

RYSZARD MOŃ

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Wydział Filozofii Chrześcijańskiej
Katedra Etyki Współczesnej

Czy po Heideggerze i Levinasie możliwa jest etyka w tradycyjnym tego słowa znaczeniu?

Is ethics in the traditional meaning of the word possible after Heidegger and Levinas?

Czy po Heideggerze i Levinasie można jeszcze mówić o etyce w tradycyjnym tego słowa znaczeniu? Jest to prowokacyjne pytanie, ale warto je postawić, jako że obaj filozofowie podważali, każdy na swój sposób, etykę jako wiedzę na temat zasad ludzkiego postępowania. Odnosili się oni bardzo niechętnie do etyki jako teorii normatywnej. Starali się zerwać z kartezjańskim rozumieniem bytu jako produktu ludzkiego myślenia. Obaj zrezygnowali z rozważań na temat wartości, twierdząc, że są one bezużyteczne i niczego nie wyjaśniają. Zgodni też byli co do tego, że Bóg nie może być rozumiany jako wartość i to nawet najwyższa. Wiele podobieństw między nimi można znaleźć, gdy idzie o ich rozumienie języka. Co prawda Levinas słyszy przychodzącego człowieka, a Heidegger odbiera dźwięki natury, ale obaj zgodnie twierdzą, że trzeba zmienić język filozofii. Istnieją wprawdzie różnice między nimi odnośnie do roli języka, ale nie mają one dla nas większego znaczenia, gdy idzie o rozważany problem. Istotne natomiast jest to, że obaj odrzucają język jednoznaczny, gdyż uważają, że posiada on charakter totalitarny. W jego miejsce wprowadzają język metaforyczny, niejednoznaczny. Obu obca jest kartezjańska wizja podmiotowości. Zgodnie też poddają krytyce dotychczasowe rozumienie humanizmu. Przyjrzyjmy się zatem dokładniej zarówno podobieństwom, jak i różnicom istniejącym między wspomnianymi powyżej filozofami.

I. HEIDEGGEROWSKA WIZJA ETYKI

Chodzi o to, że myśliciele ci, każdy na swój sposób, zakwestionowali etykę nie tylko jako naukę normatywną, wyznaczającą sposoby ludzkiego postępowania, bo to robiło już wielu innych, ale przede wszystkim podważyli dotychczasowe rozumienie człowieka. Heidegger, jak wiadomo, postawił problem człowieka w zupełnie innym świetle. Był to przewrót iście kopernikański. *Terminus a quo* stał się *terminus ad quem*, jako że poddał on w wątpliwość samą możliwość zrozumienia człowieka przez niego samego. Porzucił rozważania na temat tego, co człowiek poznaje i jak poznaje, a zapytał o człowieka, czyli o to, czym on jest. Dążenie do ustalenia, czym jest człowiek, stało się głównym celem jego wysiłków badawczych. Heidegger uznał, że musimy ciągle dociekać tego, kim (albo czym) jest konkretny, egzystujący człowiek. Nie ma bowiem człowieka jako takiego. Kresem człowieka jest śmierć i w tej perspektywie przyglądamy się jemu i jego działaniom. *Dasein* jest miejscem bycia, jest otwarciem na bycie. Heidegger dał temu wyraz w *Liście o humanizmie*, gdzie zakwestionował etykę normatywną, jak i wszelką powinność w jej dotychczasowym rozumieniu¹.

Heidegger odwołał się do Heraklita, który określił istotę etyki przy pomocy trzech słów: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, które Heidegger przetłumaczył: *Człowiek, o ile jest człowiekiem, mieszka w pobliżu Boga*². Był on bowiem przekonany, że to właśnie Heraklit potraktował etos jako miejsce zamieszkiwania w pobliżu Boga. Swoje poglądy Heidegger ilustruje fragmentem z dzieł Arystotelesa, przedstawiającym wizytę mężów, którzy przybyli do Heraklita, by posłuchać, czego ten naucza. Zobaczywszy go zziębniętego, grzejącego się przy piecu, chcieli się wycofać, lecz Heraklit zachęcał ich do wejścia słowami: *Wejdźcie, tutaj też obecni są bogowie*³.

