

Alicja Pietras

W STRONĘ ONTOLOGII

Nicolaia Hartmanna  
i Martina Heideggera  
postneokantowskie  
projekty filozofii

UNIVERSITAS

## W STRONĘ ONTOLOGII



Alicja Pietras

W STRONĘ ONTOLOGII

Nicolaia Hartmanna  
i Martina Heideggera  
postneokantowskie  
projekty filozofii

Kraków

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego

© Copyright by Alicja Pietras and Towarzystwo Autorów  
i Wydawców Prac Naukowych UNIVERSITAS, Kraków 2012

ISBN 97883-242-1547-8  
TAiWPN UNIVERSITAS

Opracowanie redakcyjne  
*Wanda Lohman*

Projekt okładki i stron tytułowych  
*Ewa Gray*

[www.universitas.com.pl](http://www.universitas.com.pl)

Z podziękowaniami dla moich nauczycieli:  
*Profesora Wojciecha Świątkiewicza*  
*i Profesora Andrzeja J. Norasa*



# Spis treści

<b>Wstęp</b> .....	9
<b>Rozdział 1: Kantowski projekt filozofii</b> .....	17
1.1. Kantowski projekt odrodzenia metafizyki na tle toczącego się w drugiej połowie XVIII wieku sporu o oczywistość podstaw nauk metafizycznych .....	18
1.2. O dwóch znaczeniach Kantowskiego terminu rzecz sama w sobie .....	27
1.2.1. Wieloznaczność filozofii Kanta .....	27
1.2.2. Dwa pojęcia rzeczy samej w sobie w filozofii po Kancie .....	29
1.2.3. Dwuznaczność terminu rzecz sama w sobie w filozofii Kanta .....	34
1.2.4. Epistemologiczne i ontologiczne konotacje terminu rzecz sama w sobie .....	48
1.3. Kantowskie pojęcie <i>metafizyki</i> .....	54
1.3.1. Problemy z określeniem Kantowskiego pojęcia <i>metafizyki</i> ....	54
1.3.2. Kantowski podział filozofii .....	57
1.3.3. Metafizyka jako <i>epistemologia</i> oraz metafizyka jako <i>ontologia</i> .....	64
1.3.4. Metafizyka krytyczna jako przewyżczenie dogmatyzmu i sceptycyzmu .....	68
<b>Rozdział 2: Nicolaia Hartmanna interpretacja Kantowskiego projektu filozofii</b> .....	73
2.1. Metafizyczne interpretacje filozofii Kanta .....	74
2.2. Szkoła marburska .....	80
2.3. Nicolaia Hartmanna krytyka marburskiej interpretacji filozofii Kanta .....	83
2.4. Pojęcie rzeczy samej w sobie jako podstawa stanowiska krytycznego .....	87
2.5. Kantowska krytyka jako krytyka epistemologiczna .....	94
2.6. Kantowska krytyka jako propedeutyka krytycznej ontologii .....	105



<b>Rozdział 3: Martina Heideggera interpretacja Kantowskiego projektu filozofii</b> .....	111
3.1. Neokantyzm jako punkt wyjścia .....	112
3.2. Kantowska krytyka jako ugruntowanie metafizyki, czyli ontologia .....	117
3.3. Rzecz sama w sobie jako bycie .....	129
3.4. Kantowska krytyka jako kres metafizyki .....	137
3.5. Bycie jako rzecz sama w sobie .....	152
<b>Rozdział 4: Dwa projekty nowej ontologii</b> .....	161
4.1. Hartmannowski i Heideggerowski projekt filozofii w perspektywie problemowej .....	162
4.2. Ontologia .....	165
4.3. Metafizyka .....	177
4.4. Metoda filozofii .....	188
4.5. Filozofia a nauka .....	197
<b>Rozdział 5: Człowiek i świat. Dwie próby ontologicznego ujęcia problemu poznania</b> .....	213
5.1. Poznanie .....	214
5.2. Prawda .....	222
5.3. Człowiek i świat .....	232
5.4. Świat a tajemnica .....	248
<b>Zakończenie</b> .....	253
<b>Bibliografia</b> .....	263
<b>Indeks nazwisk</b> .....	275

## Wstęp

Nawet najbardziej samodzielny i wybitny myśliciel zaczyna filozofować w jakimś miejscu i czasie, a więc w odniesieniu do „czegoś”: do jakichś aktualnych problemów, do aktualnie rozwijanej problematyki filozoficznej, do jakichś popularnych teorii czy prób myślenia o świecie itd. Filozofowanie bowiem, jak każdy rodzaj myślenia, zawsze posiada swój kontekst. Jako istoty zakorzenione w bycie realnym zaczynamy nasze filozofowanie w jakimś punkcie po to, by móc od tego punktu poruszać się dalej. Nasze myślenie, wraz ze swoim rozwojem, coraz częściej zaczyna samo wyznaczać sobie kierunek. Problemy, które podejmujemy, swą istotową zawartością stwarzają kontekst dalszego myślenia, co nie oznacza przecież jeszcze wcale, że także kontekst historyczny nie może w istotny sposób ich modyfikować. Kierunek rozwoju myślenia konkretnego filozofa pozostaje więc wypadkową pewnej nieznaney nam nigdy do końca liczby czynników, dlatego dążąc do uchwycenia zawartości problemowej czyjegoś filozofowania, musimy starać się uchwycić je w możliwie najszerszym kontekście.

Jednocześnie należy mieć świadomość, że każda pojedyncza próba ujęcia czyjejś myśli sama jest zawsze w pewien sposób ograniczona, i ograniczoną być musi. Wyznaczając więc sobie pewien kontekst myślenia, należy starać się także pamiętać o jego granicach. Tym samym pojęcie kontekstu nabiera podwójnego znaczenia: z jednej strony mówimy o posiadaniu szerokiego kontekstu, o stałym rozszerzaniu naszego myślenia o coraz to nowsze konteksty, z drugiej zaś strony, mówiąc o kontekstowości myślenia, zwracamy uwagę na pewien rodzaj jego ograniczenia do tych konkretnych kontekstów (jakkolwiek wiele ich bowiem jest, z pewnością nigdy nie możemy stwierdzić, że wyczerpują one

uniwersum wszelkich możliwych kontekstów danego problemu). Myślenie kontekstowe jest więc myśleniem krytycznym, a więc takim, które „dba o to, by niczego nie pominąć”<sup>1</sup>.

