylko drogą poświęcenia samego siebie, zwolnienia dla niego miejsca, jakie się samemu zajmuje. Jedna i druga koncepcja dobra (najwyższego albo absolutnego) organizuje całą tę dynamikę zachowań etycznych, przynosząc bardzo podobny skutek – tylko pragnąc dobra człowiek zachowuje się etycznie.

b) Nakaz odpowiedzialności nie jest prawem rozumu wyprowadzonym wprost z imperatywu, ponieważ mając inne pozarozumowe źródło pochodzenia poprzedza imperatyw jak pewnego rodzaju pierwotny, archetypiczny przekaz, który nie znajduje racjonalnej formy wyrazu. Odpowiedzialność za drugiego nie byłaby tutaj formalnym zobowiązaniem do bycia jego zakładnikiem, ale od początku miałyby charakter reguły materialnej, która mówi co należy zrobić, jak się konkretnie zachować w sytuacji bezpośredniego doświadczenia krzywdy drugiego. Zatem to nakaz odpowiedzialności wyznaczałby standard powszechności i obiektywności postulowany przez imperatyw i w takim sensie można by powiedzieć, że jest on imperatywem bardziej podstawowym, ustalającym niejako samą aksjomatykę prawodawstwa. Imperatyw Kanta wprawdzie nie zostałby wprost wchłonięty przez etykę odpowiedzialności, ale musiałby całkowicie zależeć od podstawowego rozstrzygnięcia co do metafizycznej konstrukcji podmiotu etycznego. Pozwalałoby to jednocześnie wyjść z impasu formalizmu Kantowskiego, ponieważ standard powszechności prawa byłby określany przez odpowiedzialność jako wymóg konkretnych zachowań. Inaczej mówiąc, prawodawczą siłę rozumu zdolny byłby odkryć tylko ukształtowany podmiot etyczny, który zna skalę swej odpowiedzialności wobec innych ludzi i kieruje się odruchem pragnienia nieskończoności. Tylko podmiot odpowiedzialny za drugiego i wrażliwy na metafizykę twarzy mógłby stać się dla siebie źródłem powszechnego prawa, to znaczy byłby zdolny ustanawiać reguły postępowania wobec wielu innych. W takim sensie imperatyw kategoryczny pełniłby tę samą

funkcję, jaką Lévinas przypisał zasadzie sprawiedliwości, to znaczy służyłby ograniczaniu i nadawaniu racjonalnych ram owemu nadmiarowi odpowiedzialności, która w swej surowej postaci indywidualnie skierowanego wezwania musiałaby się okazać destrukcyjna dla każdego porządku społecznego. Inaczej mówiąc, imperatyw Kanta wpisywałby się w porządek sprawiedliwości stanowiąc jego pierwszy aksjomat. W ten sposób Lévinas warunkowałby Kantowską etykę.

Teoretycznie można by przyjąć jeszcze jeden wariant rozwiązania, mianowicie taki, który zakłada, że to Levinasowska zasada odpowiedzialności poprzedza imperatyw rozumu i że niejako wyznacza ona warunki ogólności i powszechności każdego prawa stanowionego według formuły imperatywu. Każde wypełnienie praktyczną treścią, o ile ma się stać prawem, musiałoby spełnić najpierw standard ogólności i powszechności dokładnie w taki sam sposób, jak dzieje się to w przypadku zasady odpowiedzialności. Wrodzona niejako odpowiedzialność za drugiego definiowałaby samo człowieczeństwo, dlatego można by równie dobrze powiedzieć, że u podstaw Kantowskiego imperatywu leży ściśle określona definicja człowieka. Dopiero człowiek jako istota odpowiedzialna za drugiego byłby dysponowany do tego, by posługiwać się prawodawczą władzą rozumu i samodzielnie stanowić zasady postępowania, które miałyby status obiektywnego prawa. Zrazem taka fundująca zasada odpowiedzialności znajdowałaby bezpośrednie odbicie zwłaszcza w drugiej formule imperatywu stanowiącej, że człowieczeństwo osoby jest celem bezwzględnym, a nie środkiem do osiągnięcia celu. Czyż bowiem podstawą takiej formuły nie musi być wcześniejsze uznanie odpowiedzialności za drugiego (zważywszy na fakt, że świat ludzki nie jest światem solipsystycznym, lecz zawsze już światem społecznym), nawet gdybyśmy przyjęli, że imperatyw jest wyraźnym złagodzeniem rygorystyki Levinasowskiej zasady odpowiedzialności? Uznanie wyższości drugiego w relacji etycznej byłoby, pod tym przynajmniej względem, przeskalowaniem wrażliwości na ową godność człowieczeństwa, która jest nam dostępna o wiele wyraźniej w przypadku drugiego człowieka niż naszym własnym. Niesymetryczna powinność wobec drugiego wpisana w formułę Kantowskiego imperatywu musiałaby oczywiście rodzić podobne zobowiązania ze strony tych, dla których to ja sam jestem drugim spotykanym poprzez twarz.