Heidegger interpretuje to zdarzenie w następujący sposób. Etyka ujawnia prawdę bycia jako źródłowy żywioł człowieka, jako kogoś *ek-sistującego* i przez to jest etyką, a nie dlatego, że opiera się na ontologii⁴. Tak więc, jeżeli

¹ M. Heidegger, *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 116.

² Tamże.

³ Tamże.

⁴ Z kontekstu wynika, że Arystotelesowi chodziło o to, by podchodzić do badania zwierząt bez żadnych uprzedzeń. Przybysze kierowali się pewnymi stereotypami tego, jak ma wyglądać mędrzec (filozof). W polskim tłumaczeniu tekst ten brzmi: „Gdy mianowicie zbliżyli się i zobaczyli, iż grzeje się przy ognisku, zawahali się czy wejść. On, jak powiadają, zaprosił ich, by weszli bez obawy – bo przecież i tu [w ogniu] mieszkają bogowie”. Arystoteles, *O częściach zwierząt*, tłum. P. Siwek, 645A, 17, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa 1992.

coś myśli samo bycie, jest ontologią fundamentalną. Może jednak myśleć prawdę bycia, a wtedy przejawia się to jako etyka. Konieczne jest jednak, aby etyka zrezygnowała z ambicji bycia nauką, czyli badania ludzkiego postępowania i ustalania, co jest złe, a co dobre. Heideggera interesowało następujące pytanie: Czy myślenie, rozważając prawdę bycia, określa istotę *humanitas* jako ek-sistencję, ale od strony jej przynależności do bycia, a więc pozostaje na poziomie przedstawiania bycia i człowieka, czy też daje człowiekowi jakieś wskazania, co do życia czynnego, czyli postępowania?

Odpowiedź, jakiej udzielił Heidegger, brzmi: myślenie prawdy bycia nie jest ani teoretyczne, ani praktyczne. Ono się wydarza przed jakimkolwiek rozróżnieniem. Jest ono pojmowaniem bycia i niczym poza tym. Nie ma rezultatów. Nie sprawia żadnych skutków⁵. *Myślenie pracuje* [przy budowie] *domu bycia*⁶. A domem tym jest mowa.

Myślenie nie tworzy domostwa. Nie jestem w stanie wymyślić bycia. Ono wprowadza w obszar ocalenia dziejową *ek-sistencję* człowieka, czyli *humanitas hominis humani*. A tam dostrzega złośliwość złości, a nie tylko same występki. Ukazuje się ona w prześwicie bycia. W byciu prześwituje nicestwienie, czyli zdążanie do niebycia. Niebycie nie jest odkrywane, uprzedmiotawiane, gdyż byłoby dziełem ludzkiej podmiotowości. Nicestwienie istoczy się w samym byciu, a nie w egzystencji ludzkiej, pomyślanej jako *ego cogito*. Heidegger powołuje się na poglądy Hegła i Schellinga, którzy mówili o „nie” jako o negatywności negacji. Negację negacji rozumieli oni jednak jako wolę, która chce samej siebie, jako wolę miłości i poznania. Heidegger zaś uważa, że skoro myślenie myśli bycie, to znaczy myśli i Nic (Nicość). Stąd też stwierdza: *Bardziej istotne niż ustalanie prawideł jest to, by człowiek znalazł miejsce swego pobytu w prawdzie bycia*⁷. A to dlatego, że pierwotnie *nomos* nie tyle oznacza prawo, lecz ukryte w byciu przywoływanie do autentycznego bycia. Inaczej prawo pozostaje wytworem rozumu. *Prawda bycia daje oparcie wszelkiemu zachowaniu*⁸. Bycie daje schronienie w mowie. Myślenie jest zatem czynem, który góruje nad wszelką praktyką⁹. Góruje ono nad działaniem i produkcją, ale nie poprzez swoje wyniki, ale dzięki nieznacznosci dokonań. *Bycie przemienia się w mowę, czyniąc się prześwitem*¹⁰. Można by zaryzykować twierdzenie, że Heidegger uznał etykę za coś fundamentalnego, ale różnego od etyki jako wiedzy czy nauki normatywnej.

