

Ernst Cassirer

Kant a problem metafizyki¹

Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta²

W liście do Markusa Herza z lutego 1772 roku Kant donosi, że w jego badaniach nad formami i zasadami świata zmysłowego i inteligibilnego dokonał się nowy rozstrzygający zwrot – zwrot, dzięki któremu uwierzył, że po długich poszukiwaniach i wahaniach ma w ręku od dawna poszukiwany „klucz do wszystkich tajemnic, które do tej pory kryła w sobie metafizyka”. Za jej jądro uważa on teraz problem „przedmiotu transcendentального”. Pytanie: „na czym polega stosunek tego, co nazywamy przedstawieniem, do przedmiotu?”, stało się teraz kluczową kwestią filozofii. Stworzyło ono nową intelektualną orientację, z której wyrósł plan *Krytyki czystego rozumu* i w odniesieniu do której mógł on zostać zrealizowany³. Ta nowa orientacja stanowi treść i podstawowy sens Kantowskiego „przewrotu kopernikańskiego”. Nie chodzi już teraz o to, by do już istniejących systemów metafizycznych dodać nowy – tzn. znaleźć nową odpowiedź na od dawna istniejące pytania. Przemiana i przeobrażenie sięga głębiej: nie wiąże się z pytaniami metafizyki, lecz jej własnym pojęciem i podstawowym problemem. Jej droga musi się zmienić, ponieważ jej cel się przemieścił – przesunął się „przedmiot”, który chce ona poznać i na który „się nakierowała”. Owo przesunięcie oznacza coś innego i bardziej radykalnego niż to jedynie, że przedmiot zmienił niejako swe miejsce w stałej przestrzeni myśli; dotyczy ono raczej konstytucji i struktury tej przestrzeni jako takiej. Przesunięcie, o którym mowa, zawiera nowe spojrzenie, nie tylko na to, co jest poznane lub możliwe do poznania, lecz na naturę i zadanie podstawowej funkcji samego poznania.

¹ [Artykuł ukazał się po raz pierwszy w „Kant-Studien” 36 (1931), s. 1–26 i to wydanie stanowiło podstawę przekładu. Zastosowanie druku rozstrzelonego jest z nim zgodne. Fragmenty pism cytowanych przez Cassirera, o ile było to możliwe, podano w istniejących polskich przekładach. Przypisy ujęte w nawiasach kwadratowych pochodzą od tłumaczy.]

² *Kant a problem metafizyki*, Bonn 1929.

³ [I. Kant, *Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772*, w: *Akademie Ausgabe*, X, s. 130.]

Jednak już tutaj, na progu *Krytyki czystego rozumu*, rozgorzała walka interpretacji. Rozstrzygnięcie, którego Kant w tym miejscu dokonał, jest nader problematyczne i sporne. Jeszcze za życia Kanta interpretacje jego nauki ostro się sobie przeciwstawiały. Starszemu pokoleniu jawiła się ona jako zburzenie i zdruzgotanie metafizyki: Mendelssohn, nazywając Kanta „niszczycielem wszystkiego” (*Alleszermalmer*), wyraził tylko popularny wówczas pogląd⁴. Jednakże już inni, młodszy badacze, którzy w *Krytyce czystego rozumu* nie chcieli widzieć niczego ponad ćwiczenie wstępne i „propedeutykę”, z entuzjazmem witali w niej jutrzeńkę nadchodzącej metafizyki. Od tego czasu oceny dotyczące osobistego stosunku Kanta do metafizyki wciąż się zmieniały. Czy Kant był, co do swej istoty oraz właściwego sobie intelektualnego celu podstawowego, krytykiem rozumu, logikiem i teoretykiem metody (*Methodiker*) poznania naukowego – czy też *Krytyka* stanowiła dla niego jedynie punkt wyjścia dla zupełnie inaczej ukierunkowanej problematyki? Czy pogrzebał metafizykę – czy też tchnął w nią nowe życie? Umysły (*Geister*) i epoki różnią się, gdy idzie o odpowiedź na to pytanie. Ktośkolwiek podjął studia nad Kantem mniej więcej pokolenie wcześniej, ten może odnieść wrażenie, że problem ten został w końcu rozwiązany – że wykształcił się powszechnie uznany i naukowo ostateczny sposób rozumienia, jeśli nie samej treści nauki Kanta, to przynajmniej jej „formy”, jej logicznego i metodycznego charakteru. Bowiem wszyscy znaczący przedstawiciele „neokantyzmu” zgadzają się przynajmniej co do jednego: że punktu ciężkości systemu Kanta należy upatrywać w jego teorii poznania (*Erkenntnislehre*), że „fakt nauki” i jego „możliwość” stanowi punkt wyjścia i punkt dojścia problemu Kantowskiego. Takie sformułowanie pytania i tylko ono jest podstawą naukowego charakteru i doniosłości nauki Kanta. Interpretacja taka została z programową ostrością i dobitnością wyłożona np. przez Aloyisa Riehla w jego fryburskiej mowie inauguracyjnej *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie* (1883) (*O filozofii naukowej i nienaukowej*). Riehl wychodzi od tego, że zadaniem filozofii, która rości sobie pretensje do miana nauki ścisłej, nie może być nic innego jak ugruntowanie ogólnej doktryny zasad (*Prinzipienlehre*). Tylko tutaj filozofia znajdzie właściwe sobie pole i powołanie. Tylko nauka o poznaniu (*Erkenntniswissenschaft*) daje jej prawdziwą wewnętrzną pewność; tylko ona może uwolnić filozofię od błędzenia po omacku pośród samych „mniemań” i dać jej stały punkt oparcia, trwały fundament. Riehl zdawał sobie sprawę z tego, że tym samym wykluczył poza obręb filozofii ogromny obszar problemowy, który zwyczajowo jej przypisywano. Wykluczenie to uznał za ofiarę, którą musimy ponieść, chcąc zachować czysto naukowy charakter filozofii. Uważał za błędny pogląd, który nowożytność przejęła od spekulacji greckiej, że filozofia może

⁴ [M. Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, w: *Schriften zur Philosophie, Aesthetik und Apologetik*, hg. V.M. Brasch, t. 1, Leipzig 1880, s. 299.]

i powinna być czymś więcej niż samą tylko nauką, że powinna zawierać w sobie także „światopogląd” i rozwijać go w systematyczną formę. „Dopiero gdy ogólnie naukowe oglądy (*Anschaungen*) odniesiemy do człowieka, a zwłaszcza zaś do wymogów jego ducha (*Gemüt*), oglądy owe stworzą światopogląd”⁵. Ta relacja, to zastosowanie do człowieka, jest, według Riehla, nieuniknione; lecz nie stanowi już przedmiotu ściśle naukowej struktury pojęciowej – i, zgodnie z tym, ona także wypada poza obszar filozofii. „Światopoglądy [...] nie są sprawą czysto rozumową. Odnoszą się do całego człowieka, do wszystkich wymiarów jego istoty. To duch, nie rozum, jest ich właściwym twórcą. Są one zatem w przeważającej części subiektywne i nie są zadaniem dla nauki. Światopoglądy [...] nie należą do nauki, lecz do wiary. [...] O ile roszczenie systemu poznania jest uprawnione, zostaje ono – choćby tylko w przybliżeniu – spełnione przez samą naukę. O ile światopogląd ma być ugruntowany obiektywnie, owo ugruntowanie jest także sprawą nauki. Jego subiektywna część wykracza jednak poza ramy samej tylko nauki. Filozofia jako system i jako doktryna światopoglądów (*Weltanschauungslehre*) nie jest zatem nauką”⁶.

Celowo umieściłem powyższe twierdzenia Riehla na początku niniejszej rozprawki, bowiem z niedoścignioną ostrością i jasnością określają one opozycję, która zachodzi pomiędzy Heideggerowskim ujęciem centralnego zadania metafizyki a sposobem myślenia i filozoficznym namysłem pozytywistycznie ukierunkowanego i zorientowanego „krytycyzmu”. Heidegger niczego nie zwalczał z większą pasją i pilnością jak tego sposobu myślenia – uznania, że istotny cel Kanta polegał na ugruntowaniu metafizyki na „teorii poznania”, ba, że chciał on w *Krytyce czystego rozumu* częściowo dać tego rodzaju „teorię poznania”. Heideggerowska interpretacja miała „ostatecznie obalić” takie ujęcie (221 [257])⁷. Według niego, intencja *Krytyki czystego rozumu* jest z gruntu źle rozumiana, jeśli interpretuje się ją jako „teorię doświadczenia” czy nawet jako teorię nauk pozytywnych (16 [18]). Na tej drodze nie można odkryć problemu metafizycznego. Sensu tego problemu nie da się bowiem oddać za pośrednictwem czystej logiki ani objąć „logiką czystego poznania”. Metafizyka zgodnie ze swą istotą chce być nauką o bycie (*Sein*) – ontologią – wszelkie pytanie o byt sprowadza się jednak ostatecznie do pytania o człowieka. Zatem problem metafizyki przekształca się w to jedno radykalne pytanie. Wszelkie pytanie

⁵ [A. Riehl, *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie, Eine akademische Antrittsrede*, Freiburg-Tübingen 1883, s. 9.]

⁶ [Tamże, s. 12.] A. Riehl, *Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie* („Philosophische Studien”, Leipzig 1925, s. 232).