c) Nakaz odpowiedzialności znosi prawodawcze roszczenie rozumu wraz z dekonstrukcją autonomicznego, wyseparowanego podmiotu i oderwaniem kwestii wolności od etycznego czynu człowieka. Według Lévinasa, czyn etyczny nie jest wszak sprawą wolności, a zwłaszcza

wolnego wyboru, lecz bezwarunkowego posłuszeństwa i wierności. Podmiot nie jest dumnym racjonalistą, który nosi w sobie szacunek dla prawa moralnego, ale niewzruszonym tragarzem odpowiedzialności za drugiego, a w konsekwencji odpowiedzialności za cały świat, który jest wyłącznym światem drugiego. Takie ujęcie byłoby zasadniczo zgodne z tezami Levinasowskiej krytyki europejskiego myślenia metafizycznego, które jakoby od początku skażone jest immanentnym dążeniem do totalizacji. Kant wpisywałby się w tę tendencję swoją koncepcją uniwersalnej rozumności, która jest zdolna sama z siebie stworzyć pokojowy ład społeczny.⁶ Rozum byłby tu jednocześnie narzędziem totalizacji jako podstawa jednego (racjonalnego) porządku, jak i bezpośrednim jej sprawcą, roszcząc sobie pretensję do bycia ostateczną instancją prawodawczą. W tym wariacie, etyka Kantowska mogłaby stanowić co najwyżej wypełnienie etapu separacji, to znaczy zamykania się w sobie podmiotu, który nie doświadczył jeszcze spotkania z twarzą innego. Jak wiadomo, podmiot ten musi zniknąć w wydarzeniu spotkania, zwalniając niejako miejsce dla wrażliwej etycznie sobości (*le soi*), która kieruje się pragnieniem nieskończoności. Zatem podobnie musiałby zniknąć kantowski rozumny podmiot, dla którego nie ma miejsca w wydarzeniu spotkania z Innym.

d) Odwrotnym do poprzedniego rozwiązaniem byłoby przyjęcie, że to imperatyw kategoryczny wyklucza etykę odpowiedzialności jako zamach na podstawowy warunek etyczności, mianowicie na autonomię i wolność podmiotu, a także na istotową rozumność prawa. Etyka odpowiedzialności w wersji Lévinasa musiałaby zostać potraktowana jako urągający wszelkiej rozumności heroizm serca, który ostatecznie musi zagrozić społeczeństwu wolnych i równych podmiotów. Wywodzi ona swe roszczenia z transcendentnego wymiaru nieskończoności, którego człowiek nie jest zdolny racjonalnie uchwycić (wszak nieskończoność jest tylko postulatem rozumu), a ponadto według Lévinasa prawo jest funkcją pragnienia nieskończoności, a nie rozumu. W ramach tego wariantu możliwe byłoby także przyjęcie tezy, że zasada odpowiedzialności w ogóle nie jest etycznym prawem, ponieważ posiada swój zasadniczy motyw w subiektywnej skłonności, a nie w samym tylko rozumie. Jest więc od początku skażona czynnikiem zmysłowym, który w postaci pragnienia stanowiłby jej właściwe źródło. Może być zatem potraktowana co najwyżej jako subiektywna maksyma postępowania, która nie może pretendować do tego, by stać się powszechnym

⁶ Por. I. Kant, *Bóg, śmierć i czas*, s. 182–185.