⁵ M. Heidegger, *List o humanizmie*, s. 120.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 123.

⁸ Tamże.

⁹ Tamże, s. 124.

¹⁰ Tamże.

II. LEVINASOWSKA WIZJA ETYKI

Z kolei Levinas uznał etykę za filozofię pierwszą, ale nie traktował jej jako etyki normatywnej. Uważał bowiem, że etyka nie jest kultywowaniem dobra, ani nawet systemem wartości, lecz jest relacją z innym, jest oznaczaniem znaczenia (źródłem znaczenia), transcendencją, gdzie odnajduję innego jako ważniejszego ode mnie, oddzielonego od powszechności (*totalité*), który narzuca mi konieczność diakonii. Ukazuje bowiem inność nie będącą odbiciem mnie-samego (*moi-même*). Etyka umożliwia odkrycie tego samego (*même*), które jest czymś innym niż tylko rezultatem wiedzy o sobie¹¹. Jeżeli próbujemy porównać poglądy Levinasa z poglądami Heideggera, to natychmiast stwierdzamy, że istnieje pomiędzy nimi dość zasadnicza różnica w podejściu zarówno do zagadnienia strachu, jak i inności, a więc kluczowych pojęć w myśleniu obu omawianych filozofów¹². Levinas nie zajmuje się zasadniczo opisywaniem tego, czego boi się człowiek. Strach przed innością nie jest jedynym wyznacznikiem mojego stosunku do drugiego człowieka. Podmiot nie tylko boi się drugiego, ale obawia się także, by to właśnie on nie stał się zabójcą lub tym, który może wyrządzić krzywdę drugiemu. Nie tylko boi się on drugiego, ale towarzyszy mu obawa o drugiego. Etyka w rozumieniu Levinasa jest zatem swoistym, pozateoretycznym przyjęciem inności „ja”, które umyka sobie, a więc nie jest tożsame z „ja”, będącym świadomością siebie¹³. Powstaje jednak dość zasadnicze pytanie: Kogo boi się podmiot; inności czy siebie? Nie zawsze przecież drugi przychodzi do mnie jako słaby, to jest jako przysłowiowa sierota czy wdowa. Często przychodzi on jako zabójca. Ale to oddzielne zagadnienie, które możemy tutaj pominąć. Dla Levinasa etyka jest szczególnym wymiarem pasywności ludzkiej podmiotowości, nie dającej się zredukować do czegokolwiek.

Pasywność ta nie może być ani zniszczona, ani stworzona przez spontaniczność świadomości. Jest dokładnie na odwrót. To właśnie pasywność tworzy możliwość przyjmowania przez spontaniczność tego, co zewnętrzne. Dziedziną etycznej „logiki” nie jest żadna relacja międzypodmiotowa ani żaden szczególny wymiar doświadczenia, ale tworzenie tożsamości poprzez różnicowanie pierwotnego chaosu, anonimowego *il y a*. W tym przypadku słowo „etyka” nie oznacza już tylko specyficznego języka, ale sam proces po-

¹¹ B. Forthomme, *Structure de la métaphysique levinasienne*, „Rev. Phil. Louvain” 78(1980), s. 394.

¹² Por. M. Blanchot, *Connaissance de l'inconnu*, „Nouv. Rev. Fr” 108(1961), s. 1081.