W swojej pracy starałam się pozostać jak najbardziej wierna postulatowi myślenia krytycznego. Projekt ujęcia filozofii Nicolai Hartmanna (1882–1950) i Martina Heideggera (1889–1976) jako filozofii postneokantowskich jest próbą myślenia kontekstowego. Jednocześnie należy podkreślić, że jest on próbą wskazania właśnie na te konteksty ich myśli, które do tej pory często były pomijane. W filozofii Hartmanna oraz w tym samym stopniu w filozofii Heideggera „widzi się” bowiem zazwyczaj pewnego rodzaju kontynuację Husserlowskiego projektu fenomenologii. Tymczasem okazuje się, że ich myślenie pozostaje postneokantowskie co najmniej w tym samym stopniu, w jakim jest fenomenologiczne. Dlatego w mojej pracy filozofia Hartmanna i Heideggera zostają przedstawione po pierwsze w odniesieniu do filozofii Kanta, po drugie w odniesieniu do neokantyzmu, po trzecie zaś także w odniesieniu do siebie nawzajem. Filozofię Hartmanna oraz filozofię Heideggera rzadko stawia się obok siebie. W polskiej literaturze filozoficznej w ogóle brak pracy, której głównym tematem byłaby próba porównania tych dwóch projektów filozofii. Jeśli chodzi natomiast o filozoficzną literaturę niemieckojęzyczną, to udało mi się znaleźć jedną książkę poświęconą porównaniu projektu ontologii Hartmanna z projektem ontologii Heideggera (Josef Stallmach: *Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*. Bonn 1987) oraz jedną pracę dotyczącą metafizycznych interpretacji filozofii Kanta, w której interpretacje Hartmanna i Heideggera stawiane są obok siebie (Christian Baertschi: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*, Zürich 2004). Obok kontekstu historycznego równie ważny dla moich badań pozostaje kontekst problemowy. Interesujące mnie tutaj projekty filozofii starałam się bowiem przedstawić także w perspektywie problemowej. Jednym z najważniejszych zagadnień, wokół któ-

---

<sup>1</sup> J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 37.

rych krążą moje rozważania, jest problem metafizyki oraz nierozzerwalnie z nim związany problem znaczenia Kantowskiego pojęcia *rzecz sama w sobie*. Analiza problemowa przedstawionych projektów filozoficznych nie zatrzymuje się jednak na tych dwóch głównych problemach, lecz sama prowadzi do wskazania na wiele innych problemów, które się z nimi wiążą.

Uwzględnione przeze mnie w tej pracy odniesienia nie wyczerpują oczywiście wszystkich możliwych kontekstów, czego pozostają cały czas świadoma, co więcej, same wydają się na tyle bogate, że z pewnością nigdy nie zostaną wyczerpane, tym bardziej nie może rościć sobie do tego pretensji moja krótka rozprawa. Zadaniem jednak, jakie sobie stawiam, jest przede wszystkim zwrócenie uwagi na istnienie pewnych kontekstów Hartmannowskiego i Heideggerowskiego myślenia, a nie pretensja do ich wyczerpującego ujęcia. Na wstępie pragnę wspomnieć, iż jednym z tych kontekstów, których w swojej pracy świadomie nie podejmuję, jest właśnie odniesienie filozofii Hartmanna i Heideggera do fenomenologii. Kontekst ten jest na tyle szeroki, iż wymaga osobnego opracowywania. Nie podejmuję go jednak przede wszystkim dlatego, iż jak już wspominałam, należy on do najbardziej znanych (najszerzej uświadomionych) kontekstów Hartmannowskiego oraz Heideggerowskiego myślenia.

Tytuł prezentowanej książki brzmi *W stronę ontologii. Nicolai Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*. Pojęcia *postneokantyzm* używam zgodnie ze znaczeniem, jakie nadaje mu Andrzej J. Noras<sup>2</sup>, a więc na określenie filozofii takich myślicieli jak Nicolai Hartmann, Martin Heidegger, Karl Jaspers, Heinz Heimsoeth oraz Richard Höningwald. Postanowiłam użyć tego terminu w tytule swojej rozprawy, gdyż uważam, iż w dość jasny sposób naprowadza on na pewne intuicje związane z podejmowaną przeze mnie problematyką (inne terminy o wiele mniej się do tego nadają, np. termin *pokantow-*

---

<sup>2</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice 2005 oraz A.J. Noras: *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVI, Białystok 2004, s. 79–88.

skie jest terminem o wiele za szerokim i trzeba by do niego dodać jakieś dookreślenie, choćby czasowe). Termin *postneokantowskie* wskazuje na fakt, iż interesujący mnie tutaj myśliciele filozofują po Kancie, ale i po neokantyzmie, co ma istotne znaczenie dla podejmowanej przez nich problematyki. Dokonują oni bowiem swoistej reinterpretacji (w stosunku do interpretacji neokantystów) filozofii Kanta, uważając jednocześnie, że jest to powrót do samego Kanta, próba odzyskania zapoznanej przez neokantystów, a istotnej dla samego Kanta, problematyki *ontologicznej*. Praca dotyczy dwóch postneokantystów – Nicolaia Hartmanna oraz Martina Heideggera. Hartmannowski i Heideggerowski projekt filozofii zostaną przedstawione w ich odniesieniu do Kantowskiego projektu filozofii. Punktem wyjścia jest więc Kantowski projekt filozofii oraz związana z nim wieloznaczność, niezwykle istotna z punktu widzenia wielu różnych sposobów „czytania Kanta”, z jakimi mieliśmy i nadal mamy do czynienia.

Badania, których wynikiem jest poniższa rozprawa, skupiały się wokół trzech głównych celów:

- Pierwszym z nich była próba przedstawienia Hartmannowskiej oraz Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta jako interpretacji ontologicznych na tle innych zaistniałych w historii filozofii interpretacji, zarówno teorio-poznawczych (związanych z neokantyzmem marburskim i badeńskim), jak i metafizycznych.
- Po drugie, starałam się pokazać, że mimo iż obie te interpretacje mają charakter ontologiczny (co wyróżnia je spośród wszystkich innych), to jednak znacznie różnią się one między sobą. Źródeł tych różnic poszukiwałam już w filozofii samego Kanta. Moja praca pozostaje bowiem nierozzerwalnie związana z postawioną przeze mnie na początku badań hipotezą, wedle której dla zrozumienia różnorodności interpretacji myśli Kanta, a więc także różnicy interpretacji Hartmanna i Heideggera, ważna jest dwuznaczność zawarta w Kantowskim pojęciu *rzecz sama w sobie*. Co więcej, starałam się wykazać, że dwuznaczność ta jest istotna dla Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej,

która jednocześnie ma być także filozofią krytyczną. Tymczasem wiele interpretacji filozofii Kanta albo zdaje się jej nie zauważać, albo świadomie dąży do jej zniwelowania, co w efekcie prowadzi do zapoznania części jego intuicji. W swojej pracy spróbuję pokazać, jakie znaczenie ma ta kwestia dla Hartmannowskiej oraz Heideggerowskiej interpretacji projektu Kanta.

- Trzecim celem mojej pracy było przedstawienie proponowanych przez Hartmanna i Heideggera projektów filozofii. Staralam się pokazać, na ile wypływają one z projektu Kantowskiego oraz w jakim stopniu są zależne od dokonywanej przez tych myślicieli interpretacji oraz oceny filozofii Kanta. W tym miejscu należy zaznaczyć, że poczynione przeze mnie rozróżnienie na *interpretację filozofii Kanta* – z jednej strony, oraz *własny projekt filozofii* – z drugiej, zarówno w przypadku Hartmanna, jak i Heideggera, nie jest wcale takie jasne i jednoznaczne, co także mam nadzieję w swojej pracy pokazać. Ma ono jednak na celu stworzenie pewnej teoretycznej perspektywy dla moich analiz oraz wprowadzenie do nich pewnego porządku, w którym to raz będzie mnie interesował bardziej jeden, innym razem znowu bardziej drugi aspekt filozofii Hartmanna bądź Heideggera.