⁷ Cyfry podane w nawiasach bez bliższych odniesień dotyczą numerów stron książki Heideggera o Kancie. [W nawiasach kwadratowych umieszczam o numery stron polskiego tłumaczenia Bogdana Barana, *Kant a problem metafizyki*, Warszawa 1989. W przypadku cytatów z *Krytyki czystego rozumu* postąpiono analogicznie, posługując się polskim przekładem Romana Ingardena, *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957.]

o byt w ogóle musi zostać poprzedzone pytaniem o byt człowieka. To ostatnie stanowi właściwy przedmiot ontologii fundamentalnej. „Ontologią fundamentalną nazywamy tę ontologiczną analitykę skończonej istoty ludzkiej, która ma przygotować fundament dla ‘właściwej ludzkiej naturze’ metafizyki. Ontologia fundamentalna – nieodzowna do tego, by uprawianie metafizyki było w ogóle możliwe – jest metafizyką ludzkiego jestestwa (*Dasein*). Jest ona zasadniczo odmienna od wszelkiej – także filozoficznej – antropologii⁸. Wydobyć owej idei ontologii fundamentalnej sprowadza się do tego, że wspomnianą tu analitykę jestestwa należy ukazać jako konieczny postulat i w ten sposób uwydatnić cel, sposób, zakres i przesłanki stawianego przez nią tego oto konkretnego pytania: czym jest człowiek?” (1 [7–8]). Według Heideggera, ta właśnie kwestia i żadna inna pobudziła i poruszyła Kanta, określając kierunek wszelkich jego badań „metafizycznych”. Zagłębiając się w analizie ludzkiej „władzy poznawczej”, nigdy nie zatracą w niej siebie. Nie jest ona dla niego celem samym w sobie, lecz tylko środkiem; spojrzenie na formę ludzkiego poznania powinno zaowocować wejrzeniem w istotę człowieka, w sposób i sens jego „jestestwa”. „Konieczne do ugruntowania metafizyki pytanie, czym jest człowiek, zostaje przejęte przez metafizykę jestestwa [257]”. Kanta własne, właściwie zrozumiane osiągnięcie polega na odsłonięciu owego powiązania problemów, powiązania „między pytaniem o możliwość syntezy ontologicznej a odsłonięciem skończoności w człowieku, tzn. [...] na postulacie refleksji nad tym, w jaki sposób metafizyka jestestwa winna się konkretnie urzeczywistnić” (221 [258]).

Spieranie się z Heideggerem na temat pierwszego i źródłowego ujęcia (*Ansatz*) problemu czy też na temat wyboru punktu wyjścia byłoby próżne i bezcelowe. Jeżeli w ogóle jakakolwiek forma „dyskusji” filozoficznej jest możliwa, czy w jakimś sensie owo cna, krytyk musi odważyć się stanąć na stanowisku obranym przez Heideggera. Czy może on na nim wytrwać – to problem, który jest w stanie rozstrzygnąć jedynie sama dyskusja. Jeżeli krytyka nie ma przerodzić się w zwyczajną polemikę i ciągle wzajemne przekrzykiwanie się, należy ustąpić i stanąć na jego miejscu. Mnie samemu, jak chciałbym podkreślić na początku, taka czysto polemiczna dyskusja jest całkowicie obca – i nie czuję się do niej popchnięty nawet mimo tego, że Heidegger otwarcie w sposób niesprawiedliwy ocenia historyczne zasługi neokantyzmu, zwłaszcza zaś podstawową interpretację Hermanna Cohena zawartą w jego książkach o Kancie. W tym punkcie jednak nie chciałbym się z nim spierać – nie idzie tu bowiem o sprawiedliwość historyczną, lecz jedynie o rzeczową i systematyczną poprawność. A jeśli Heidegger spodziewa się po nas, że w odniesieniu do Kanta ponownie się czegoś gruntownie „oduczmy”, to przed takim żądaniem żaden „kantysta” bynajmniej

⁸ [W tłumaczenie B. Barana w tym miejscu wkraśl się błąd i zamiast antropologii mamy ontologię. Cytat został zatem w stosunku do przekładu nieznacznie zmieniony.]

się nie uchyli i z pewnością mu się nie sprzeciwi. „Nie podzielałam opinii wybitnego męża – jak kiedyś powiedział sam Kant – który utrzymuje, że jeżeli raz się ktoś o czymś przekona, nie może dłużej o tym wątpić. Nie stosuje się to do czystej filozofii. Należy [...] rozważyć twierdzenia we wszelkich zastosowaniach [...], spróbować przyjąć przeciwieństwo i dopóty zwlekać, dopóki prawda nie zostanie oświetlona z każdej strony”⁹. Nikt nie powinien zatem ważyć się, na przekór filozofii Kantowskiej, na dogmatyczną pewność posiadania, powinien natomiast dostrzegać każdą okazję do przyswajania tej wiedzy na nowo. O próbie takiego właśnie nowego przyswojenia zasadniczego stanowiska Kanta traktuje książka Heideggera – o nią i wyłącznie o nią powinno także chodzić w niniejszych rozważaniach. Co prawda, czcze zbijanie „stanowisk” zdaje się być jedną z najpopularniejszych form dysputy filozoficznej, jednak dla mnie jest to zawsze rzecz najmniej przyjemna i najmniej pożyteczna. Należy tu raczej zastosować regułę, którą ustanowił sam Kant i którą sam dla siebie uznał za wiążącą i miarodajną. „Oceniając pisma innych, trzeba wybrać metodę uczestnictwa w ogólnym interesie ludzkiego rozumu oraz wydobyć z tych badań to, co odnosi się do całości; jeżeli uzna się to za warte spróbowania, należy zaoferować autorowi, albo raczej dobru powszechnemu, pomocną dłoń, a błędy traktować jako sprawy drugorzędne”¹⁰. W niniejszych rozważaniach chciałbym kierować się tą maksymą: nie chciałbym ich traktować jako obrony czy zwalczania jakiegoś „stanowiska” filozoficznego, lecz raczej chciałbym prosić czytelnika o ocenę w duchu „metody uczestnictwa w ogólnym interesie ludzkiego rozumu”.

I. Skończoność ludzkiego poznania a problem „wyobraźni transcendentalnej”

Dla Heideggera centralnym problemem „krytyki rozumu” jest problem sk o ń c z o n o ś c i ludzkiego poznania. Według niego, rozstrzygającym znakiem rozpoznawczym, dzięki któremu można odróżnić naukę Kanta od wszelkich „przedkrytycznych” systemów dogmatycznych, jest właśnie ekspozycja i ciągła świadomość owej skończoności. Kant nie rozpoczyna od teorii ogólnej istoty rzeczy, lecz raczej od pytania o istotę człowieka. Odpowiedź na to pytanie znalazł, oświetlając specyficzną skończoność człowieka: „Ugruntowanie metafizyki ma swą podstawę w pytaniu o to, co w człowieku skończone – tak mianowicie, że owa skończoność może dopiero teraz stać się problemem. Ugruntowanie metafizyki jest ‘rozłożeniem’ (analityką) naszego, tzn. skończonego, poznania na jego elementy” (208 [243]). Podstawowe zadanie metafizyki polegać ma nie tyle na zwykłym opisanu czy „wyjaśnieniu”

⁹ *Reflexionen Kants zur Kritik*. d.r. Vernunft, hg. von Benno Erdmann, nr 5.

¹⁰ *Kants Reflexionen* nr 46.

bytu jako takiego, *on he on óv ή óv*, co raczej na pokazaniu istotowego związku, który zachodzi pomiędzy bytem (*Sein*) a skończonością człowieka (212 [247]). Charakter i specyfika ludzkiego rozumu polega na tym, że jego najgłębszy interes nie jest nakierowany na absolut czy „rzeczy w sobie”, lecz na samą skończoność. Nie chodzi mu o usunięcie tej skończoności, lecz przeciwnie, o to, by znaleźć w niej pewny punkt oparcia (207 [241]). Co oznacza jednak owa skończoność z czysto metodycznego punktu widzenia i jak wyraża się ona w sposobie i własnościach poznania? Także na to dał Kant jasną i jednoznaczną odpowiedź. Ukazuje się ona w tym, że wszelkie ludzkie poznanie jest zdane na *naoczność* (*Anschauen*) – i że wszelka naoczność jest „receptywna”, że polega na źródłowej „odbiorczości” (*Hinnahme*). Dopóki rozum ludzki poznaje „przedmioty” i przeciwstawia je sobie (*vor sich hinstellt*), dopóty nie jest twórcą przedmiotów. Taki rozum nie nakazuje przedmiotom odstaniać się w ich bycie, lecz zadowala się raczej ich „przedstawieniem” (*Vorstellung*) i „prezentacją” (*Darstellung*). Nie jest rozumem „twórczym” (*urbildlicher*), lecz „odtwórczym” (*abbildlicher*) – jest *intellectus ectypus*, a nie *intellectus archetypus*. Kant przy każdej okazji kładzie olbrzymi nacisk na to przeciwstawienie. Dookreślić ostro i jasno istotę skończoności ludzkiego poznania udaje mu się dopiero wtedy, gdy przeciwstawia ją idei nieskończoności poznania boskiego. Boskie poznanie to *intuitus originarius*; przedmioty nie są dla niego nigdy po prostu „objektami”, czymś przeciwstawionym (*Objiziertes*), tzn. czymś „przed nim” i „poza nim”. Trzeba je rozumieć raczej jako źródło bytu, jako to, co dopiero doprowadza byt do jego bytu – pomaga mu w jego powstaniu (*origo*). Natomiast rozum ludzki – jako pochodny, jako „derywatywny” – nie może nigdy zrodzić czy też stworzyć bytu w tym sensie; jest on nakierowany jedynie na już obecny, w jakiś sposób już mu „dany” byt. Środkiem owego „dania” (*Gebens*) jest naoczność – „dać” jakiś przedmiot, jak wyjaśnia Kant, nie znaczy nic innego, jak odnieść go do naoczności, czy to rzeczywiście, czy jedynie możliwej. Na tym polega tak źródłowa, jak i istotowa *zależność* wszelkiego wyprowadzonego „derywatywnego” poznania. „[Skończony ogląd] nie może [...] odbierać, jeśli się to, co ma być odbierane, nie anonuje. Skończony ogląd musi, zgodnie ze swą istotą, mieć początek w tym, co w nim uchwytywane, musi być przez to pobudzany” (21, 23 [32–33]).