¹³ Zob. J. de Greef, *Le concept de pouvoir éthique chez Lévinas*, „Rev. Phil. Louvain” 68(1970), s. 514.

wstawania ludzkiej bytowości i ludzkiej podmiotowości. Etyka Levinasowska jest także teorią ukrytych narodzin świadomości, jako odniesienia do pewnej wyjątkowości w komunikowaniu się, gdzie *ideatum* przekracza *ideę*. Sens skierowania inności ku podmiotowi ma wyrażać metafora pieszczoty, która jest zbliżaniem się do tego, co nie może być dotknięte i co nie da się wyrazić zmysłowo. Jest ona nadzwyczajnym kontaktem, którego ciągłość nie wynika z negacji tego, czego nie można dotknąć. Dłoń, która pieści ciało, nie stanowi ani intencjonalności poznania, ani obecności wewnętrznej, lecz jest jedynie istotnym momentem niepokojącym powierzchnię, której dotyka. W pieszczocie szuka się tego, co jest poszukiwane jako nieobecne. Jest to animacja wewnętrzności przez zewnętrżność, która warunkuje powstanie świadomości u osoby pieszczonej jako odniesienia do egzystencji kogoś, kto pieści. Nieustanna ucieczka innego powoduje powstanie pragnienia. Pragnienie to nie jest pochodną spontaniczności naszej świadomości, lecz na odwrót. Zarówno ludzka wola, jak i świadome pragnienia są pochodną pierwotnego pragnienia.

III. MOŻLIWOŚĆ POWROTU DO ETYKI W TRADYCYJNYM ROZUMIENIU

Powyższe rozważania pokazały, że obaj omawiani filozofowie zupełnie inaczej pojmują etykę. W żadnym razie nie jest ona dla nich nauką normatywną. Można jednak postawić pytanie, po co mielibyśmy wracać do kwestii możliwości istnienia etyki. Powrót taki wydaje się jednak czymś uzasadnionym. Wprawdzie Heidegger krytykuje tradycyjną etykę i moralność, traktując je jako coś niedojrzałego, zgoła młodzieńczego. Niemniej jednak możemy odnaleźć w jego pismach coś, co pokazuje, że chodziło mu o powinność bycia. Pojęcie powinności nie było mu zatem całkiem obce. Istota problemu dotyczy Heideggerowskiego rozumienia wartości i bycia. Chodzi o to, że przed Heideggerem metafizyka rozumiała wartości najczęściej w kategoriach bytu. Już Hegel, jako pierwszy podważył wizję czystego poznania, czystej podmiotowości, która pojmowała wartości jako byty. Heidegger idzie dalej w swojej krytyce związku wartości i bycia. W książce zatytułowanej *Nietzsche* czytamy: *Przytacza się 661 rozpraw poświęconych pojęciu wartości. W międzyczasie liczba ta wzrosła pewnie do tysiąca. Wszystko to mieni się filozofią. To, co dzisiaj ofiaruje się wręcz jako filozofię narodowego socjalizmu, ale co nie ma nic wspólnego z wewnętrzną prawdą i wielością owego ruchu (tj. zejściem się planetarnie określonej techniki z nowożytnym człowiekiem), łowi swe ryby w mętnych wodach „wartości” i „całości”. O tym wszelako, jak zawzięcie utwierdzała się myśl aksjologiczna w XIX wieku, świadczy fakt,*

że sam Nietzsche – i to akurat on – myśli, nie wychodząc poza horyzont wyobrażenia wartości (...) Uwikłanie w bezład wyobrażenia wartości, niezrozumiałego jego pochodzenia jest powodem, dla którego Nietzsche nie dotarł do właściwego centrum filozofii¹⁴.

Już Hegel powiadał, że metafizyka jest tyle warta, co zwiędła skóra¹⁵. Nie była to jednak krytyka tak radykalna jak ta, z którą wystąpił Heidegger¹⁶. Przeprowadzając ją, odwołał się on do poglądów Hegla, który utrzymywał, że tym, co pobudza interpretację moralną podmiotowości, jest ontologią rozdarcia na to, co racjonalne i na to, co realne. Nic więc dziwnego, że tak rozumiana metafizyka jest nieustanną próbą poszukiwania identyczności racjonalnego i realnego. Szukamy ciągle powinności bycia innego niż to, które jest, bo ono wydaje się nam nieracjonalne. A to prowadzi do utożsamienia bycia, wartości i powinności¹⁷.