Książka składa się z pięciu rozdziałów. Rozdział pierwszy zaczyna się od krótkiego opisu sytuacji, jaka panowała w filozofii, gdy Kant zaczynał swoją drogę myślową. Dla zrozumienia Kantowskiego projektu nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż w drugiej połowie XVIII wieku, a więc wtedy, gdy Kant rozpoczyna swoją działalność filozoficzną, „najgorętszym” tematem filozoficznych dyskusji jest problem oczywistości nauk metafizycznych. Problematyczność dotychczasowej metafizyki staje się punktem wyjścia Kantowskich rozważań, które w konsekwencji prowadzą go do napisania *Krytyki czystego rozumu* – dzieła, które powszechnie uważane jest za przełomowe dla rozwoju całej zachodniej myśli filozoficznej. Najważniejszym zagadnieniem pierwszego rozdziału pozostaje problem dwuznaczności Kantowskiego pojęcia *rzecz*

*sama w sobie*, który, jak postaram się pokazać, okazuje się kluczowy dla zrozumienia Kantowskiego projektu filozofii. Przejście od okresu przedkrytycznego do okresu krytycznego nie oznacza odrzucenia projektu odbudowy metafizyki, lecz raczej odejście od tradycyjnego rozumienia metafizyki, które teraz Kant określa mianem metafizyki dogmatycznej, w stronę projektu metafizyki krytycznej, a więc takiej, która będzie świadoma swych granic.

Rozdział drugi rozpoczyna się od krótkiego opisu metafizycznych interpretacji filozofii Kanta w ogóle. Interpretacja Hartmannowska oraz Heideggerowska nie są bowiem jedynymi metafizycznymi interpretacjami refleksji królewieckiego myśliciela. Mimo to można je wyróżnić spośród tych wielu innych interpretacji metafizycznych ze względu na ich ontologiczny charakter. Podrozdział *Metafizyczne interpretacje filozofii Kanta* należy więc traktować jako swoiste historyczne wprowadzenie do zawartych w drugim oraz trzecim rozdziale rozważań nad tymi dwoma ontologicznymi interpretacjami myśli Kanta. Po krótkim wprowadzeniu następuje właściwa część rozdziału drugiego, w której w pięciu kolejnych podrozdziałach staram się przedstawić Hartmannowską interpretację filozofii Kanta, której najistotniejszym elementem okazuje się wypuklenie dwuznaczności Kantowskiego pojęcia *rzecz sama w sobie* oraz nierozzerwalnie z nim związane podkreślanie podwójnego epistemologiczno-ontologicznego sensu Kantowskich analiz.

W rozdziale trzecim zajmuję się analizą Heideggerowskiej recepcji myśli Kanta. Staram się pokazać, że Heidegger, w przeciwieństwie do Hartmanna, nie chce zgodzić się na tkwiącą w filozofii Kanta wieloznaczność. Poszukuje on u Kanta przede wszystkim jedności, co paradoksalnie zbliża jego interpretację do interpretacji neokantowskiej, od której programowo pragnął się odciąć. O ile bowiem neokantyści chcieli widzieć w Kancie li tylko teoretyka poznania, o tyle Heidegger widzi w nim jedynie metafizyka (ontologa). Dlatego tak jak neokantyści postulują postawienie badań teoriopoznawczych (jako filozofii pierwszej) przed wszelką ontologią, tak Heidegger chce swoją, projektowaną w nawiązaniu do Kantowskiej *Krytyki*, nową ontologię postawić (jako filozofię pierwszą) przed i ponad wszelką teorią poznania.

Heidegger szuka w Kantowskim pojęciu rzeczy samej w sobie jedności – jedności, która pozwoliłaby przekroczyć różnorodność bytów, a tym samym także rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Nie tylko wskazuje on na konieczność istnienia takiej jedności, lecz postuluje przeniesienie badań filozoficznych na wyższy poziom, na którym jedność ta sama byłaby nam dana.

Dwa ostatnie rozdziały (czwarty i piąty) są wynikiem przeprowadzonej przeze mnie analizy pism Hartmanna oraz Heideggera w kontekście ujawniających się w ich filozofii pewnych odwiecznych problemów filozoficznych. Rozdział czwarty koncentruje się wokół Hartmannowskich oraz Heideggerowskich prób odpowiedzi na takie pytania, jak m.in.: „czym jest filozofia?”, „jaką metodą powinna posługiwać się filozofia?”, „czym jest metafizyka?”, „jaka zachodzi relacja między filozofią a naukami szczegółowymi?”. Rozdział piąty ogniskuje się natomiast wokół pytania o poznającego świat człowieka. Jest on próbą wstępnego, z pewnością wymagającego w przyszłości dalszych bardziej pogłębionych analiz porównania Hartmannowskich oraz Heideggerowskich propozycji odpowiedzi na takie pytania, jak: „co to jest poznanie?”, „czym jest prawda?”, „jak jest możliwe poznanie?”, „kim jest człowiek?”, „czym jest świat, w którym żyje i który poznaje człowiek?” itp.

Na koniec chciałam jeszcze wspomnieć, iż w momencie, gdy moje badania dobiegały końca, wydane zostało polskie tłumaczenie jednego z najważniejszych dzieł Nicolai Hartmanna *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, które w polskim tłumaczeniu nosi tytuł *Zarys metafizyki poznania*<sup>3</sup>. Większa część mojej pracy była już jednak gotowa, dlatego konsekwentnie (do samego końca pracy), gdy cytuję to dzieło, powołuję się na jego niemiecki oryginał, podając jedynie w przypisie odpowiednie strony polskiego przekładu.

---

<sup>3</sup> N. Hartmann: *Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007. Dalej cytowane jako ZMP.





ROZDZIAŁ 1

KANTOWSKI PROJEKT FILOZOFII

## 1.1. Kantowski projekt odrodzenia metafizyki na tle toczącego się w drugiej połowie XVIII wieku sporu o oczywistość podstaw nauk metafizycznych

Aby uchwycić zawartość problemową Kantowskiego myślenia, trzeba mieć na względzie historyczny kontekst „początków” jego myślenia. Kant zaczyna swoją filozoficzną drogę w połowie XVIII wieku. W filozofii niemieckiej jest to okres, w którym „tematem dyżurnym niemalże wszystkich dyskusji”<sup>1</sup> staje się kryzys nauk metafizycznych. Radosław Kuliniak, charakteryzując specyfikę tamtego okresu, pisze: „Badania nad oczywistością, metodą i pewnością podstaw metafizyki zdominowały w drugiej połowie osiemnastego wieku zarówno spotkania salonowe, jak i dysputy akademickie”<sup>2</sup>. Nic więc dziwnego, że także młody Kant jest zainteresowany problemem podstaw metafizyki. Zafascynowany sukcesami Newtonowskiej metody w naukach przyrodniczych, widząc jednocześnie problematyczność podstaw dotychczasowej metafizyki, próbuje zastosować Newtonowskie zasady do metafizyki. W tym duchu utrzymana zostaje jego *Allgemeine Naturgeschichte*<sup>3</sup> (1755), w której próbuje on przedstawić własny projekt kosmogoniczny, stosując Newtonowską zasadę jedności i stałości praw natury do wyjaśnienia procesu ukształtowania się wszechświata od momentu jego powstania do postaci, jaką ma obecnie.