Gdyby trzymać się tego wyjściowego punktu nauki Kanta, to pozostałe jej części należałoby odnieść do niego właśnie i ze względu na niego interpretować. Wiadomo jednak, że Kant nie pozostał tylko przy samej „receptywności naoczności”, wprowadzając obok niej także czystą „samorzutność rozumu”, ba, że w toku swych wywodów coraz staranniej wyodrębniał ową samorzutność i podkreślał jej wagę. Podkreślenie to należy zatem rozumieć tak, by nie kłóciło się ono ze źródłowym *ukierunkowaniem* problematyki Kantowskiej. Można je rozumieć tylko jako określoną *charakterystykę* skończoności poznania, nie zaś jako jej zaprzeczenie czy zniesienie. To wrażenie „pięcia się w górę”

poznania, pojawiające się, gdy przechodzimy od „zmysłowości” do „intelektu” i dalej do „rozumu”, nie oznacza jednak, że opuszczamy obszar skończoności w ogóle i że moglibyśmy go kiedykolwiek definitywnie opuścić. Nie da się zerwać źródłowego powiązania z naocznością i nie sposób pominąć powstałej za jego sprawą zależności. Nie da się zerwać łańcucha skończoności. Wszelkie myślenie jako takie, wszelkie, nawet „czysto logiczne” użycie intelektu nosi już piętno skończoności – ba, stanowi jej właściwe znamię. Wszelkie bowiem myślenie, jako „myślenie dyskursywne”, wymaga dróg okrężnych, przyjęcia ogólnego punktu widzenia, poprzez który i z którego można pojęciowo przedstawić wielość szczegółów. „Ta należąca do istoty intelektu okrężność (dyskursywność) w najostrzejszy sposób poświadcza jego skończoność” (26 [36]). I ostatecznie nie inaczej ma się rzecz z rozumem, z całą sferą „poznania idei” (*Ideenerkenntnis*). Ludzki rozum jest skończony nie tylko z zewnątrz, lecz w pewnym sensie nawet i od wewnątrz: skończoność otacza go nie jak przypadkowo wytyczona granica, na którą natrafia aktywność rozumu, lecz raczej właśnie sama ta aktywność ustanawia ową granicę. Wszelkie jego badanie i dotyczące go pytania zasadzają się na skończoności: „stawia on swe pytania, g d y ż j e s t s k o ń c z o n y – i t o skończony w taki sposób, że w swym byciu-rozumem chodzi mu o samą tę skończoność” (207 [242]). Rozum, jakkolwiek wysoko zdawałby się wznosić ponad doświadczenie, to jednak nigdy go nie przekroczy. Bowiem także transcendencja jako taka jest *a priori* z m y s ł o w a – a ludzki czysty rozum jest z konieczności czystym z m y s ł o w y m r o z u m e m (164 [192]).

Wynika z tego wszystkiego, że cały analityczny podział, który przeprowadził Kant – trójpodział poznania na zmysłowość, intelekt i rozum, ma charakter jedynie prowizoryczny. Nie prowadzi nas on do centrum problematyki Kantowskiej, lecz służy raczej jedynie jako środek i wehikuł jej przedstawienia. Tak naprawdę nie ma w filozofii Kanta trzech różnych, ostro oddzielonych od siebie „władz” poznawczych, lecz wszystkie są zjednoczone i zawarte w jednej „władzy źródłowej” (*Radikalvermögen*). Heidegger usiłuje pokazać, że taką źródłowo jednoczącą władzą, źródłem, z którego wypływają naoczność i pojęcie, intelekt i rozum, jest „wyobraźnia transcendentalna”. Nie jest ona czymś, co jedynie dodatkowo łączy i pośredniczy, lecz jest właściwym twórczym centrum całej *Krytyki czystego rozumu*. Nauka o czystej wyobraźni oraz jej „schematyzmie” stanowi rozstrzygające stadium Kantowskiego ugruntowania metafizyki: dopiero rozdział o schematyzmie „prowadzi z niesłychaną pewnością w samo jądro całej problematyki krytyki czystego rozumu” (107 [128]). Aby zarówno czystą naoczność, jak i czyste myślenie rozumieć w ich właściwych funkcjach, należy cofnąć się do wyobraźni transcendentalnej i dopiero dzięki niej je określić i oświecić (130 [157]). Transcendentalna estetyka oraz logika transcendentalna same w sobie są z gruntu niezrozumiałe; obie mają jedynie przygotowawczy charakter i można je właściwie odczytać dopiero z perspektywy transcendentalnego

schematyzmu (por. 137 [168]). Naczelnym zadaniem i istotą analizy Heideggera jest wykazanie tej podstawowej relacji.

Należy tutaj podkreślić i zauważyć, że tę część swojej pracy Heidegger zrealizował nadzwyczaj solidnie, z największą precyzją i jasnością. Zawsze wydawało mi się, że najbardziej osobliwym sygnałem całkowitego niezrozumienia podstawowej intencji Kanta jest to, że w literaturze mu poświęconej wciąż spotkać się można z poglądem, jakoby Kantowska nauka o schematyzmie była „wydumana” – że wprowadził on władzę „wyobraźni transcendentalnej” ze względu na czysto zewnętrzne powody zachowania „symetrii” i „architektoniki”. Być może po tym, jak zgłębi się Heideggerowską wnikliwą, pochyłającą się nad każdym szczegółem prezentację rozdziału o schematyzmie, zarzut ten uznany zostanie w końcu za absurdalny. W tym punkcie podkreślić mogę moją zasadniczą i pełną zgodność z interpretacją Heideggera. Nauka o „wytwórczej wyobraźni” także mnie wydaje się – chociaż z punktu widzenia zupełnie innej systematyki – niezbędnym i niebywale owocnym motywem nauki Kanta, jak również całej „filozofii krytycznej”¹¹.

Jeśli chcemy we właściwym dla Kanta duchu rozumieć i interpretować naukę o „skończoności poznania”, z pewnością nie wolno zapominać o jednym. Naukę tę trzeba widzieć w podwójnej, wyznaczonej przez Kanta i przez cały czas zachowywanej dla wszelkich badań na polu filozofii transcendentalnej „perspektywie”. W takich badaniach spojrzenie musimy zawsze kierować na dwa odmienne cele – musimy rozróżniać między światem „zmysłowym” i „inteligibilnym”, „doświadczeniem” i „idea”, „fenomenami” i „noumenami”, a oba te obszary odgraniczać od siebie nadzwyczaj starannie. Dopiero z tego – podwójnego – punktu widzenia Kantowska charakterystyka „skończoności” poznania uzyskuje swój pełny sens. Za istotny moment tej skończoności Heidegger uznaje to, że ludzki intelekt nie stwarza swych przedmiotów, lecz je odbiera – że nie wytwarzając ich w ich bycie, musi się zadowolić projektowaniem „obrazu” tego bytu i antycypującym stawianiem go przed sobą. Jednakże filozofia transcendentalna jako taka nie zajmuje się tego rodzaju stosunkiem, absolutną egzystencją przedmiotów i absolutną podstawą ich bytu. Nie zajmuje się bezpośrednio przedmiotami i ich źródłem, lecz sposobem poznawania przedmiotów w ogóle, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy. Dla określenia tego sposobu poznawania oraz specyficznego odróżnienia i wyodrębnienia go można wykorzystać, jako jego przeciwieństwo, przedstawienie „boskiego intelektu”, *intuitus originarius* – lecz nie odnosi się ono wtedy do jakiegoś szczegółowego „przedmiot[u] dając[ego] się [przecież] pojąć”. „[Z]agadnienie stanowi sam intelekt, do którego by on należał, mianowicie, jak intelekt może poznawać swój przedmiot nie dyskursywnie przez kategorie, lecz intuitywnie w niezmysłowym

¹¹ Więcej na ten temat w trzecim tomie mojej *Filozofii form symbolicznych*, część II.

oglądaniu” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 311 [t. 1, s. 445]). Tęgo rodzaju „zagadnienie” nie jest przez to czymś realnym, rzeczową przeszkodą, na którą natrafia nasze poznanie – jest ustanowionym przez nie pojęciem granicznym, którego się trzyma, aby ograniczyć uroszczenia zmysłowości. Idea (*Gedanke*) boskiego, twórczego intelektu, który poznając przedmioty, zarazem je stwarza, jest w tym sensie uprawniona – ale z drugiej strony nie można wykraczać poza owo „negatywne zastosowanie” (tamże). Jednocześnie oznacza to, że poznanie, o ile nie popada w „przesadę”, lecz porusza się w obrębie własnego i sobie właściwego pola, w żaden sposób nie może zostać w nim określone jako po prostu „skończone” i odbiorcze czy receptywne. Tutaj, w obrębie doświadczenia i jego fenomenów, posiada ono istotnie twórczy charakter. Mimo że nie jest w stanie stworzyć absolutnego istnienia (*Dasein*) ani też „wyprowadzić” go ze swych pojęć – to jednak stanowi fundament wszelkiego porządku i regularności zjawisk, które mamy na myśli, gdy mówimy o „przyrodzie” jako przyrodzie empirycznej. W tym sensie intelekt zawsze jest „twórcą przyrody” – lecz nie jako „rzeczy w sobie”, ale jako istnienia rzeczy (*Daseins der Dinge*), o ile jest ono określone podług ogólnych praw. W ten sposób ograniczenie intelektu ukazuje najwyraźniej jego nieprzezwykłą samorządność, autentyczną, nie zaś wtórną siłę twórczą. Odnosząc się do naoczności, nie jest od niej całkowicie zależny ani też się jej po prostu nie podporządkowuje. To raczej owo odniesienie zawiera w sobie pozytywną siłę wszelkiego formowania i określania naoczności. To synteza intelektu jest tym, co dopiero udziela zmysłowości określenia i przez to umożliwia odnoszenie jej do „przedmiotu”. „Przedmiotowość”, którą przypisujemy poznaniu, jest więc nieustannie rezultatem spontaniczności, a nie receptywności. Heidegger ob staje przy tym, że – wedle Kanta – wszelkie myślenie spełnia „wobec naoczności rolę jedynie służebną” [29]. Utrzymuje, że wobec wzajemności odniesienia naoczności i myślenia to naoczność stanowi właściwą istotę poznania i jego punkt ciężkości. Jeśli nawet zgodzić się z poglądem o jedynie „służebnej funkcji” myślenia, należy poczynić jeszcze jedno rozróżnienie. W związku ze znany m powiedzeniem: „filozofia jest służącą teologii”¹² Kant stwierdził, że można się z nim bądź co bądź zgodzić: należy jednak postawić pytanie, czy służebnica niesie za swą miłościwą panią tren, czy też raczej niesie przed nią pochodnię. I właśnie w tym drugim sensie rozumiał on stosunek naoczności i myślenia. Służba, którą względem naoczności pełni intelekt, nie odbiera mu nic z jego wolności i samodzielności. Służy on naoczności, lecz jej nie podlega; zmierza do niej, nie stając się tym samym wobec niej służalczy i podwładny. Jest raczej tak, że byt naoczności, jako naoczności określonej – a czym byłby byt pozbawiony wszelkiego określenia? – zależy od funkcji intelektu. Odnosi się to zarówno do czasu, który dla Heideggera stanowi wprost źródłową podstawę bytu, jak i do