prawem. Ponadto poryw pragnienia Nieskończoności prowadzący do całkowitego poświęcenia siebie byłby swoistym autofalsyfikatorem czynu etycznego, który musi okazać się społecznie niebezpieczny. Zastosowanie powszechne zasady odpowiedzialności musiałoby prowadzić to paraliżowania porządku publicznego opartego jakby nie było na istnieniu wolnych, niezależnych jednostek.

e) Obydwie zasady etyczne dają się ze sobą uzgodnić poprzez wzajemne ograniczenie ich kategoryczności i absolutności. Porównując Kanta z Lévinasem można oczywiście łączyć czystą formę prawa z fenomenem twarzy, przekraczającym wszystkie realne konteksty, utrzymując, że treściowa pustka formy prawa pokrywa się z pustką twarzy, która nie jest twarzą indywidualną, a zatem niczego nie mówi o konkretnym człowieku. Z jednej strony mielibyśmy do czynienia z szacunkiem (*Achtung*) do prawa w jego czystej postaci jako szczególnym rodzajem najwyższego uczucia, które budzi wrażliwość etyczną podmiotu, z drugiej ze wstrząsem, jaki powoduje spotkanie z twarzą drugiego, prowadząc do narodzin właściwego podmiotu etycznego – owej biernej sobości (*le soi*). Nie jest to tylko daleka analogia zważywszy na fakt, że ani imperatyw nie mówi jak postępować w konkretnej sytuacji, ani też poczucie odpowiedzialności za drugiego nie popycha wprost do określonych etycznych aktów na rzecz innych ludzi. Tym, co wydaje się tu decydujące, jest jednak sam moment konstytuowania się podmiotu etycznego i jego wrażliwości, bez względu na to, czy jej ośrodkiem jest rozum czy też serce.

Z kolei, rozpatrując cały problem w kategoriach obowiązku trzeba by zapytać o to, czy odpowiedzialność za drugiego posunięta aż do ofiary życia mogłaby znaczyć doskonale wypełnienie imperatywu, a zatem osiągnięcie tego, co z założenia wymaga nieskończonego procesu doskonalenia?⁷ W takim jednak wypadku trzeba by przyjąć, że Kant nie przewidział podobnego rozwiązania, że w ogóle nie brał pod uwagę opcji doczesnego wypełnienia obowiązku w sposób absolutny nawet w sytuacji, gdy to sam rozum podpowiadałby poświęcenie własnego życia za innych. Co ciekawe, najwyższym motywem poświęcenia życia, a więc przypadkiem, który potwierdza godność podmiotu etycznego, jest dla Kanta raczej śmierć za ojczyznę niż oddanie życia za konkretnego człowieka⁸. Chodzi tu więc o taką ofiarę, która może

⁷ Por.: święta wola jest wolna od wszelkiego przymusu i obowiązku, pozostaje doskonale zgodna z prawem moralnym. I. Kant, *Krytyka...*, s. 56–57.

⁸ I. Kant, *Krytyka...*, s. 250 i n.

być poniesiona przez każdego, do której każdy jako istota rozumna jest dysponowany.

Jaki zatem sens mógłby mieć dla etyki Kanta ów nakaz bezwarunkowej i bezgranicznej odpowiedzialności?

Jak się wydaje, w grę wchodzi tu przyjęcie takiej opcji, że akt poświęcenia się za drugiego wcale nie musi oznaczać osiągnięcia etycznej doskonałości, nie musi być owym absolutnym maksimum, na jakie tylko stać człowieka. To nie akt ofiary za drugiego byłby wyznacznikiem etycznej doskonałości. W takim sensie owa przewidziana przez Kanta droga doskonalenia siebie wcale nie znajdowałaby swego zakończenia wraz ze śmiercią podmiotu – męczennika. Podmiot etyczny musi być nieśmiertelny, żeby kontynuować ów proces zbliżania się do ideału doskonałości, którego, jak wiemy, nigdy nie osiągnie. Ale też dopiero w planie nieśmiertelności akt poświęcenia życia za drugiego traciłby cały swój radykalizm i fatalistyczny charakter, pozostawiając niejako stale otwartą możliwość zmierzania w stronę ideału boskiej egzystencji.