<sup>1</sup> R. Kuliniak: *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*, Wrocław 2003, s. 17.

<sup>2</sup> Tamże, s. 19.

<sup>3</sup> I. Kant: *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, w: Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken, Band I: Vorkritische Schriften 1747–1777, s. 215–368 ([korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html](http://korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html)). Dalej cytowane jako AA.

Próbe tę uważa za nic innego jak konsekwentne doprowadzenie do końca Newtonowskiej metodologii, czego nie odważył się zrobić sam Newton.

Już pierwsze prace Kanta, wśród których oprócz sławnej *Allgemeine Naturgeschichte* (1755) wymienić trzeba także *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*<sup>4</sup> (1755), skupiają się więc wokół problemu nowego ugruntowania metafizyki, nawet jeśli są to na razie próby nie zawsze do końca udane. Jednocześnie należy mieć na względzie, co wydaje się oczywiste, że próby te pozostają w ścisłym związku z dotychczas funkcjonującą w Niemczech metafizyką – powszechnie określaną mianem metafizyki leibnizańsko-wolffiańskiej. Pozostawiając zagadnienie problematyczności tej nazwy, związane z traktowaniem filozofii Wolffa jako kontynuacji ustaleń Leibniza, skupmy się jednak na stosunku Kanta do owej „tradycyjnej” metafizyki. Dla młodego Kanta, który nie podejmuje jeszcze wprawdzie systematycznej i metodologicznie w pełni świadomej próby położenia nowych podstaw pod metafizykę, lecz raczej zмага się na razie z pewnymi cząstkowymi zagadnieniami z obszaru tej problematyki, właśnie filozofia Wolffa jest punktem odniesienia. Okazuje się bowiem, że w obliczu pojawiających się, głównie na polu filozofii przyrody, nowych tendencji często jest ona nieadekwatna. Dlatego Kant niejednokrotnie „podaje w wątpliwość zasadność wolffiańskich ustaleń”<sup>5</sup>, proponując „w ich miejsce zmiany o charakterze ewolucyjnym, które traktują newtonowską jedność metody i stałość praw przyrody jako przesłankę dla przyjęcia nowych zasad przyszłej metafizyki”<sup>6</sup>.

Na Kantowski stosunek do dotychczasowej metafizyki, poza filozofią przyrody Newtona, wpływ miały także krytyczne – w stosunku do filozofii Wolffa – ustalenia Christiana Augusta Crusiusa<sup>7</sup>. Crusius zgłasza dość poważne zastrzeżenia co do wolffiańskiej za-

---

<sup>4</sup> I. Kant: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, w: AA. Band I: *Vorkritische Schriften 1747–1777*, s. 385–416.

<sup>5</sup> R. Kuliniak: *Spór...*, s. 18–19.

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 106.

sady racji (*Satzes vom Grunde*). Przede wszystkim, odwołując się do Leibniza, dokonuje rozróżnienia pomiędzy racją bytu (*Seinsgrund*) a racją poznania (*Erkenntnisgrund*) i zarzuca Wolffowi, słusznie czy nie<sup>8</sup>, pominięcie tego rozróżnienia. Max Wundt, analizując pierwszy okres rozwoju Kantowskiego myślenia, pisze, iż określenie zasady racji jako głównej zasady wszelkiego metafizycznego poznania zostało poważnie podważone przez Crusiusa, co w konsekwencji zachwiało podstawami metafizyki<sup>9</sup>. Podobne znaczenie w kontekście kształtowania się myśli Kantowskiej nadaje rozważaniom Crusiusa Radosław Kuliniak, pisząc: „Projekt Crusiusa uświadomił Kantowi, że tworzenie tego typu uporządkowań [chodzi o uporządkowanie zasad poznania – A.P.] prowadzi do niepewności zasad odpowiedzialnych za treść poznania. W metafizyce jest potrzebne nowe uporządkowanie jej podstaw według zasad naczelných, dzięki którym możemy wskazać jej stopień pewności”<sup>10</sup>. W odniesieniu do filozofii Crusiusa podstawy dotychczasowej metafizyki jawią się więc Kantowi jako niepewne i wymagające ponownego sprawdzenia. „Właśnie temu sprawdzeniu [podstaw metafizyki – A.P.] [...] służy całe dzieło życia Kanta”<sup>11</sup>. Rozprawa *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, w której Kant staje właśnie po stronie Crusiusa, jest jedynie pierwszą próbą przeprowadzenia takiego badania<sup>12</sup>.

Kolejne prace Kanta z okresu przedkrytycznego odzwierciedlają to jego zmaganie się z metafizyką. Celem jest próba wypracowania w miarę trwałych podstaw, na których metafizyka mogłaby się rozwijać dalej. W *Jedyniej możliwej podstawie dowodu na istnienie Boga* zastanawia się on nad znaczeniem pojęcia bytu (*Sein*), twierdząc, że częstym błędem dotychczasowej metafizyki

<sup>8</sup> Por. H. Pichler: *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910, s. 10–19.

<sup>9</sup> Zob. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924, s. 122.

<sup>10</sup> R. Kuliniak: *Spór...*, s. 131–132.

<sup>11</sup> „Dieser Prüfung dient, wenn man so will, das gesamte Lebenswerk Kants”. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker...*, s. 122.

<sup>12</sup> Tamże.

było traktowanie bytu jako najbardziej ogólnego określenia rzeczy. Dla Kanta natomiast byt nie oznacza kolejnego z określeń rzeczy, lecz jej pozycję absolutną<sup>13</sup>. Kolejnym ważnym pismem, o którym należy wspomnieć, są *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, w którym Kant wskazuje na konieczność dokonania swoistego rozdzielenia tego, co powinno należeć do zakresu badań metafizyki, od tego, co jako pozostające poza obszarem wszelkiego możliwego doświadczenia, musi zostać raz na zawsze wykluczone z zagadnień metafizyki. Coraz wyraźniej krystalizuje się tutaj w Kantowskim myśleniu zamiar przeprowadzenia krytyki czystego rozumu w celu stworzenia metafizyki jako nauki. Wreszcie Kant pisze swoją rozprawę profesorską *De mundi*<sup>14</sup>, która, głównie ze względu na obecność w niej teorii czasu i przestrzeni jako form czystej naoczności, przez niektórych jest już zaliczana do okresu krytycznego<sup>15</sup>. O jej znaczeniu dla zrozumienia projektu Kantowskiego będę jeszcze szerzej pisać. Co jednak w tym miejscu istotne: okazuje się, że Kantowski projekt reformy metafizyki krok po kroku ewoluował<sup>16</sup>, zanim przybrał kształt, jaki odnajdujemy w *Krytyce*. Te zmagania Kanta z metafizyką coraz częściej prowadzą do odrzucania rozwiązań Wolffa na rzecz rozwiązań nowych, których Kant poszukuje nie tylko u Newtona i Crusiusa, lecz także u Leibniza, Johna Locke'a, Dawida Hume'a oraz, szczególnie w okresie bezpośrednio poprzedzającym powstanie *Krytyki czystego rozumu*, u Johanna Heinricha Lamberta; Kant nawiązuje z nim bezpośrednią współpracę przy projekcie reformy metafizyki (w latach 1765–1770), bez której Kantowska *Krytyka czystego rozumu* z pewnością nie

---

<sup>13</sup> Por. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker...*, s. 130 oraz R. Kuliniak: *Spór...*, s. 12.