¹² [I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, przeł. M. Żelazny, Toruń 1995, s. 77.]

przestrzeni. Nie możemy sobie przedstawić samego czasu, „nie zwracając przy kreśleniu linii prostej (która ma być zewnętrznym obrazowym przedstawieniem czasu) uwagi wyłącznie na czynność syntetyzowania różnorodnych danych, za pomocą której kolejno kształtujemy zmysł wewnętrzny, a tym samym nie zwracając uwagi na następstwo w nim tych określeń. Ruch jako czynność podmiotu (ale nie jako determinacja pewnego przedmiotu), a więc synteza tego, co różnorodne w przestrzeni, jeżeli abstrahujemy od przestrzeni, a zwracamy uwagę jedynie na czynność, którą kształtujemy zmysł wewnętrzny co do jego formy, wytwarza dopiero nawet pojęcie następstwa. Intelpekt nie znajduje więc – jakby kto może przypuszczał – w zmyśle wewnętrznym takiego powiązania tego, co różnorodne, lecz wytwarza je, pobudzając ten zmysł” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, B 154 n. [t. 1, 263]). To sformułowanie pochodzi z drugiego wydania *Krytyki*, ale już w wydaniu pierwszym, w miejscu, gdzie wprowadzono po raz pierwszy pojęcie syntezy, jednoznacznie mówi się, że bez niej nie moglibyśmy mieć *a priori* ani przedstawień przestrzeni, ani czasu, „gdyż mogą być one wytworzone jedynie przez syntezę różnorodności dostarczonej przez zmysłowość w swej pierwotnej odbiorczości” (A 99 [t. 1, 204]). Analogicznie twierdzi się w *Prolegomenach*, mianowicie, że czysta zmysłowa naoczność przestrzeni stanowi podstawę i „substrat” (*Substratum*) wszelkiego poznania geometrycznego, ale też, z drugiej strony, wszelka wypowiedź o określonym przedmiocie geometrycznym zawsze cofa się do czystej funkcji myślenia; „tym, co nadaje przestrzeni kształt koła, figury, stożka i kuli – jest intelekt, o ile zawiera w sobie podstawę jedności ich konstrukcji” (*Prolegomena* § 38)¹³. Każda konstrukcja w sposób konieczny zawiera w sobie moment „samorzutności”; przedmiot nie „anonsuje się” w niej jako coś, co należy przyjąć, obiekt nie „nachodzi nas” w prosty sposób ani też nas nie pobudza (por. Heidegger, s. 23 [32]) – dopiero w niej tworzymy coś przedmiotowego (*ein Gegenständliches*) z jego pierwotnych elementów, z „warunków jego możliwości”.

Jeśli tylko dokonać przejścia od transcendentalnej analityki do transcendentalnej dialektyki – od czystych pojęć intelektu do pojęć rozumu, wówczas problem, o którym tutaj mowa, staje się jeszcze bardziej widoczny. Pojęcia rozumu nigdy nie odnoszą się do naoczności bezpośrednio, lecz dotyczą jedynie zastosowania samego intelektu, któremu chcą dostarczyć najwyższej systematycznej jedności. Spełnienie tego postulatu stawia nas jednak przed nowym i kluczowym pojęciem podstawowym: przed ideą tego, co nieuwarunkowane (*Idee des Unbedingten*). Gdy intelekt zawiera w sobie całość warunków możliwego doświadczenia, rozum nigdy nie poprzestaje na obszarze wytyczonym przez te warunki, lecz pytając, wykracza poza nie. Owa funkcja „wykraczania pytaniem

¹³ [I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1993, s. 109.]

poza” (*Hinausfragens*) stanowi właściwą i istotową funkcję podstawową (*Grundfunktion*) rozumu. Nie nakierowuje się on na zmysłowość, by dzięki niej ująć i określić rzecz, konkretny empiryczny obiekt. Jego zadanie sięga raczej poza całą sferę tego rodzaju „rzeczowości” (*Dinglichkeit*), uwarunkowań (*Bedingen*) i urzeczowienia (*Verdinglichen*). Dopiero wraz z nim stajemy na właściwym gruncie „transcendencji”. W tym sensie Kant może mówić o tym, co nieuwarunkowane, jako o „wspólnym tytule wszystkich pojęć rozumowych” (*Krytyka czystego rozumu*, B 380 [t. 2, 32]). Okazuje się zarazem, że charakterystyka intelektu jako „skończonej” władzy poznawczej dotyczy tylko pewnego momentu jego zastosowania. Bowiem charakterystyce tej, w pozornie dialektycznej sprzeczności, odpowiada określenie przeciwstawne. Intelekt można nazywać „skończonym”, ponieważ nigdy nie ujmuje przedmiotów absolutnych, a tym bardziej sam z siebie ich nie stwarza. Jest on jednak „nieskończony”, skoro do jego właściwego i istotowego zadania należy „bezwzględna całość” (*Totalität*) w syntezie warunków” [B 435; t. 2, s. 145]. Dopiero na mocy tego, postawionego przez rozum, wymagania intelekt staje się w pełni świadomy swej własnej natury i nieograniczoności. Pozostając w relacji do transcendentalnej wyobraźni, poprzez którą zdaje się być związany ze zmysłowością, a więc i ze skończonością, intelekt, dzięki nie mniej koniecznej relacji do czystych idei rozumu, uczestniczy zarazem w tym, co nieskończone. To zaś daje się przedstawić jedynie symbolicznie – a nie pokazać i utrwalić w zwykłym „schemacie” czy „monogramie wyobraźni” [B 181; t. 1, s. 292]. Dla zasady rozumu „nie może być [...] dany żaden odpowiadający [...] schemat zmysłowości”, nie może więc mieć ona żadnego przedmiotu *in concreto* (*Krytyka czystego rozumu*, B 692 [t. 2, 406]). „Jakże bowiem może być kiedykolwiek dane doświadczenie, które miałoby dorównać pewnej idei? W tym właśnie leży moment szczególny tej idei, że żadne doświadczenie nie może być nigdy dokładnie do niej przystające.” (*Krytyka czystego rozumu*, B 649 [t. 2, 361–362]). Wraz z tym przełamany zostaje ostatecznie urok prostej „receptywności”. Gdy F.H. Jacobi próbował językowo wyprowadzić pojęcie „rozumu” (*Vernunft*) z pojęcia „odbiorczości” (*Vernehmens*), gdy upatrywał w języku istotowo-odbiorczej funkcji, wówczas ujawniła się zupełnie typowa dla jego „filozofii wiary” (*Glaubensphilosophie*) opozycja wobec krytycznego idealizmu. Dla Kanta rozum nigdy nie jest czymś tylko odbiorczym, lecz stanowi władzę nakazującą i wymagającą: stawia nas przed imperatywem „tego, co nieuwarunkowane” (*des Unbedingten*). Gdy o to idzie, Kant zgadza się z Platonem. „Platon z pewnością trafnie zauważył, że nasza władza poznawcza odczuwa znacznie wyższe potrzeby niż samo sylabizowanie zjawisk wedle jedności syntetycznej, by je móc odczytać jako doświadczenie, i że nasz rozum w sposób naturalny wznosi się do poznań, które sięgają o wiele za daleko na to, żeby jakkolwiek przedmiot, o którym może nas pouczyć doświadczenie, mógł się kiedykolwiek z nimi dokładnie zgadzać. Ale mimo to mają one swą realność i nie są wcale urojeniami”.

Zamiast ganić, należy podziwiać „rozmach duchowy filozofa”, który pomógł mu wznieść się od „naśladowniczego badania tego, co fizyczne w uporządkowaniu świata”, do „jego architektonicznego powiązania wedle celów, tj. wedle idei”, a więc jego „wysiłek zasługujący na poszanowanie i naśladowanie” (B 371, 375 [t. 2, 23–24; 27]). Wraz z tym przerywa się łańcuch jedynie czasowego powiązania (*Zeitgebundenheit*), jedynie czasowego istnienia (*Daseins*) i jedynie czasowej świadomości (*Bewußtheit*). Zapewne dla Kanta nie ma żadnych wątpliwości co do tego, że czysto teoretyczne poznanie w jakimś sensie jest i pozostaje „powiązane czasowo” (*zeitgebunden*). Ujmując rzecz teoretycznie, rozum dąży do tego, by uwolnić „pojęcie intelektualne od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczenia” i rozszerzyć je poza granice tego, co empiryczne. Rozum jednakże, w tej właśnie funkcji, nie rezygnuje z powiązania z tym, co empiryczne. Jego celem nie jest jedynie wyjście poza intelekt, lecz nadanie poznaniu intelektualnemu systematycznej jedności i systematycznej zupełności (por. B 435 nn. [t. 2, 146]). Rozum nakierowuje się tutaj przede wszystkim na całość doświadczenia, a tym samym na ogół bytu podlegającego uwarunkowaniom czasowym. Jednakże, według Kanta, relacja ta zmienia się, gdy tylko rozpatrzmy rozum nie w wymiarze teoretycznym, lecz „w praktycznym zamiarze”. Bowiem wraz z tym, co „nieuwarunkowane” w idei wolności, dokonuje się ostatecznie krok ku temu, co czysto „inteligibilne”, ponadzmysłowe i ponadczasowe. „Jeżeliby się jednak przyjęło, iż w dalszym ciągu [rozważań]” – co odnotowuje się już w *Krytyce czystego rozumu* (B 430 [t. 2, 141]) – „nie w doświadczeniu, lecz w pewnych (nie wyłącznie logicznych) prawidłach, ale w) prawach stosowania rozumu, a *priori* niewzruszonych a dotyczących naszego istnienia, znalazłby się powód do założenia całkowicie *a priori* nas samych, jako nadających prawa, odnoszące się do naszego własnego istnienia oraz określających samodzielnie to istnienie, to odkryłaby się przez to pewna spontaniczność, przez którą nasza rzeczywistość dawałaby się określić bez potrzeby posługiwania się do tego celu warunkami empirycznej naoczności. I tutaj uprzątnilibyśmy sobie, że w świadomości naszego istnienia zawiera się *a priori* coś, co może służyć do tego, by nasze stale tylko zmysłowo dające się określić istnienie przecież określić co do pewnej wewnętrznej zdolności w odniesieniu do świata dającego się jedynie pojąć (*intelligibile*) (co prawda jedynie pomyślanego)”.