Heidegger dopełnił krytyki Hegłowskiej. Niemniej poglądy Heideggera w sprawach etycznych budzą kilka zasadniczych pytań. 1. Jeżeli nie ma identyczności między racjonalnością a realnością, to dlaczego odwoływanie się do racjonalności miałyby być uwięzieniem człowieka w ramach systemu? 2. Jeżeli przyjmie się optykę powinności jako czegoś związanego z bytem, to dlaczego istnieje nadal rozdział między bytującym jako inteligibilnym a ideą racjonalności? Czy bytujący nie ukazuje tylko części z idei racjonalności? 3. Dlaczego rozum myślący estetycznie jest w stanie przekroczyć powinność bycia? Są to dość istotne pytania, na które u Heideggera nie znajdujemy zadowalającej odpowiedzi¹⁸.

Heidegger krytykował tradycyjne rozumienie człowieka, a w konsekwencji cały dyskurs moralny oraz rozumienie celów człowieka, gdyż był przekonany, że nie ukazuje on tego, czym jest człowiek. Jest jednak w poglądach Heideggera coś, co wskazuje, że pojęcia powinności bycia i powinności działania były mu całkiem bliskie. W dziele zatytułowanym *Czym jest metafizyka?* czytamy: *Odpowiedź, o którą nam przede wszystkim chodzi, osiągniemy już wtedy, gdy dopilnujemy, by pytania dotyczące nicości rzeczywiście zostały postawione. Trzeba w tym celu pójść za przekształceniem człowieka w jego jawno-bycie, które pociąga za sobą każda trwoga, aby pochwycić pojawiają-*

¹⁴ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 182n.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, tłum. A. Landman, t. 2, Warszawa 1965, s. 134.

¹⁶ M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 182n.

¹⁷ Tamże, s. 180n; por. także L. Ferry, A. Renaut, *La question de l'éthique après Heidegger*, w: tenże, *Système et critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles 1992, s. 84.

¹⁸ Tamże, s. 84.

czą się w nim nicość, i to pochwycić ją taką, jaka się przejawia. Płynie stąd wymóg wyraźnego usunięcia wszystkich charakterystyk nicości, które nie wyrastają ze spotkania z nią¹⁹.

Powstaje zatem pytanie, skąd mamy brać odwagę przeciwko trwodze bycia i dlaczego mamy to czynić. Czy nie jest tak, że Heidegger nadal myśli etycznie, pomimo tego, co sam twierdził, gdy mówił, że dyskurs etyczny w tradycyjnym tego słowa znaczeniu jest mu obcy? Czy myślenie z odwagą nie jest przejawem cnót, a przynajmniej cnoty męstwa? Są to pytania, które warto postawić²⁰.

Trudno jednak przypuszczać, by Heidegger nie dojrzał tak wielkiej niekonsekwencji w swoich poglądach. Bardziej prawdopodobne jest to, że ją świadomie zaplanował. Chciał przez to pokazać, że odsłanianie się bycia dokonuje się z inicjatywy człowieka. Ukazuje ono wewnętrzne odniesienie człowieka do bycia, o czym dokładnie opowiada *List o humanizmie*²¹.

Aby się jednak przekonać, na ile nasze podejrzenia są słuszne, rozważania na ten temat odsłaniania się bycia za sprawą człowieka warto rozpocząć od namysłu nad samym byciem, a nie nad człowiekiem jako kimś myślącym bycie. Choć dla Heideggera podstawą bycia jest byt myślący, co dobrze pokazuje kwestia pierwsza z *Sein und Zeit*. Zasadnicza trudność, przed jaką stajemy, polega na wypowiedzeniu bycia w języku. Nic więc dziwnego, że Heidegger uznał dotychczasowy język metafizyki za niewłaściwy i dlatego starał się stworzyć nowy. To samo czyni również Levinas, chociaż robi to z innych powodów. Ten bowiem nie chciał mówić o byciu.