<sup>14</sup> I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2004. Tytuł oryginału: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Dalej przywoływane skrótkowo jako *De mundi*.

<sup>15</sup> Zob. F. Paulsen: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid, Warszawa 1902.

<sup>16</sup> Wydanie *Krytyki czystego rozumu* wcale nie kończy tego procesu ewolucji. Por. M. Wundt: *Kant als Metaphysiker...*, s. 92–92.

miałaby obecnie znanego kształtu. Zdaniem Radosława Kuliniaka wszystkie rozprawy Kanta po 1764 roku pisane są w kontekście jego dyskusji z Lambertem i Herzem<sup>17</sup>. 13 listopada 1765 roku Lambert pisze do Kanta list, w którym zaprasza go do współpracy przy badaniach nad reformą metafizyki<sup>18</sup>, przesyłając mu równocześnie swój *Neues Organon* oraz *Anlage zur Architectonic*. Od tej pory filozofia Lamberta będzie miała wpływ na Kantowskie myślenie. Nie miejsce tutaj na dokładną analizę tego problemu<sup>19</sup>, warto jednak przytoczyć kilka zdań z listów Lamberta do Kanta, by przybliżyć choć odrobinę wagę tego zagadnienia. Lambert pisze do Kanta: „Wydaje mi się, że niepoznanym głównym błędem filozofii pozostawało zawsze, iż chciała wymuszać rzecz, i zamiast pozostawiać coś nierozstrzygniętym, sama siebie karmiła hipotezami, przez co jednak faktycznie opóźniła odkrycie prawdy”<sup>20</sup>. Oraz: „Od samej tylko formy nie można dojść do żadnej materii, jeśli się nie oglądamy na pierwszą możliwą do pomyślenia materię lub na obiektywną materię (materiał) poznania, możemy jedynie utknąć w idealnej i czystej terminologii”<sup>21</sup>. A także: „Metoda, którą Pan, mój Panie, w swoich pismach wskazuje, jest bez

---

<sup>17</sup> Więcej na ten temat zob. R. Kuliniak: *Wpływ ustaleń systemowych Johanna Heinricha Lamberta na ewolucję projektów metafizycznych Immanuela Kanta w latach 1765–1781*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2004, nr 4 (52), s. 97–110.

<sup>18</sup> Zob. *Von Johann Heinrich Lambert 13. November 1765*, w: AA. Band X, s. 51.

<sup>19</sup> Zagadnieniem wpływu filozofii Lamberta na filozofię Kanta zajmuje się R. Kuliniak. Zob. R. Kuliniak: *Wpływ ustaleń systemowych...*, s. 97–110 oraz R. Kuliniak: *Spór...*, s. 185–187.

<sup>20</sup> „Mir kömmt vor, es seye immer ein unerkannter Hauptfehler der Philosophen gewesen, daß sie die Sache erzwingen wollten, und anstatt etwas unerörtert zu lassen, sich selbst mit Hypothesen abspeseten, in der That aber dadurch die Entdeckung des Wahren verspähthigen”. *Von Johann Heinrich Lambert 3. Februar 1766*, w: AA. Band X, s. 63.

<sup>21</sup> „Von der Form allein kommt man zu keiner Materie, und man bleibt im idealen, und in bloßen Terminologie stecken, wenn man sich nicht um das erste und für sich Gedenkbare der Materie oder des obiectiven Stoffes der Erkenntnis umsieht”. *Johann Heinrich Lambert 13. November 1765*, w: *Akademieausgabe...*, Band X, s. 52.

wątpienia tą właściwą, której można używać pewnie i z dobrym efektem”<sup>22</sup>.

Pisząc o historyczno-filozoficznym kontekście Kantowskiego projektu reformy metafizyki, nie można pominąć konkursów Królewskiej Akademii Berlińskiej. Dyskusje dotyczące problemów metafizyki na gruncie Akademii Berlińskiej zainicjował już w 1745 roku Pierre Louis Moreau Mauperius, „zwolennik Newtona i przeciwnik Wolffa”<sup>23</sup>. Od tego momentu Królewska Akademia Berlińska regularnie rozpisywałą konkursy dotyczące problemu nauk metafizycznych. Sam Kant dwa razy przystąpił do konkursu (w 1763 oraz w 1791 roku). Pytanie konkursowe, które postawiła przed uczestnikami konkursu Akademia w 1761 roku<sup>24</sup>, brzmiało: „Czy prawdy metafizyczne w ogólności, a szczególnie pierwsze zasady teologii naturalnej i moralności, są zdolne do takiej samej oczywistości co prawdy matematyczne, a jeżeli nie są do tego zdolne, to na czym polega natura ich pewności, jaki stopień oczywistości mogą osiągnąć i czy wystarcza on do [zyskania] przekonania”<sup>25</sup>. Na tak zadane pytanie odpowiada Kant pracą zatytułowaną *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*<sup>26</sup>, która wpisuje się w prowadzone przez niego od wielu lat badania nad ugruntowaniem metafizyki. Pytanie o oczywistość zasad naczelných teologii naturalnej oraz filozofii moralnej – a więc dwóch spośród trzech tradycyjnie wyróżnianych dyscyplin wchodzących w skład metafizyki szczegółowej – zostaje tutaj przez Kanta przedstawione w odniesieniu do

---

<sup>22</sup> „Die Methode, die Sie, Mein Herr, in ihrem Schreiben anzeigen ist ohne alle Wiederrede die einige, die man sicher und mit gutem Fortgan-ge gebrauchen kann”. *Von Johann Heinrich Lambert 3. Februar 1766*, w: AA. Band X, s. 63.

<sup>23</sup> R. Kuliniak: *Spór...*, s. 20.

<sup>24</sup> Konkurs rozpisano w 1761 roku, jako termin jego rozstrzygnięcia ustalając rok 1763. Rozstrzygnięcie nastąpiło 26 marca 1763 roku. Zob. tamże, s. 23–25.

<sup>25</sup> Zob. tamże, s. 24.

<sup>26</sup> I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. Rak, w: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999.