Krytyka praktycznego rozumu wychodzi od tej idei, systematycznie ją określa i realizuje. Pokazuje, że w idei wolności nie zawiera się naoczność ponadzmysłowej substancji, lecz raczej pewność ponadzmysłowego określenia istoty rozumnej. Syntetyczna zasada przyczynowości, dzięki której „sylibizujemy zjawiska, by je móc odczytać jako doświadczenie” [B 370; t. 2, s. 24], nie jest wystarczająca dla takiego określenia. Musimy odważyć się na wkroczenie w nowy obszar, by zrozumieć to określenie w jego właściwym sensie. To dopiero brak uwarunkowania (*Unbedingtheit*) prawa moralnego wynosi nas ostatecznie

poza obręb samego tylko fenomenalnego istnienia i umieszcza w centralnym punkcie zupełnie odmiennego porządku. Odróżnienie *mundus intelligibilis* od *mundus sensibilis* nie znaczy ostatecznie dla Kanta nic innego, jak pokazanie dwóch, całkowicie różniących się od siebie sposobów orientacji i osądu. Odróżnienie to oznacza, że wszelkie ludzkie jestestwo i wszelkie ludzkie działania należy mierzyć dwiema z gruntu odmiennymi miarami i rozpatrywać z dwóch zasadniczo sobie przeciwstawnych „punktów widzenia”. Pojęcie świata intelektu jest jedynie takim punktem widzenia. Rozum czuje się zmuszony wynieść go poza zjawiska, by siebie samego pomyśleć jako rozum praktyczny, co nie byłoby możliwe, gdyby człowiek był zdeterminowany przez wpływ zmysłowości, a co przecież jest w oczywisty sposób konieczne, jeśli człowiek ma pomyśleć siebie jako inteligencję, jako wolną osobowość w „państwie celów”¹⁴. Tutaj, w dziedzinie moralności, zdarza się naprawdę cud na miarę „stwórczego” poznania, bowiem „ja” jest z zasady tylko tym, czym samo się czyni. A samo prawo moralne posiada wprawdzie formę imperatywu i dzięki niej staje naprzeciw nas i nam się przeciwstawia, ale ten rodzaj „przeciwstawienia” (*Entgegenstehens*) nie jest taki sam jak w przypadku teoretycznego „przedmiotu” (*Gegenstand*). Bowiem w żadnym razie nie dominuje już tutaj zwykła zależność, heteronomia. Obowiązuje tu jedynie prawo, które wolna osobowość sama sobie nadaje. Tak też każda, należąca do „państwa celów” wola, jest zarazem i władcą, i poddanym. Co prawda, Heidegger próbuje także i dla „praktycznego rozumu” wykazać istotową zależność i „skończoność” – i opiera się tutaj na Kantowskiej nauce o „pobudkach czystego praktycznego rozumu”. Gdy Kant pokazuje, że „ja” nie może przyswoić sobie prawa moralnego inaczej jak przez uczucie szacunku, to owo oparcie się na uczuciu ponownie wydobywa ograniczoność i skończoność – oraz powiązane z nimi „pierwotne ujęcie wyobraźni transcendentnej” (152 [179]). Jednak trzeba tutaj ostro odróżnić sferę problemów specyficznie etycznych od psychologicznych. Według Kanta, treść prawa moralnego w żaden sposób nie zasadza się na uczuciu szacunku; nie dzięki niemu konstytuuje się sens owej treści. Uczucie to oznacza raczej tylko sposób, w jaki w sobie nieuwarunkowane prawo jest reprezentowane w empirycznej, skończonej świadomości. Nie należy ono zatem do uzasadnienia Kantowskiej etyki, lecz do jej zastosowania; Cohen sformułował ów stosunek w sposób wyraźny i nośny: nie ma ono udzielać odpowiedzi na pytanie o to, czym prawo moralne jest, lecz za pośrednictwem jakiego pojęcia „zjawia się ono w horyzoncie człowieka”¹⁵. Noumenalny sens idei wolności jest jednak bardzo wyraźnie oddzielony od sposobu jego zjawiania, ukazywania czy prezentowania się w obszarze fenomenów fizycznych. Właśnie z feno-

¹⁴ [I. Kant] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, rozdział III (wyd. Cassirera, t. IV, 318). [Wyd. pol.: *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, rozdział II].

¹⁵ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin 1877, s. 274.

menologicznego punktu widzenia należy uwzględnić pewną niedającą się zatrzeć różnicę. Jeśli chodzi o ideę wolności, a tym samym sam „praktyczny rozum”, Kant usilnie obstaje przy tym, że, jako coś czysto „inteligibilnego”, nie jest ona ograniczona przez czasowe uwarunkowania. Jest raczej czystym wejrzaniem w to, co bezczasowe – w horyzont ponad-czasowości. Pojęcie przyczynowości jako konieczności przyrody dotyczy jedynie egzystencji rzeczy, o ile daje się ona określić w czasie. W konsekwencji dotyczy ich jako zjawisk, w przeciwieństwie do ich przyczynowości jako rzeczy samych w sobie. „Atoli ten sam właśnie podmiot, który z drugiej strony jest świadomy siebie samego jako rzeczy samej w sobie, bierze pod uwagę również swe istnienie, o ile ono nie podlega warunkom czasu, siebie samego zaś tylko jako dającego się determinować przez prawa, które sobie sam dzięki rozumowi dyktuje; i w tym jego istnieniu nic dla niego nie poprzedza postanowienia woli”¹⁶. Tkwimy tutaj całkowicie „w sobie”, a jednocześnie pod względem zasad jesteśmy wyniesieni „ponad siebie”. Stoimy w centralnym punkcie naszego bytu jako o s o b o w o ś c i, jako czystej istoty rozumnej, nie rozpatrując już siebie jako uwarunkowanych naszym fenomenalnym, empiryczno-czasowym istnieniem (*Dasein*). „Samo jedynie pojęcie wolności pozwala na to, że nie potrzebujemy wychodzić poza siebie, by znaleźć to, co nieuwarunkowane i inteligibilne, dla tego, co uwarunkowane i zmysłowe. Albowiem to nasz sam rozum jest tym, który poznaje siebie dzięki najwyższemu i bezwarunkowemu prawu praktycznemu oraz [tym samym] istotę świadomą tego prawa (naszą własną osobę) jako należącą do wyższego świata inteligibilnego, i to poznaje wraz z określeniem sposobu, w jaki ona jako taka może być czynna”¹⁷.

W żadnym innym miejscu Kant z taką troską nie zwracał uwagi na to, że sensu jego „transcendentalnej” perspektywy problemowej nie można prze-suwać w obszar tego, co psychologiczne; że rozważań tych nie można spychać w sferę tego, co jedynie antropologiczne. Kant nieustannie podkreśla, że wszelka analiza, gdy tylko wychodzi od „natury człowieka”, z zasady rozmija się z ideą wolności, a tym samym – nie może uzasadnić etyki. Z tej troski bierze się twierdzenie Kanta częstokroć zapoznavane i mylnie rozumiane, głoszące, że tylko wtedy można uzyskać czystą postać prawa moralnego, gdy weźmie się pod uwagę, iż powinno ono obowiązywać nie tylko ludzi, lecz „wszystkie istoty rozumne w ogóle”. Kant nie mówi tu z pewnością o „umiłowanych aniołach”¹⁸, co zarzucał mu Schopenhauer. Wypowiada się tu jako krytyk i metodyk, któremu zależy na niedopuszczeniu do zatarcia się granic między naukami, który wyraźnie i zasadniczo chce oddzielić zadania etyki od zadań antro-

¹⁶ [I. Kant] *Kritik der praktischen Vernunft*, S.W. (wyd. Cassirera) V, 107. [Wyd. pol.: *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1984, s. 160.]

¹⁷ Tamże, V, 115. [Wyd. pol. cyt. s. 172–173.]

¹⁸ [A. Schopenhauer, *O podstawie moralności*, przeł. Z. Bassakówna, Warszawa 1994, s. 33.]

pologii. Ta linia demarkacyjna zawarta jest w przeciwstawieniu „zjawiska” i „rzeczy w sobie”, czasu i wolności. Tego zatem problemu dotyczy mój właściwy i istotny zarzut wobec Heideggerowskiej interpretacji Kanta. Gdy Heidegger próbuje odnieść czy nawet sprowadzić wszelką „zdolność” poznawczą do „transcendentalnej wyobraźni”, wówczas jedynym poziomem odniesienia pozostaje dla niego poziom istnienia (*Dasein*) w czasie. Różnica między „fenomenami” i „noumenami” rozmywa się i zanika: wszelki byt wiąże się bowiem z wymiarem czasowym, a przez to także ze skończonością. Tym samym usuwa się jednak jeden z filarów, na którym opiera się cały gmach myśli Kanta, a bez którego wszystko to musi się rozpaść. Kant nigdzie nie broni tego rodzaju „monizmu” wyobraźni, lecz obstaje raczej przy zdecydowanym i radykalnym dualizmie, dualizmie świata zmysłowego i inteligibilnego. Jego problem nie dotyczy bowiem „bytu” i „czasu”, lecz „bytu” i „powinności”, „doświadczenia” i „idei”.