To prawda, że przez język człowiek podporządkowuje sobie bycie. Próbuje nim zawładnąć. Jest to swoisty imperializm, jak go próbują określić omawiani filozofowie. Nic więc dziwnego, że Heidegger starał się temu zaradzić, tworząc język metaforyczny, daleki od jednoznaczności. Mówi o tym wprost w kwestii 4. *Sein und Zeit*. Do podobnych wybiegów ucieka się Levinas, a jeszcze bardziej Jacques Derrida, używając cudzysłówów, italików i innych znaków, by w ten sposób dotrzeć do głębi bycia bez zawłaszczania go lub podporządkowywania się jemu²². Nie eliminuje to jednak całkowicie niebezpieczeństwa zawłaszczania bycia przez język. A poza tym należy pamiętać, że jeżeli zbyt daleko pójdziemy w metafory, wówczas okaże się, że

¹⁹ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?* tłum. K. Pomian, w: tenże, *Znaki drogi*, s. 103 (95-111).

²⁰ L. Ferry, A. Renaut, *La question de l'éthique après Heidegger*, s. 85.

²¹ Na ten temat zob. L. Ferry, A. Renaut, *La question de l'éthique après Heidegger*, s. 86.

²² Tamże, s. 89.

język metaforyczny jest nieużyteczny, gdyż jest zbyt wieloznaczny. Co więcej, nie wyeliminujemy do końca niebezpieczeństwa powrotu do świadomości i podmiotowości w sensie kartezjańskim, tyle tylko, że powrócą one w formie nauk humanistycznych, ukazujących człowieka jako kogoś szczególnego. Powrót do wizji kartezjańskiej jest nie tylko ciągle możliwy, ale i nieunikniony, tyle że w innej formie²³. Etyka, jaką krytykuje Heidegger czy współcześni francuscy antyhumaniści, a także Levinas, powraca w formie nauk humanistycznych jako dyscyplina, które stawia człowieka w centrum wszechświata i wyznacza mu odpowiednie działania²⁴.

Heidegger broniłby zapewne swoich podglądów, twierdząc, że historia bycia człowieka, która staje się przedmiotem nauk humanistycznych, należy przecież do bycia jako takiego oraz że przeszkodą w powrocie do podmiotowości w sensie kartezjańskim jest pojęcie zapomnienia bycia, które wprowadza. Możemy jednak zasadnie pytać, dlaczego miałyby to być przeszkoda nie do przeskoczenia. Należy przecież pamiętać, że jeżeli zapomnienie jest dobrze myślane, to wówczas wyprzedza ono wartości, a przez to broni przed powrotem wartości na czele rozważań, tzn. stania się czymś ważniejszym i pierwotniejszym od samego bycia. Dobrze myślane zapomnienie bycia może stać się negacją tradycyjnego humanizmu, czego pragną, choć z zupełnie innych powodów, zarówno Heidegger, jak i Levinas. Powstaje zatem pytanie, czy nie dałoby się zaakceptować drogi Heideggera i wejść na nią, dokonując dekonstrukcji takiej metafizyki, jaką on krytykował, by odkryć istnienie wartości (powinności) jako czegoś właściwego dla prawdziwego humanizmu. Może się to wydawać przedsięwzięciem karkołomnym, niemniej wielce obiecującym. Trzeba poszukać drogi pośredniej między dekonstrukcją metafizyki, pokazującej człowieka jako kogoś szczególnego, a dyskursem wartości, dającym podstawę rozważaniom etycznym, czy też słuchaniem głosu oblicza, jak chce tego Levinas. Wydaje się bowiem, że jest coś, co łączy Heideggerowską krytykę metafizyki oraz teorię wartości, lecz inaczej rozumianą niż ją pojmowali Heidegger czy Levinas. Chodzi o refleksję jako coś, co znajduje się między krytyką metafizyki a dyskursem politycznym, na co zwrócił już uwagę Fichte²⁵. Podobne przecucia posiadał Kant, czemu dał wyraz w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie starał się pokazać, że to, co jest racjonalne, nie musi być realne, a to, co realne, nie jest identyczne z tym, co empiryczne. Czytamy tam: *Jeżeli dane jest mi transcendentalne pojęcie pewnej realności, substancji, siły itd., to nie oznacza ono ani empirycznej, ani czystej naoczno-*

²³ Tamże, s. 92.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 96.