Wolffiańskiego projektu matematyzacji metafizyki<sup>27</sup>. Kant wyraźnie sprzeciwia się przenoszeniu metod właściwych dla poznania matematycznego na grunt metafizyki. Wskazuje on na specyfikę poznania metafizycznego, któremu przypisuje zadanie analizy, a nie (jak w matematyce) konstrukcji pojęć. „Zadaniem filozofii jest rozbiór, precyzowanie, i określanie pojęć, które są dane jako niejasne. Zadaniem matematyki natomiast jest łączenie i porównywanie pojęć dotyczących wielkości, które są jasne i pewne, aby zobaczyć, co z tego może być wywnioskowane”<sup>28</sup>. Badanie filozoficzne okazuje się więc badaniem bardziej fundamentalnym od badania matematycznego. To, co jest ustalone i jasne dla matematyki – co stanowi jej zasadę wyjściową, znajduje się w polu badawczym metafizyki, będąc dla niej tym, co problematyczne. „Wiąże się to z przyznaniem pierwszeństwa ustaleniom metafizycznym nad matematycznymi”<sup>29</sup>. Metafizyka bowiem „nie jest niczym innym, niż filozofią dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania”<sup>30</sup>, i dlatego jest ona „najtrudniejszą ze wszystkich dziedzin wiedzy ludzkiej”<sup>31</sup>. O ile więc w matematyce chodzi o to, by przedstawić najpierw jasne definicje podstawowych pojęć i na ich podstawie rozwijać nasze poznanie za pomocą syntezy, o tyle w filozofii nie należy zaczynać od definicji, gdyż cel tej nauki jest inny. Metafizyka musi więc posiadać odrębną od matematycznej metodę. Właśnie wypracowanie metody właściwej metafizyce stanowi cel wysiłków Kanta. W rozprawie konkursowej Kant przedstawia jedynie parę reguł, którymi należy się, jego zdaniem, kierować w filozofii. Znowu odwołuje się do Newtona, pisząc, że „prawdziwa metoda metafizyki jest zasadniczo tożsama z tą metodą, którą Newton wprowadził do przyrodoznawstwa [...]”<sup>32</sup>. Odnosi się także do stale stawianego ówczesnie pytania o zakres stosowalności w metafizyce metod analizy i syntezy, stwierdzając: „Jeszcze wiele czasu upłynie, zanim w filozofii będzie się postępo-

<sup>27</sup> Por. R. Kuliniak: *Spór...*, s. 103–104.

<sup>28</sup> I. Kant: *Rozprawa o wyraźności...*, s. 58.

<sup>29</sup> R. Kuliniak: *Spór...*, s. 106–107.

<sup>30</sup> I. Kant: *Rozprawa o wyraźności...*, s. 63.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 66.

wać na drodze syntetycznej. Tylko wtedy, kiedy analiza dopomoże nam [w osiągnięciu] wyraźnie i dokładnie rozumianych pojęć, synteza może podporządkować, tak jak to jest w matematyce, wyniki złożone najprostszemu wynikowi poznawczemu”<sup>33</sup>. Na pytanie o pewność prawd metafizyki szczegółowej (a dokładnie teologii naturalnej i filozofii moralnej) odpowiada natomiast, iż pewność filozoficzna posiada zupełnie inny charakter niż pewność matematyczna, ze względu na odmienność jej przedmiotu i metody. Większość błędów w filozofii bierze się stąd, że „podejmujemy się wydawać sądy, choć nie wiemy jeszcze wszystkiego, co jest do tego wymagane”<sup>34</sup>. Aby więc ich unikać, należy wystrzegać się przedwczesnego tworzenia definicji, które potem traktuje się jako podstawy do dalszego wnioskowania. Zagadnienie pewności podstaw metafizyki odsyła więc znowu do pytania o właściwą metodę. Praca Kanta zajęła drugie miejsce w konkursie. Pierwszą nagrodę akademicy przyznali Mendelssohnowi za rozprawę zatytułowaną *Abhandlung über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*<sup>35</sup> (*Rozprawa o oczywistości w naukach metafizycznych*).

Kant startuje do konkursu Królewskiej Akademii Berlińskiej po raz drugi w roku 1791, odpowiadając na pytanie: *Jakie rzeczywiste postępy uczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa?*<sup>36</sup>. Tym razem Kant zajmuje swoją rozprawą pierwsze miejsce. Praca ta jest szczególnie ważna w kontekście pytania o cel Kantowskiej filozofii, ponieważ pochodzi ona z okresu, w którym Kant filozofuje już w odniesieniu do *Krytyki czystego rozumu*, która prezentuje swoisty filozoficzny „przewrót kopernikański”, jakiego dokonał Kant. Okazuje się więc, że Kantowski „przewrót”, abstrahując już teraz nawet od kwestii, czy

<sup>33</sup> Tamże, s. 71.

<sup>34</sup> Tamże, s. 73.

<sup>35</sup> Zob. R. Kuliniak: *Spór...*, s. 65–101.

<sup>36</sup> I. Kant: *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, w: tenże: *Werkausgabe*. Hrsg. Von W. Weischedel. Frankfurt am Main 1991, 6 Bd., s. 586–676. W polskim tłumaczeniu tekst ten ukazał się jako: I. Kant: *O postępiech metafizyki*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2007.

należy go traktować jako rewolucję, czy raczej jako konsekwencję pewnego ewolucyjnego rozwoju myślenia<sup>37</sup>, z pewnością nie oznacza zerwania z projektem reformy metafizyki na rzecz jedynie rozważań teoriopoznawczych. Jeżeli Kant w *Krytyce* zajmuje się problemem poznania, to dlatego iż jego dotychczasowe próby reformy metafizyki przywiodły go do rozważań na temat naszego sposobu poznawania. Okazało się, iż żeby móc na nowo ugruntować metafizykę, trzeba najpierw dokonać krytyki czystego rozumu. Rozprawa *Jakie rzeczywiste postępy uczyniła metafizyka w Niemczech od czasów Leibniza i Wolffa?* jednoznacznie wskazuje, że krytyka poznania nie jest dla Kanta celem samym w sobie, lecz raczej środkiem koniecznym do tego, by móc zbliżyć się do właściwego celu, którym pozostaje rozwój metafizyki. Píše on: „Filozofia transcendentálna, tj. nauka o moŹliwoŹci wszelkiego poznania *a priori* w ogóle, która jest krytyką czystego rozumu, przez którą zostaną w sposób kompletny wyłózone elementy, ma za swój cel ugruntowanie metafizyki [...]”<sup>38</sup>. Kant wyróŹnia w procesie rozwoju metafizyki trzy stadia: stadium dogmatyczne, stadium sceptyczne oraz stadium krytyczne, krytykę czystego rozumu jako kolejny etap rozwoju zaliczając tym samym do metafizyki i jej pochodó przez dzieje.

Z tej perspektywy *Krytyka czystego rozumu* okazuje się jedynie kolejnym krokiem Kanta w jego dąŹeniu do półoŹenia trwałych podstaw pod metafizykę. Jak písze J. Ebbinghaus: „Faktycznym celem tego dzieła było znalezienie warunku, pod którym pójęcia stosowane w tradycyjnej metafizyce będą mogły się odnosić do rzeczywistoŹci”<sup>39</sup>. Staje się więc jasne, Źe „idea, treŹć [Kantow-

<sup>37</sup> Na temat znaczenia „rewolucji” Kanta bardzo ciekawie písze J. Garewicz. Zob. J. Garewicz: *Inaczej o rewolucji kopernikańskiej w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2 (219).