Heidegger miał z pewnością prawo kwestionować ów dualizm z perspektywy swej ontologii fundamentalnej, lecz nie powinien mu zaprzeczać. W odpowiedzi na ten zarzut Heidegger stwierdzi z pewnością, że jego interpretacja świadomie nie obstaje przy tym, co Kant rzeczywiście „powiedział”, lecz że chce uwydatnić zajmujący go problem; chce odtworzyć i powtórzyć filozoficzny „tok myśli” (*Geschehen*), z której problem ów wyrasta (204 [229]). Jednak z tej, samej w sobie uprawnionej, maksymy wyjaśnienia uczynił nieuprawniony użytek. „Interpretacja odtwarzająca, co Kant *expresis verbis* powiedział – podkreśla Heidegger – nie jest żadną wykładnią, jeśli jej zadaniem ma być uwidocznienie tego, co Kant, poza wyraźnymi sformułowaniami, wydobyl w swym ugruntowaniu na światło. Sam Kant nie mógł już tego powiedzieć, lecz przecież we wszelkim poznaniu filozoficznym decydujące winno być nie to, co stwierdzone zostało w wypowiedzianych tezach, lecz to, co jako jeszcze nie wypowiedziane stawia ono przed nami poprzez to, co wypowiedziane. [...] Aby z tego, co słowa wypowiadają, wydobyć to, co słowami tymi chce się powiedzieć, każda interpretacja musi z konieczności stosować przymoc. Jednakże taka przemoc nie może być przejawem samowoli. Interpretację musi pobudzać i jej przewodzić siła przyświecającej idei” (192 [225–226]). Nie zamierzam kwestionować tego, że każdą filozoficzną prezentację pobudzać musi jakaś idea przewodnia – nigdy nie ujmowałem „historii” filozofii inaczej jak w tym właśnie sensie. Ale czy interpretacja nie staje się samowolą, gdy zmusza autora do powiedzenia czegoś, czego nie wypowiedział właśnie dlatego, że nie chciał tego pomyśleć? A pojęcie rozumu, który byłby „czystą receptywną spontanicznością”, „czystym zmysłowym rozumem” (147 [172], 164 [192]), nie mogło z pewnością zostać przez Kanta pomyślane w tym znaczeniu, które nadaje mu Heidegger. Pojęcie to staje się zrozumiałe dopiero w kontekście podstawowych założeń perspektywy problemowej Heideggera – na podstawie

jego analiz z *Bycia i czasu*¹⁹. Ale w kontekście nauki Kanta pojęcie to jest czymś obcym – intruzem. Dla Kanta taki „zmysłowy rozum” znaczyłby tyle co drewniane żelazo: rozum jest przecież dla niego „władzą” tego, co ponadzmysłowe i ponadczasowe. W tym punkcie muszę zdecydowanie zakwestionować prawomocność, *quid juris*, przemocy zastosowanej przez Heideggera wobec Kanta. Heidegger nie przemawia tutaj jako komentator, lecz jako uzurpator, który niejako zbrojnie wkracza do Kantowskiego systemu, by go sobie podporządkować i posłużyć się nim w swym własnym interesie. Tej uzurpacji przeciwstawić należy restytucję: *restitutio in integrum* Kantowskiej nauki. Ostatnią rzeczą, jakiej bym chciał, jest kwestionowanie czy umniejszanie systematycznej wagi i znaczenia rozdziału poświęconego schematyzmowi. Podzielam pogląd Heideggera, że rozdział ten nie jest „zawily”, lecz jego konstrukcja jest nad wyraz przejrzysta i „z niesłyszana pewnością wiedzie do jądra całej problematyki *Krytyki czystego rozumu*” (106 [128]). Choć co prawda schematyzm i nauka o „wyobraźni transcendentalnej” znajdują się w centralnym punkcie Kantowskiej analityki, to nie stanowią jednak ogniskowej Kantowskiego systemu. System ten swe określenie i zwieńczenie znajduje dopiero w dialektyce transcendentalnej – dalej zaś w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Krytyce władzy sądzienia*. Tutaj dopiero, a nie w schematyzmie, pojawia się Kantowska właściwa „ontologia fundamentalna”. Temat „Kant i metafizyka” można zatem opracować nie wyłącznie *sub specie* rozdziału o schematyzmie, lecz także *sub specie* Kantowskiej nauki o ideałach, w szczególności *sub specie* Kantowskiej nauki o wolności oraz jego nauki o pięknie. Również *Krytyka praktycznego rozumu* oraz *Krytyka estetycznej władzy sądzienia* z pewnością należą do Kantowskiej „nauki o człowieku” – jednakże naukę tę rozwijają w ten sposób, że człowieka z miejsca podporządkowują „idei ludzkości”, rozpatrując go z jej punktu widzenia. Jej najistotniejszym celem jest „nadzmysłowy substrat ludzkości”²⁰, a nie ludzkie jestestwo. Schematyzm znajduje się na początku Kantowskiej „metafizyki” i w pewnym sensie stanowi jej wrota – jednak to poza nim rozwija się jej właściwa treść. „Krajinę prawdy” określa on jako prawdę empiryczną; należy do teorii rzeczywistości fenomenalnej i tworzy jej integralną część, ale pozostawia przestrzeń dla bytu w innym znaczeniu, dla bytu noumenalnego, bytu nie rzeczy, lecz „inteligencji”, królestwa wolnych, absolutnie autonomicznych osobowości.

Znajdujemy się teraz w miejscu, w którym całość Heideggerowskiej perspektywy problemowej natrafia na swoisty paradoks. Przewodnią ideą przyświe-

¹⁹ Oczywiście jestem w tym miejscu bardzo daleki od krytycznej dyskusji z Heideggerowskim *Byciem i czasem* – należy to odłożyć na inną okazję. Tutaj zajmuję się wyłącznie Heideggerowską interpretacją Kanta, nie zaś podstawowymi tezami jego własnej nauki.

²⁰ [I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 236; wyd. pol.: przeł. J. Gałęcki, Warszawa 1986, s. 282.]

cającą Heideggerowi w jego całościowej interpretacji Kanta jest bez wątpienia dążenie do przewyciężenia owego „neokantyzmu”, który całość Kantowskiego systemu usiłuje ugruntować na krytyce poznania, a nawet sprowadzić wyłącznie do tej postaci. Heidegger przeciwstawia temu tezę o źródłowo „metafizycznym” charakterze Kantowskiej perspektywy problemowej. Kantowska nauka nie jest według niego „teorią doświadczenia”, lecz źródłowo i w istotny sposób „ontologią”; stanowi odkrywanie i odsłanianie istoty człowieka. Czy jednak Kantowska nauka o schematyzmie i transcendentalnej wyobraźni stanowi stosowne miejsce dla wykazania tej tezy? Wątpię: owa nauka nie jest bowiem częścią Kantowskiej metafizyki, lecz autentyczną i konieczną częścią jego teorii doświadczenia. O jestestwie człowieka nie traktuje ona bezpośrednio i źródłowo, zajmuje się natomiast konstytucją, uposażeniem i warunkami przedmiotu empirycznego. Tutaj właśnie pojawia się schematyzacja, jakiej wymagają czyste pojęcia intelektu – pojawia się owo powiązanie, na mocy którego wymaga się od nich, by nie kierowały się bezpośrednio ku poznaniu „rzeczy w sobie”, lecz ograniczały się do czasowego uporządkowania fenomenów, dzięki „transcendentalnym określeniom czasowym” (*transzendentaler Zeitbestimmungen*). Wymaganie to „zacieśnia” kategorie; jednak „realizują” się one dopiero wtedy, gdy zapewnia się im określone zastosowanie doświadczone – związek z przedmiotem empirycznym. Dopiero przez powiązanie pojęć intelektu ze schematami transcendentalnej wyobraźni udaje się poddać zjawiska „ogólnym prawidłom syntezy [...] i przez to uczynić je przydatnymi do stałego powiązania w jednym doświadczeniu” (B 185 [t. 1, 297]). Według Kanta bowiem, schematyzm należy ze swej istoty do jego fenomenologii przedmiotu, nie zaś, a jeśli tak to jedynie pośrednio, do fenomenologii podmiotu. Cała problematyka czasowości podmiotu, interpretacji ludzkiego jestestwa z uwagi na czasowość, interpretacja „bycia ku śmierci” (*Seins zum Tode*), jaką przeprowadził Heidegger w *Byciu i czasie* – wszystko to było Kantowi obce nie tylko faktycznie, ale i z zasady. Aby się o tym przekonać, wystarczy przyrzeć się temu rozdziałowi krytyki rozumu, w którym Kantowska nauka o schematyzmie znajduje dopiero swe właściwe rozwinięcie i systematyczne uzasadnienie. Wywód i realizację Kantowskiej nauki o schematyzmie znaleźć można dopiero w części traktującej o zasadach syntetycznych – części, której Heidegger w ramach swej interpretacji ani razu nie przywołał i nie uwzględnił. To, że pojęcia substancjalności, przyczynowości itd. uzyskują swój „sens” i swoje obiektywne znaczenie dopiero dzięki powiązaniu z naocznością czasu, daje się wykazać dopiero dzięki temu, że swoiste funkcje obu pojęć nie zasadzają się na niczym innym jak tylko na tym, że czasowe określenie zjawisk podciągają pod trwałe i powszechnie obowiązujące reguły. Tych ostatnich nie da się obejść, ponieważ bez nich – bez określeń czasowych *a priori* podług reguł – nie byłoby możliwe odróżnienie czysto subiektywnej gry naszych przedstawień od obiektywnego porządku zdarzeń. Tutaj dopiero ma miejsce właściwa „dedukcja”

schematów. Są one środkiem do tego, by „stworzyć przedmiot” [A 109; t. 1, s. 215] naszej naoczności, a jako warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Także i te Kantowskie wywody zaliczyć można do „metafizyki”, jeśli tylko rozumieć ją w szerszym sensie. Jednak wówczas należą one do *Metafizycznych podstaw nauki o przyrodzie*, gdzie Kant poddaje je dalszym objaśnieniom i komentarzom. Nauka o schematyzmie i „determinującej władzy sądzenia” jest zatem nieodzownym momentem owej teorii poznania, której Heidegger pochopnie odmówił *Krytyce czystego rozumu*, próbując ją stamtąd całkowicie wyeliminować (16 [23–24]). Również tutaj Heidegger przy całej staranności i precyzji w szczegółach nadał całkowicie odmienne znaczenie analizie Kanta. Z płaszczyzny „dedukcji obiektywnej” próbował ją przenieść wyłącznie na płaszczyznę „dedukcji subiektywnej” – było to możliwe jedynie dzięki temu, że Heidegger poprzestał na wprowadzeniu pojęcia „schematu transcendentznego”, nie rozwijając jego systematycznych skutków i następstw.