*ści, lecz jedynie syntezę empirycznych danych naocznych (które przeto nie mogą być dane a priori), a ponieważ synteza nie może przejść a priori do naoczności, która mu odpowiada, więc także nie może z niego wypływać żadne określone zdanie syntetyczne, lecz tylko [pewną] zasada syntezy możliwych empirycznych danych naocznych*²⁶.

Na szczególną uwagę zasługują rozważania Kanta, w których poddaje on ostrej krytyce poglądy Leibniza zarówno na temat dwuznaczności pojęć refleksyjnych, jak i samego poznania refleksyjnego²⁷. I chociaż Kant uważał, że wieloznaczność pojęć refleksyjnych doprowadziła wielu do błędnych twierdzeń, to jednak dostrzegł również ich zalety. Najważniejszą z nich jest to, że są one *pożyteczne dla wyznaczenia w sposób niezawodny granic intelektu i zabezpieczenia ich*²⁸.

Idąc za myślą Kanta na temat roli władzy sądenia, należałoby dokonać afirmacji różnicy ontologicznej, o jakiej mówił Heidegger. Bycie nie ma bowiem orzecznika pojęciowego. Nie zostało więc utworzone przy pomocy jednoznacznych pojęć. Zapomnienie bycia możemy potraktować jako coś aktualnego, różnego od tego, co przeszłe i przyszłe. Tak więc różnica między „poznawaniem” bycia i „poznawaniem” wartości (powinności) zasadza się w różnicy między refleksją i determinacją poznawczą. Podmiotowość nie musi być zatem sprowadzana do myśli pewnej siebie. Determinacja dotyczy bowiem teraźniejszości, to znaczy poznawania tego, co aktualnie bytuje, refleksja zaś odnosi nasze poznanie do przyszłości. Skoro Kant dopuszczał waloryzację piękna, to można zaryzykować twierdzenie, że istnieje pewne minimum uzasadnienia, jeżeli nie prawdy moralnej, to przynajmniej uzasadnienia na poziomie sensu²⁹. Jak pokazał Kant, idea odnosi się do pojęcia, sens do prawdy. Trzeba nam uwolnić się od Heideggerowskiej krytyki metafizyki jako więzienia języka oraz dokonać „dekonstrukcji” onto-teologicznej, a przez to uchwycić szczególny status sensu mającego odniesienie do podmiotowości³⁰. Trzeba pokazać podmiotowość jako moc tworzenia sensu, a tym samym działań o charakterze moralnym. Etyka po Heideggerze zdaje się być nadal możliwa.

²⁶ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, t. 2, Warszawa 1986, s. 462n.

²⁷ Tamże, s. 460-482.

²⁸ Tamże, s. 472.

²⁹ L. Ferry, A. Renaut, *La question de l'éthique après Heidegger*, s. 99.

³⁰ Tamże, s. 100.

SUMMARY

The author tries to answer the question whether thinking is possible as a type of knowledge about human behaviour. To this end, he compares two thinkers, who, while differing considerably from one another, are similar in that they reject the traditional philosophy of existence, and use language with multiple meanings. Heidegger considered ethics as something of fundamental importance, but differing from ethics as knowledge, or as normative science. Levinas, on the other hand, believed ethics was the first philosophy, but did not treat it as normative. He argued that ethics was not cultivation of good, nor even a system of values, but a relationship with others. Heidegger criticized traditional ethics and morality, treating them as immature, juvenile even. Nevertheless, there is something in his writings that suggests what he had in mind was the necessity of existence. The ethics criticized by Heidegger or by modern French anti-humanists as well as Levinas reemerges in the form of humanities, as a discipline which puts man in the centre of the universe and defines actions that are appropriate for him. Shouldn't we, however, following the train of Kant's thought on the role of judgment, affirm the ontological difference Heidegger talked about? Since Kant accepted valuation of beauty, one can hazard a guess there exists a certain minimum of substantiation; if not of moral truth, then at least of substantiation at the level of meaning. Subjectivity must be shown as the power to create meaning, and thus to take moral action. Ethics after Heidegger still seems to be possible.

Key words:

ethics, the truth of being, relationship with others, reflexive thinking