<sup>38</sup> „Die Transzendentalphilosophie, d.i. die Lehre von der Möglichkeit aller Erkenntnis a priori überhaupt, welche die Kritik der reinen Vernunft ist, von der itzt die Elemente vollständig dargelegt werden, hat zu ihrem Zweck die Gründung einer Metaphysik [...]”. I. Kant: *Welches sind...*, s. 604–605. Por. I. Kant: *O postępacach...*, s. 33.

<sup>39</sup> „Dies in der Tat war die Absicht des Werkes, die Bedingung zu finden, unter der die Begriffe, deren sich die traditionelle Metaphysik bediente, auf etwas Wirkliches bezogen sein könnten”. J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*, „Studium generale” 1954, Heft 9, s. 513.

skiej filozofii – A.P.] jest w przedkrytycznym i krytycznym okresie taka sama<sup>40</sup>.

Nie jest więc tak, co starałam się pokazać, iż nagle nie wiadomo skąd pojawia się Kant, który ogłasza światu, że trzeba dokonać reformy metafizyki, gdyż cała dotychczasowa metafizyka była zwykłym tylko „kręceniem się po omacku”<sup>41</sup>. Kantowska *Krytyka czystego rozumu* jest efektem długoletniej pracy Kanta nad problemem, który był powszechnie znany i rozważany w filozofii w Niemczech bodaj już od początku lat 40. XVIII wieku, kiedy to, jak pisze Max Wundt, zaczynają się pojawiać różne nowe prądy, które niezależnie od siebie, lecz w podobnym duchu, zaczynają kwestionować dominujący do tej pory „wolffiański” obraz świata<sup>42</sup>.

## 1.2. O dwóch znaczeniach Kantowskiego terminu *rzecz sama w sobie*<sup>43</sup>

### 1.2.1 Wieloznaczność filozofii Kanta

W kontekście tego wszystkiego, o czym powiedzieliśmy do tej pory, cel filozofii Kantowskiej wydaje się dość jasno określony. Zadaniem, jakie stawiał przed sobą sam Kant, było położenie nowych, trwałych podstaw pod metafizykę, po to by uczynić z niej prawdziwą naukę. Pomimo tego, jeśli chodzi o ocenę sensu Kantowskich badań dokonywaną przez interpretatorów jego filozofii pomiędzy XVIII a XX stuleciem, trudno mówić o istnieniu zgodności. Stare spory o to, czy filozofię Kanta należy zaliczyć do kręgu

<sup>40</sup> „Die Idee, der Gehalt ist in vorkritischen und kritischen Zeit derselbe”. M. Wundt: *Kant als metaphysiker...*, s. 92.

<sup>41</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 73.

<sup>42</sup> M. Wundt: *Kant als...*, s. 94.

<sup>43</sup> Część tego podrozdziału ukazała się drukiem. Zob. A. Pietras: *O dwóch pojęciach rzeczy samej w sobie*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych”, XIX, Białystok 2007, s. 57–76.

zagadnień epistemologicznych, czy raczej są to badania z gruntu ontologiczne, czy należy myśl Kanta interpretować idealistycznie czy realistycznie, także dzisiaj pozostają nierozstrzygnięte. Zamiast zajmować stanowisko w owych sporach, należałoby raczej przyjrzeć się im dokładniej i spróbować poszukać przyczyn leżących u ich podstaw. Należy więc zapytać o źródło tej wielości interpretacji myśli Kantowskiej, z jaką mieliśmy i nadal mamy do czynienia. Wydaje się bowiem, że nie jest ona jedynie efektem fantazji poszczególnych interpretatorów, lecz raczej tkwi głęboko u podstaw myślenia Kantowskiego.

Filozofia Kanta pozostaje otwarta na różnego rodzaju interpretacje właśnie dlatego, iż w swej istocie nie jest jednoznaczna. Posługując się terminologią Nicolai Hartmanna, trzeba by powiedzieć, że Kant jest bardziej filozofem problemowym niż systemowym. Oczywiście przyświeca mu także idea stworzenia spójnego i trwałego systemu, o czym niejednokrotnie sam mówi, jednak traktuje ją jako ideę regulatywną. Nie odrzuca on żadnych problemów tylko dlatego, że próba rozwiązania ich prowadzi do rozstrzygnięć, które wydają się niezgodne z innymi wcześniej otrzymanymi rozwiązaniami. Istotę tego, o czym mowa, najlepiej obrazuje analiza jednego z najbardziej kontrowersyjnych pojęć Kantowskich – pojęcia *rzecz sama w sobie*<sup>44</sup>. Jak pisze Hartmann: „w dziewiętnastowiecznej teorii poznania nie było bardziej namiętnego sporu niż spór o »rzecz samą w sobie«”<sup>45</sup>. Przyjrzyjmy się więc bliżej temu pojęciu i związanej z nim wieloznaczności.

---

<sup>44</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 26–27, 46–55.

<sup>45</sup> „Um keinen Punkt ist in der Erkenntnistheorie des 19. Jahrhunderts so leidenschaftlicher Streit gewesen wie um das »Ding an sich«”. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 227 (ZMP, s. 252).

### 1.2.2. Dwa pojęcia rzeczy samej w sobie w filozofii po Kancie

Hegel w *Encyklopedii nauk filozoficznych* pisze: „Rzecz sama w sobie [...] oznacza przedmiot, o ile *abstrahuje się* od wszystkiego, czym on jest dla świadomości, od wszystkich jego określeń czuciowych, jak też od wszystkich dotyczących go określonych myśli”<sup>46</sup>. Wydaje się, że takie rozumienie wprowadzonego do filozofii przez Kanta terminu *rzeczy samej w sobie* jest dość powszechne. Jednak nie jest to jedyne jego rozumienie. Obok niego można wyróżnić jeszcze drugie, równie rozpowszechnione pojmowanie *rzeczy samej w sobie*. Co więcej, wydaje się, że te dwa różne pojęcia, ukryte pod terminem *rzecz sama w sobie*, są ze sobą niekiedy mieszane, jeśli nie przez jednego myśliciela, to przynajmniej w dyskusjach prowadzonych między kilkoma myślicielami. Prowadzi to oczywiście do nieporozumień i ciągnących się w nieskończoność dysput, które tworzą, by posłużyć się słowami samego Kanta, „pocieszne widowisko, iż – jak mówili starożytni – jeden kozła doi, a drugi podstawia sito”<sup>47</sup>. Aby uniknąć tego rodzaju praktyk, które może i są przyjemne, a już na pewno zajmujące, ale przecież nie o to chyba chodzi w filozofii, warto więc może w końcu powiedzieć na głos, że w filozofii po Kancie pojawiły się przynajmniej dwa różne sposoby rozumienia terminu *rzecz sama w sobie*. Każdy z nich prowadzi do zupełnie innej interpretacji filozofii samego Kanta, a tym samym może też być podstawą różnego ustosunkowania się wobec niej (odrzuć jej lub przyjęcia), ale także powoduje, że różni myśliciele – idący jej śladem – idą jednak różnymi drogami.

