

Otfried Höffe: *Immanuel Kant*. Tłum. Andrzej M. Kaniowski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1995, 336 stron.

Pisząc książkę na temat jakiegokolwiek klasyka filozofii zawsze podejmuje się duże ryzyko; z jednej strony grozi autorowi powtarzanie trywialnych, podręcznikowych tez i ocen dotyczących badanego przezeń myśliciela, z drugiej – jeżeli stać go na zaproponowanie nowej i oryginalnej interpretacji – naraża się na zarzut opaczego zrozumienia danego systemu. Mimo te niebezpieczeństwa, częste obcowanie z myślą klasyków stanowi nieocenione źródło inspiracji a także wyborną szkołę rzetelności myślenia. Co ciekawe, bardzo często dzieło filozofa proponującego nowy paradygmat poznania, domaga się kontynuacji, polegającej nie tylko na szerszym zastosowaniu określonej metody czy usunięciu pewnych nieścisłości, lecz także na krytycznej analizie podstaw danego systemu i jego (bardzo często) radykalnej jednostronności. Filozofia Immanuela Kanta stanowiła przedmiot zarówno niezliczonej masy interpretacji ściśle historycznych, jak też bardziej lub mniej twórczych rozwinięć systemowych.

Recenzowana tu książka Otfrieda Höffego nie ma tak wielkich ambicji – nie proponuje ani zupełnie nowej interpretacji transcendentalizmu, ani tym bardziej systemowej i twórczej wykładni podstawowych dokonań Kanta (na wzór chociażby pracy Martina Heideggera *Kant a problem metafizyki*¹). Napisana jako komentarz do podstawowych dzieł Kanta, stanowi ona znakomity podręcznik jego filozofii. Höffe rekonstruuje filozofię Kanta według trzech fundamentalnych i powszechnie dziś znanych pytań, na które miała ona być odpowiedzią: co mogę wiedzieć?, co powinienem czynić? i czego mogę się spodziewać? Nie poprzestaje przy tym na przedstawieniu ostatecznego kształtu systemu krytycznego, (swoistego „słownika” kantyizmu), lecz ukazuje również sam proces jego powstawania. Główna uwaga autora skupiona jest bowiem nie tyle na tezach Kanta, ile na proponowanym przez niego paradygmacie filozofowania. Ważniejsze od konkretnych tez są dla Höffego racje i uzasadnienia przytaczane przez Kanta. Jeżeli wolno się tak wyrazić, recenzowana tu książka ukazuje nie tylko owoc pracy filozofa, lecz także samą tę pracę a więc – proces myślenia.

Dodatkowym i niezwykle ważnym uzupełnieniem omawianej książki jest obszerny materiał biograficzny w niej zgromadzony oraz (doprowadzona aż do współczesności) panorama nurtów filozoficznych, bądź to twórczo nawiązujących do Kanta, bądź poddających jego system bardziej lub mniej uzasadnionej krytyce. Dzięki temu praca Höffego stanowi bardzo instruktywny przewodnik po literaturze dotyczącej Kanta. Polskie wydanie zostało też zaopatrzone w szczegółowo opracowany przez autora przekładu indeks rzeczowy, bardzo ułatwiający korzystanie z książki.

¹ Por. M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. Bogdan Baran. Warszawa 1989.

Wykładając podstawowe dylematy myśli Kantowskiej Höffe stawia również pytanie wykraczające poza płaszczyznę ściśle historyczno-filozoficzną, dotyczące znaczenia Kanta jako równorzędnego partnera współczesnych sporów filozoficznych. Postawa ta wyrasta z przekonania, że dokonania królewieckiego myśliciela nie dezawuuje bynajmniej powstanie fizyki relatywistycznej czy geometrii nieeuklidesowych, jak chcieliby to widzieć niektórzy z krytyków transcendentalnej filozofii krytycznej. Ta ostatnia nie dotyczy przecież tylko historycznie określonej postaci rozumu, lecz rozumu *jako takiego*. Inaczej mówiąc, zasady Kanta „nie mają uzasadniać pewnej historycznej postaci nowożytnej nauki, lecz wszelkie poznanie przedmiotowe” (s.119). Jest przy tym oczywiste, że konkretne propozycje teoretyczne (jak np. tablica kategorii) mogą dziś budzić uzasadnione wątpliwości choćby co do kompletności czy słuszności obranego kryterium ich podziału; nie zmienia to jednak faktu, że rozwój wiedzy (naukowej i filozoficznej) po Kancie bynajmniej nie unieważnił ani pytania o granice rozumu, ani Kantowskiej na nie odpowiedzi.