4. Przy analizie tych centralnych idei myślenia etycznego nasuwa się jeszcze inne pytanie mianowicie: kim jest człowiek, do którego skierowane są owe wezwania – wezwanie do postępowania zgodnego z prawem rozumu, wezwanie do absolutnej odpowiedzialności za drugiego oraz pozostające gdzieś z tyłu echo wezwania do miłości bliźniego? Czy jest możliwe, aby wszystkie odnosiły się do tego samego podmiotu, czy też wyznaczają one granice odmiennych wrażliwości, a zatem definiują różne etyki, których nie można realizować w jednym życiu, nawet jeśli ich podstawowy przekaz wydaje się zbliżony? Czy ten sam podmiot jest zdolny ogarnąć te wszystkie miejsca jednocześnie, uznając je za swoje własne dziedzictwo, za swą metafizyczną biografię: miłość bliźniego, szacunek dla prawa, odpowiedzialność za drugiego? Czy też może jest on zdolny wyjść poza aksjomatyczne ograniczenia własnej tradycji tylko w szczególnych okolicznościach swego indywidualnego losu, kiedy zawodzą instytucje zbudowane na fundamencie danej etyki? Naturalnie jest to pytanie o granice tradycji, która może się okazać niewystarczająca albo wręcz bezradna wobec ciągle nowej sytuacji, w jakiej znajduje się człowiek i to zarówno w czasach globalnej katastrofy, jak i w okresie pozornego ładu budowanego na nieludzkich zasadach.

Nie ma na te pytania prostej odpowiedzi. Instruktywna może się jednak okazać pewna zyczliwość Lévinasa w stosunku do etyki Kan-

towskiej, która przecież tkwi w samym centrum europejskiej myśli metafizycznej będącej przedmiotem jego totalnej krytyki.

Jakkolwiek nie poddał on filozofii Kanta tak gruntownej analizie, jak choćby filozofię Heideggera czy Hegla, to jednak doskonale zdawał sobie sprawę z dalekiego pokrewieństwa, jakie łączy wizję królewieckiego mistrza z jego własną etyką odpowiedzialności. Świadczyć o tym może choćby poniższy passus z książki *Inaczej niż być...*, w którym pisał:

Gdyby można było zachować z systemu filozoficznego pewien fragment, zominając o szczegółach jego architektury (choć, jak mądrze zauważył Paul Valéry, w architekturze nie istnieje szczegół – uwaga ta odnosi się w najwyższym stopniu także do konstrukcji filozoficznych, w których jedynie szczegół zapewnia solidność konstrukcji), zwrócilibyśmy się do kantyzmu, który odnajduje sens człowieczeństwa, nie mierząc go miarą ontologii i uniezależniając je zarówno od rzekomo pierwotnego pytania „co jest?”, jak i od problemu śmierci i nieśmiertelności, o który potykają się ontologie. To, że nieśmiertelność i teologia nie mogłyby określić imperatywu kategorycznego, jest nowatorstwem rewolucji kopernikańskiej: sens, który nie jest odmierzany przez bycie lub niebycie, lecz, przeciwnie, bycie, które jest określane przez sens⁹.

CAN RESPONSIBILITY FOR ANOTHER BE AN IMPERATIVE OF REASON? KANT AND LÉVINAS

Summary

This article is an attempt to confront Lévinas's ethics of responsibility with Kant's theory of the categorical imperative and the autonomy of the mind on some crucial issues. Pointing out differences and similarities, I consider a number of hypotheses regarding their mutual relations. I propose the following options: the categorical imperative as a foundation of the principle of responsibility; responsibility for another as a condition of ethical sensibility in a subject capable of acting rationally and morally; Kant's rational ethics as an elimination of ethics built on desire; responsibility for another as a fundamental questioning of the autonomy of the mind and free will; a possible synthesis of both ethics by limiting Kant's concept of the autonomy of the mind and Lévinas's concept of absoluteness. While not deciding which stand is best justified, one must note Lévinas's symptomatic favoring of Kant, even though he is well-known as a thorough critic of European philosophy.

Adam Hernas

⁹ E. Lévinas, *Inaczej niż być...*, s. 219. Zob. także, *Bóg, śmierć i czas*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 68–78.