II. „Wycofanie się Kanta” z odsłonięcia skończoności poznania

Być może ci, którzy uważnie śledzili Heideggerowskie analizy, już dawno postawili jakiś zarzut powyższym rozważaniom. Czy wraz z nimi przyznamy słuszość zamiarom żywionym przez Heideggera? Czy polegają one w ogóle na tym, by zinterpretować całość systemu Kantowskiego – czy też raczej z pełną świadomością Heidegger wydobywa z niego szczególny moment, który zdaje się mieć dla niego fundamentalne znaczenie? I czy sam nie pokazał, że Kant nie uchwycił w pełni i nie docenił tego znaczenia, mimo że wskazał na nie pierwszy? Czy z tego powodu, że Kantowski system bez wątpienia składa się z części, które nie pasują do Heideggerowskiej interpretacji, a nawet zdają się jej wprost przeczyć, można coś zarzucić Heideggerowskiej perspektywie problemowej? Heidegger podkreśla stanowczo, że ten punkt wyjścia u samego Kanta nie znajduje pełnego rozwinięcia i czystej realizacji. Chce on pokazać, że Kant, po tym jak w transcendentalnej wyobraźni udało mu się odkryć wspólny korzeń „intelektu” i „zmysłowości”, cofnął się przed swym własnym odkryciem. „W drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* wyobraźnia transcendentalna w tej postaci, w jakiej dzięki pełnym pasji pociągnięciom ukazuje się w pierwszym szkicu, zostaje zreinterpretowana i odsunięta na bok – na rzecz intelektu” (153 [180]). Transcendentalna wyobraźnia była dla Kanta czymś „niepokojąco nieznanym”, skłaniającym do zupełnie nowego ujęcia dedukcji transcendentalnej. Kant rozpoznał problem „skończoności w człowieku” i ujrzał go z pełną ostrością – niemniej jednak nie był nań w pełni gotów: odrzucił wcześniej odkryty fundament (209 [254]). Fakt, „że Kant przy okazji odsłaniania subiektywności podmiotu cofa się przed położoną przez siebie samego podstawą”, zdaje się Heideggerowi czymś filozoficznie najistot-

niejszym, prawdziwym „wydarzeniem” w całej krytyce rozumu (205 [239]). Wraz z tą tezą w analizach Heideggera pojawia się coś „na kształt hipotezy” – a przecież, jak zauważył Kant – w obrębie filozofii transcendentalnej hipotezy są „towarem zabronionym”. Są one, jak dodaje Kant w rozdziale o *Dyscyplinie czystego rozumu ze względu na hipotezy*, dopuszczalne „nie w zastosowaniu dogmatycznym, lecz polemicznym”. „Na polu więc czystego rozumu hipotezy są dozwolone jedynie jako broń wojenna, nie na to, by na nich oprzeć pewne prawo, lecz tylko, by go bronić” (B 804 n [t. 2, 518–520]). Również i Heideggerowska hipoteza nie powinna w gruncie rzeczy być niczym innym jak bronią wojenną. Czy przyjmując ją, nie znajdujemy się przypadkiem w samym centrum polemiki z Kantowskimi ideami, zamiast na płaszczyźnie ich analizy? Jak wiadomo, Schopenhauer wysunął wobec Kanta zarzut, że w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* jego zasadnicze przekonanie uległo zaciemnieniu i zmańczeniu, że kaleczył on swe dzieło ze „strachu przed ludźmi”. Heidegger starannie zabezpieczył się przed tego rodzaju manowcami interpretacyjnymi, przed głupkowskim i grubiańskim psychologizmem. Jednakże i on stosuje wyjaśnianie „subiektywne” i psychologiczne tam, gdzie należałoby oczekiwać i wymagać wyjaśnienia obiektywnego i systematycznego. A to ostatnie zostało przecież przez samego Kanta wystarczająco jasno sprecyzowane. Do przepracowania pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* przymusiło go zapoznanie się z recenzją Garvego i Federa – jak i staranie, by jego transcendentalny idealizm z pełną ostrością i ścisłością oddzielić od idealizmu „psychologicznego”. Troska o to wymusiła na nim bardziej jeszcze niżli wcześniej, przeniesienie punktu ciężkości analityki transcendentalnej z dedukcji subiektywnej na „obiektywną” – musiał on zatem pokazać, że główne pytanie krytyki rozumu brzmi: jak i pod jakimi warunkami możliwy jest przedmiot doświadczenia; nie zaś: jak możliwa jest sama „zdolność myślenia”. Czyż nie jest to właśnie twierdzenie, które Kant stanowczo podkreślił i uwydatnił już w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* (A XI [t. 1, 10–11])? A z drugiej strony, czy również w drugim wydaniu sam rdzeń nauki o wyobraźni transcendentalnej – rozdział o schematyzmie – nie został zachowany w niezmienionej postaci, na miejscu centralnym i rozstrzygającym z systematycznego punktu widzenia? Nie jestem w stanie dostrzec w tym wszystkim jakiegokolwiek „cofnięcia się” przed wypracowaną przez samego siebie pozycją myślową. W rzeczy samej, rezygnacja z metafizyki „absolutu” od dawna już nie napawała Kanta żadnymi obawami. Nie odrzucił jej dopiero w *Krytyce czystego rozumu*, lecz już w 1766 roku w *Marzeniach jasnowidzącego*. Odtąd nie chciał już ścigać się z „twórcami urojonych światów myśli”²¹ – a rezygnacja ta nie oznaczała wcale bolesnego braku, lecz powążył się na nią z pełnym spokojem i pogodą ducha, dzięki pewnej i samoświadomej sile myślenia. Nie chciał już więcej na lekkich

²¹ [I. Kant, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, przeł. W.M. Kozłowski, w: I. Kant, *Pisma przedkrytyczne*, Toruń 1999, s. 107.]

„motyliach skrzydłach metafizyki” wznosić się w chmury, do „tajemnic innego świata” – zamiast tego oddał się „ściągającej (*stiptischen*) sile samopoznania”. „Gdy nauka przebiegła już swoje koło i doszła naturalnym sposobem do skromnej nieufności i niezadowolenia z siebie, powiada wtedy: jakże wiele jest rzeczy, których nie pojmuję. Lecz rozum dojrzały doświadczeniem, które staje się mądrością, przemawia ustami Sokratesa z wesołą duszą wśród licznych towarów na rynku: jakże wiele jest rzeczy, których wcale nie potrzebuję²²”. Takiemu usposobieniu myśli Kant pozostał wierny także i w *Krytyce czystego rozumu*. Skończoność jako taka – okoliczność, że zamknięte są przed nami widoki „na zewnątrz”, nie dziwiła go i nie napawała lękiem. „Jeżeli skargi, że ‘nie wglądamy wcale we wnętrza rzeczy’ mają tyle znaczyć co, że ‘nie rozumiemy za pomocą czystego intelektu, czym same w sobie mogą być rzeczy, które się przejawiają’, to skargi te są zupełnie niesłuszne i nierozumne. Domagają się one bowiem, żebyśmy bez zmysłów mogli rzeczy przeciw poznać, a więc oglądać, byśmy przeto mieli zdolność poznawania zupełnie odmienną od ludzkiej, nie tylko co do stopnia, ale nawet co do naoczności i rodzaju, byśmy więc byli nie ludźmi, lecz istotami, o których nie moglibyśmy nawet powiedzieć, czy są w ogóle możliwe, a tym mniej, jak są uposażone” (B 333, [t. 1, 469]). Tego rodzaju teoretyczny problem dotyczący „skończoności” był więc Kantowi z gruntu bliski – i również w perspektywie praktycznej nie czuł się on ograniczony przez to rozpoznanie. Albowiem także w etyce istnieje wprowadzenie absolutności idei, absolutność roszczenia – ale by przyswoić tę absolutność i w sposób pewny w niej trwać, nie potrzeba wcale oglądania się na „tamten świat” w sensie dogmatycznej metafizyki. „Czy serce ludzkie” – pytał w *Marzeniach jasnovidzącego* – „nie zawiera bezpośrednich przepisów moralnych i czy potrzeba maszynierii aż z drugiego świata, aby je tu poruszyć zgodnie z jego własnymi określeniami?” (S.W., II, 389)²³. Tym „innym światem”, którego potrzebował Kant i którego nigdy nie odrzucił, nie była inna natura rzeczy, lecz „państwo celów”: nie istnienie substancji absolutnych, lecz porządek i konstytucja osobowości działających w sposób wolny. Roszczenia te uznał za dające się w pełni pogodzić z rezultatami krytyki rozumu, a w szczególności z jej nauką o transcendentalnej wyobraźni. „Państwo celów” nie pozwala bowiem narzucać sobie praw wyobraźni; nie pozwala się „schematyzować”, nie tracąc z powodu próby takiej schematyzacji swego właściwego charakteru, nie tracąc swej istoty jako czegoś czysto „inteligibilnego”²⁴. „Prawo moralne” tym różni się od prawa fizycznego, że nie bierze swego początku w miejscu, które zajmuje człowiek w zewnętrznym świecie zmysłów. Wyływa ono raczej z „niewidzialnej jaźni (*Selbst*)”, z jej osobowości – i przedstawia ją w świecie, „który posiada prawdziwą nieskończoność, którego jednak tylko intelekt może dociec”

²² *Träume eines Geistessehers*, S.W. (Cassirer) III, 485 n. [Wyd. pol. cyt., s. 133.]

²³ [Tamże, 137.]

²⁴ Więcej na ten temat w mojej rozprawie *Kants Leben und Lehre*, 3. Aufl. s. 273 n.