Myśl Kanta, patrząc historycznie, wyrasta z Oświecenia, którego naczelną dewizą była odwaga korzystania z własnego rozumu; zarazem jednak filozofia krytyczna stanowi swoiste tegoż Oświecenia zamknięcie a nawet – przewyciężenie. Kant nie pyta przecież o to, jakie są metody poznania świata, jakie kryteria pozwalające odróżnić metafizykę prawdziwą od fałszywej itd., lecz jak jest możliwa sytuacja poznawcza podmiot – przedmiot, więcej, jak jest możliwy sam rozum i jakie są jego granice². Co ciekawe, jak podkreśla Höffe, Kant dostrzegał również granice samej krytyki: „(...) filozof nie może spowodować zniknięcia transcendentalnego pozoru, ponieważ pozostaje metafizyczne zapotrzebowanie rozumu na to, co nieuwarunkowane. Może on jednak przeszkodzić temu, byśmy pozór uważali za prawdę i dawali mu się oszukać” (s.137). Rozum więc dokonuje niejako podwójnej autodemaskacji: nie tylko obnaża swoją bezsilność w odślonięciu istoty bytu, lecz przyznaje się także do pozostawania w niewoli pragnienia wiedzy o tym, co absolutne. Inaczej mówiąc – a co podkreślał Kant w przedmowie do *Krytyki czystego rozumu* – natura rozumu jest taka, że nie może on przestać stawiać pytań metafizycznych, na które nie jest w stanie udzielić wiążącej odpowiedzi. „Rozum ludzki spotyka się w pewnym rodzaju swych poznań ze szczególnym losem: dręczą go pytania, których nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura, ale na które nie może również odpowiedzieć, albowiem przewyższają one wszelką jego możliwość³”. Kant, radykalny krytyk metafizyki, ukazuje tym samym – jak chyba żaden zwolennik „filozofii pierwszej” – jej fundamentalną konieczność w ludzkim życiu.

Mimo iż w przytłaczającej swym ogromem literaturze na temat filozofii Kanta

² Problem ten bardzo jasno przedstawił Marek J. Siemek w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*. Warszawa 1977, jak dotąd najlepszej chyba pracy o Kancie napisanej po polsku.

³ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. T. 1. Tłum. R. Ingarden. Warszawa 1986, s. 8.

powiedziano już chyba wszystko, co można o niej powiedzieć, istota „kopernikańskiego przewrotu” nie jest bynajmniej do końca przejrzysta i jasna. W czym należałoby upatrywać rewolucji, której dokonało odsłonięcie transcendentальной płaszczyzny myślenia? Być może trudność z uzyskaniem odpowiedzi na to pytanie wiąże się ściśle z jedynie powierzchownym i fragmentarycznym rozumieniem systemu Kanta, często dziś rozczłonkowywanego na poszczególne zagadnienia, jak np. problem wolności woli, krytyki teologii naturalnej, koncepcji przestrzeni i czasu czy rozróżnienia analityczne – syntetyczne itd. Być może jednak – i to wydaje się (przynajmniej w perspektywie omawianej tu książki) bardziej prawdopodobne – trudność leży w rzeczywistej nowości i rozległości filozofii krytycznej. Jak zresztą pisze w ostatnim zdaniu swej pracy Höffe: „Projekt krytycznej filozofii transcendentальной zdaje się zawierać pewien potencjał myślowy, który nie zużywa się tak szybko, być może do dziś jego zasięg i nośność nie zostały jeszcze właściwie oszacowane” (s. 303).

Recenzował Ireneusz Ziemiński

Theodor W. Adorno: *Teoria estetyczna*. Tłum. K. Krzemieniowa. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1994, 706 stron.

Max Horkheimer, Theodor W. Adorno: *Dialektyka oświecenia*. Tłum. M. Łukasiewicz. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 1994, 298 stron.

Przypadek, rządzący wszechwładnie losem polskich przekładów ze współczesnej światowej klasyki, tym razem okazał się znaczący. Niespełna rok zaledwie dzieli publikację dwu zasadniczych dzieł Adorna: *Teorii estetycznej* i napisanej wspólnie z Maxem Horkheimerem *Dialektyki oświecenia*. Czytane razem – do czego zachęca ich przypadkowe spotkanie na półkach księgarskich – mogą one i powinny wzajemnie się oświećlać.

W porządku rozwoju myśli Adorna odległość *Teorii...* i *Dialektyki...* jest oczywiście o wiele większa. Pierwszą można uznać za testament – zarówno samego autora, jak i „klasycznej” szkoły frankfurckiej, której był on chyba najbardziej płodnym myślowo i błyskotliwym pisarsko przedstawicielem. Drugiej przypada w losach Adorna i jego kręgu rola kanonicznego tekstu założycielskiego. Nie tylko to następstwo, lecz i jego odwrócenie w polskich publikacjach wydaje się istotne: na ukazany teraz początek możemy spojrzeć w perspektywie znanego już kresu.

„Fragment – pisał Adorno – jest wniknięciem śmierci w dzieło”. Do *Teorii...* myśl ta stosuje się w sensie brutalnie dosłownym. Razem z wcześniejszą o parę lat, od dawna dostępną polskim czytelnikom *Dialektyką negatywną* i książką