(*Krytyka praktycznego rozumu*, 174)²⁵. Nie sędzę, żeby Kant wahał się co do któregoś z tych określeń: ograniczenia doświadczalnego użycia kategorii do schematów wyobraźni oraz przyjęcia „ponadzmysłowości” z uwagi na взгляд praktyczny – ani żeby wietrzył w tym jakąś sprzeczność. Nie istnieje dla niego żadna przepaść, żadna „otchłań”, w którą bałby się spoglądać – panuje natomiast pełna odpowiedniość, ścisła korelacja. „Otchłań” otwiera się dopiero, gdy za punkt wyjścia i kryterium obierze się Heideggerowskie pojęcie „skończoności”, inaczej rozumiane i całkowicie inaczej uzasadnione. Wszystko razem, a zwłaszcza to wyobrażenie „przestraszonego” Kanta, wzdrygającego się przed ostatecznymi konsekwencjami swego własnego myślenia, wydaje mi się niczym niepoparte i niczym niepotwierdzone; uważam natomiast, że istotną i specyficzną, swoistą cechą Kantowskiego myślenia jest to właśnie, że z czysto „subiektywnych” powodów nie cofa się ono przed żadną z konsekwencji, pozwala natomiast ponad wszystko mówić rzeczy samej i od niej pochodzącej konieczności.

Widzimy jednak, że doszliśmy w końcu do momentu, w którym do podjęcia decyzji nie wystarcza już czysto logiczna „dyskusja” oraz sama analiza pojęciowa – do momentu, w którym istotne znaczenie odgrywa raczej ogólny nastrój, który każdej filozofii nadaje duszę i współokreśla ją. Heideggerowska ontologia fundamentalna, która opiera się na ujęciu troski jako „bycia jestestwa” i która w „podstawowym położeniu trwogi” widzi „wyróżnioną [postać] otwartości jestestwa”²⁶, zmuszona jest do tego, by wszystkie Kantowskie pojęcia – bez względu na szczere chęci oddania ich czysto logicznego sensu – od samego początku przenieść w odmienny klimat duchowy oraz w pewnym sensie zawoalować. Kant był i jest – w najpiękniejszym i najbardziej wzniosłym sensie tego słowa – myślicielem Oświecenia; dążył bowiem do światła i jasności, również tam, gdzie przeczuwał najgłębsze i najbardziej skryte „podstawy” bytu. Goethe powiedział kiedyś do Schopenhauera, że gdy czyta choć stronę Kanta, to czuje się tak, jakby wchodził do jasnego pokoju. Natomiast filozofia Heideggera od samego początku opiera się na innej zasadzie stylu. Dla Kanta metafizyka jest nauką o „pierwszych podstawach ludzkiego poznania” [B 871; t. 2, s. 588]²⁷ – przy czym pojęcie podstawy rozumiemy tutaj w najprostszym i, by tak rzec, niekontrowersyjnym sensie czegoś, co winno wykazać ostateczne „zasady” poznania i uczynić je zrozumiałymi. Natomiast dla Heideggera to transcendencja jest właściwym „obszarem pytania o istotę podstawy”. Podstawa odpowiada „skończonej wolności”: wolność jako tego rodzaju podstawa jest jednakże brakiem podstawy (*Ab-grund*) jestestwa, „ale nie w sensie, że pojedyncze wolne działanie jest bezpodstawne, lecz dlatego, że wolność w swej istocie jako

²⁵ [Wyd. pol. *Krytyka praktycznego rozumu*, wyd. cyt., s. 256.]

²⁶ [M. Heidegger, *Bycie i czas*, § 40, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.]

²⁷ [Cassirer cytuje błędnie – w przytaczanym fragmencie Kant nie mówi o podstawach (*Gründen*), lecz zasadach (*Prinzipien*).]

transcendencja otwiera jestestwo jako możliwość bycia na różne możliwości, a jego los to dokonywanie wśród nich skończonych wyborów”. „Zarysowanie się przepaści w ugruntowującej transcendencji jest raczej pierwotnym poruszeniem, w jakie wolność wprawia nas samych”²⁸. Takie twierdzenia, w których, według Heideggera, idea „logiki” rozpląta się w „wirze bardziej źródłowego pytania” – zrozumieć można na podstawie świata Kierkegaarda, jednak nie ma dla nich miejsca w świecie Kanta. Albowiem żadna trwoga nie ujawniła Kantowi „nicości”, nie otworzyła obszaru metafizyki i nie popchnęła go w jego objęcia²⁹. Odkrył on fundamentalną formę „idealizmu”, który z jednej strony wskazuje człowiekowi „płodne *bathos* [głębie] doświadczenia”³⁰ i utwierdza go na tej podstawie, z drugiej zaś strony zapewnia mu uczestnictwo w „ideach”, a tym samym uczestnictwo w tym, co nieskończone. To była jego „metafizyka” – sposób odpędzenia „trwogi przed nicością”:

Tylko ciało w mocy władz spoczywa,
Co splatają tajne przeznaczenia;
Lecz nie znając ciasnych ziemskich progów,
Wolna z wszelkich więzów otoczenia,
Wśród świetlanych oceanów pływa
Postać czysta — boska pośród bogów.
Na jej skrzydłach w niebo się unosić
I porzucić drzeń śmiertelnych szal;
Odbiegając smutne ziemskie włości,
Kraj ideałów bierzcie w dział!³¹

Ot sposób i nastrój, który towarzyszył Schillerowi i Wilhelmowi von Humboldtowi w lekturze filozofii Kanta. Wierzę, że musimy to kontynuować, jeśli tylko pragniemy rozumieć tę filozofię zgodnie z jej duchem, w jej historycznej niepowtarzalności i wielkości.

Tym samym dotarłem do końca mych rozważań nad książką Heideggera – i zależy mi na tym, by raz jeszcze uwydatnić pewien punkt, jak i na tym, by uniknąć nieporozumień. Podkreślę raz jeszcze, że nie zamierzałem w tych rozważaniach uprawiać jakiegokolwiek formy osobistej polemiki. W żadnym razie nie należy odmawiać wartości książce Heideggera czy też wartość tę umniejszać. Podobnie jak wszystkie dzieła Heideggera i ta cechuje się autentycznie filozoficznym nastrojem oraz autentycznie filozoficzną pracą myślową. Z prawdziwą wewnętrzną pasją podchodzi on do swego zadania; nigdy nie pozostaje przy

²⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes, Festschrift für Husserl*, s. 80 n., 109 n. [Wyd. pol. *O istocie podstawy*, przeł. J. Nowotniak, w: *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 154 n.]

²⁹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn 1929, s. 17. [Wyd. pol. *Czym jest metafizyka*, przeł. K. Pomian w: *Znaki drogi*, wyd. cyt., s. 102.]

³⁰ [I. Kant, *Prolegomena*, wyd. cyt., s. 190 (przypis)].

³¹ [F. Schiller, *Ideał i życie*, przeł. W.M. Kozłowski, w: W.M. Kozłowski, *Królestwo ideałów i odkupienie estetyczne*, Kraków 1901.]

samej wykładni słów i zdań, lecz zawsze przenosi nas w samo palące centrum problemu, uchwytując jego rzeczywistą moc i właściwą oryginalność. Niech książce Heideggera za powód do chwały wystarczy to tylko, że przeważnie dorasta ona do problematyki, którą przed nami rozwija, że utrzymuje się na wyżynach swego zadania. Osobiste pochwały i nagany nie mogą jednak służyć za adekwatne mierniki oceny dokonań filozoficznych. Tutaj powinny przemawiać jedynie rzeczy – a nie można bardziej wyjść naprzeciw autorowi, niż próbując słuchać jego głosu. „Subiektywność”, która nie zachęcałaby nas do tego rodzaju obiektywności, nie zobowiązywała do niej, byłaby fałszywa i zła. Taki właśnie sens chciałbym nadać powyższym rozważaniom i w ten sposób je oceniać. Zasługą Heideggera jest, jak sądzę, to, że na powrót pokazał nam prawdziwe filozoficzne „wydarzenie”, które miało miejsce w Kantowskim ugruntowaniu filozofii, a także to, iż pozwolił temu wydarzeniu ukazać się w całej swej wewnętrznej sile i impecie. Nie zgłębił jednak, jak mi się zdaje, całej problematyki „transcendentalnego idealizmu”. Pokazał tylko jedną, zapewne ważną i istotną, fazę tego ruchu i objął jej znaczenie, nie dostrzegając jednak całości tego ruchu i nie odkrywając jego wewnętrznych praw. To, czego podjął się Heidegger i co nam przedstawił, stanowi niestety tylko jeden z aspektów, z punktu widzenia całości Kantowskiego świata myśli. W j e d n y m przynajmniej nie mam zamiaru przeczyć Heideggerowi: takie ograniczenie i skończoność stanowi chyba przeznaczenie tego rodzaju filozofowania i interpretacji filozoficzno-historycznych – żaden z nas nie powinien uciekać przed tym przeznaczeniem. Właściwym jądrem metafizyki nie jest, jak zdaje się Heideggerowi, „każdorazowo ponawiany namysł nad skończonością”: jest on jednak nieodzowny i konieczny jako maksyma przyświecająca pracy i badaniom filozoficznym. Nie chodzi tu o „wzajemne zbijanie przeciwnych stanowisk i ich niwelujące wypośrodkowywanie”. „Pozostaje więc raczej tylko opracowanie p r o b l e m a t y k i skończoności jako takiej, która zgodnie ze swą najgłębszą istotą uwidacznia się wówczas, gdy ją uczynimy dostępną przy ścisłym udziale źródłowo pojętej podstawowej kwestii metafizyki, przy czym podejścia tego nie można zapewne nigdy uważać za jedyne możliwe” (Heidegger 227 [263–264]). Już podczas dyskusji w Davos podkreślałem, że nie chcę nawracać ani przeciągać Heideggera na moją „stronę”. Ale tym, do czego należy dążyć we wszystkich sporach filozoficznych, tym, co w jakiś sensie musi być osiągalne, jest to, że także przeciwieństwa uczą się patrzeć na siebie uczciwie i że właśnie w swym przeciwieństwie próbują siebie z r o z u m i e ć.

Z języka niemieckiego przełożyli:

Mateusz Bonecki, Jakub Duraj, Przemysław Parszutowicz