Pierwszy ze sposobów rozumienia tego terminu jest mniej lub bardziej zgodny z przytoczoną powyżej definicją zaproponowaną przez Hegla. Rzecz sama w sobie, jak miałyby wskazywać na to sama nazwa, byłaby rzeczą, o ile nie jest ona nam dana, o ile jest ona właśnie „sama w sobie”, a nie „dla nas”. Idąc tropem tej intui-

<sup>46</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 102.

<sup>47</sup> I. Kant: *Krytyka czystego...*, s. 102.

cji, gdyby chciał określić rzecz samą w sobie w jej treści, trzeba by zgodzić się z Heglem, że jest nią to z rzeczy, co pozostanie, gdy odrzucimy wszystko to, czym jest ona „dla nas”, a więc gdy odrzucimy wszystkie jej zmysłowe i intelektualne określenia. Wtedy jednak okazuje się, że rzecz sama w sobie to „całkowity abstrakt, zupełna pustka, coś określonego już tylko jako *tamta strona*; to, co negatywne w stosunku do wyobrażenia, czucia, określonego myślenia itd.”<sup>48</sup>. Tak pojęta *rzecz sama w sobie* staje się tożsama z innym Kantowskim terminem, a mianowicie z *przedmiotem transcendentalem X*. Wydaje się jednak, że zawarte w Kantowskim pojęciu *rzeczy samej w sobie* intuicje nie wyczerpują się w tym jej rozumieniu. Jest to niewątpliwie jeden z tropów, na które filozofia Kanta naprowadza, tropów, którymi podąża przecież już sam Kant, analizując znaczenie pojęcia *przedmiotu transcendentalego X* jako pewnej całkowicie abstrakcyjnej (beztreściowej) jedności zakładanej przez intelekt po stronie przedmiotu. Co więcej, Kant twierdzi, że założenie to jest konieczne, abyśmy w ogóle mogli poznawać. Jednak sprowadzanie Kantowskiego pojęcia *rzeczy samej w sobie* do przedmiotu transcendentalego X wiąże się z zapoznaniem dość sporej części Kantowskich intuicji. Kantowskie pojęcie *rzeczy samej w sobie* nie jest bowiem tak jednoznaczne, jak chcieliby niektórzy jego interpretatorzy. Najbardziej paradoksalne wydaje się jednak to, że to właśnie ci, którzy uważają się za „obrońców” filozofii Kanta, pragną za wszelką cenę wykazać precyzyjność i jednoznaczność tego Kantowskiego terminu. Dzieje się tak, dlatego że przyjmują oni założenie, iż wartościowa filozofia musi układać się w miarę spójny system, a więc nie może być w niej mowy o tego typu wieloznaczności terminów<sup>49</sup>. Sytuacja ta wyraźnie prowadzi do zakwestionowania tego rodzaju założenia. W tym miejscu ujawnia się z całą swoją doniosłością wartość Hartmannowskiego programu filozofii problemowej<sup>50</sup>. Okazuje się bo-

<sup>48</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, s. 102.

<sup>49</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 27.

<sup>50</sup> Zob. N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże: *Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja*. Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.

wiem, iż dopiero odrzuciwszy definicję filozofii jako systemu, możemy oddać się prawdziwym filozoficznym problemom. Dopiero w momencie, gdy przestaniemy za wszelką cenę szukać w filozofii Kanta spójnego systemu, a skupimy się na ponownym rozpoznaniu problemów, na które natrafił on w toku swej filozoficznej pracy, odkrywa się przed nami jasno i wyraźnie dwuznaczność terminu *rzecz sama w sobie*.

Obok pierwszej, skrótowo już przedstawionej interpretacji rzeczy samej w sobie, do której przedstawiciele obok Hegla należą także, a może przede wszystkim, przedstawiciele neokantowskiej szkoły marburskiej, istnieje także druga, reprezentowana dość wyraźnie przez Ericha Adickesa, Friedricha Paulsena, a później także przez Nicolaia Hartmanna. Dla tych myślicieli, ale przecież nie tylko dla nich, rzecz sama w sobie to po prostu byt. Byt jest tym, co jest „samo w sobie”, jest bowiem tym, co jest niezależnie od poznającej go świadomości. Przy tej interpretacji określenie „sama w sobie” nie jest tożsame z określeniem „nie dla nas”. To, że coś posiada byt niezależny od świadomości, nie znaczy przecież jeszcze, że musi być dla nas niepoznawalne, że nie może nam się jakoś przejawiać. Kant nie bez przyczyny wyraźnie podkreślał związek między zjawiskiem (*Erscheinung*) a rzeczą samą w sobie (*Ding an sich*). Dlatego właśnie Adickes pisze, że zjawisko i rzecz sama w sobie to „za każdym razem jest tylko jedno coś, które z jednej strony jest nam dane doświadczalnie, lecz tylko jako zjawisko w naszych formach oglądu i pojmowania, z drugiej strony wszakże ma też całkowicie niezależny od tego byt sam w sobie i dla siebie, jako taki dla nas wprawdzie w żaden sposób niepoznawalny, być może jednak poznawalny dla jakiegoś inaczej ukształtowanego, intuicyjnego intelektu”<sup>51</sup>. Główna różnica między takim pojmowaniem rzeczy samej w sobie a poprzednim sprowadza się do tego, że zgodnie z tym jej rozumieniem rzecz

<sup>51</sup> „[...] es ist jedesmal nur ein Etwas, das einerseits uns erfahrungsmäßig gegeben ist, aber nur als Erscheinung in unseren Anschauungs- und Auffassungsformen, andererseits aber auch ganz unabhängig davon ein Dasein an und für sich hat, als solches zwar für uns in keiner Weise erkennbar, wohl aber vielleicht für einen anders gearteten, intuitiven Verstand”. E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, s. 20.



sama w sobie może zawierać w sobie także i to, czym jest ona „dla nas”, czym jest ona dla świadomości jako jeden z konstytuujących ją elementów. Byłoby tak przynajmniej wtedy, gdyby przyznać, że przedmiot poznania nie jest po prostu wytworem świadomości, że mimo iż w pewnej swej części jest on zależny od konstytucji samej świadomości, to jednak nie jest przez nią całkowicie stwarzany, że pozostaje on w jakimś związku z czymś poza świadomością. I faktycznie wydaje się, że sam Kant nie twierdził przecież, iż zjawisko jest w całości wytworem świadomości, ale że po części pochodzi ono także spoza świadomości, a więc pozostaje w jakimś związku z bytem. Dopiero odrzucenie tego związku pomiędzy przedmiotem poznania a niezależnym od poznania bytem (neokantyzm marburski) albo twierdzenie, że byt jest właśnie niczym innym jak wytworem świadomości (idealizm niemiecki<sup>52</sup>), prowadzi do zapoznania tego znaczenia Kantowskiego terminu *rzecz sama w sobie*.

Zgodnie z tym, co powiedziałam do tej pory, można by te dwa wyróżnione sposoby rozumienia terminu *rzecz sama w sobie* powiązać z dwoma sposobami interpretacji filozofii królewieckiego myśliciela. Pierwszy z wyróżnionych sposobów rozumienia związany jest oczywiście z idealistyczną interpretacją *Krytyki czystego rozumu*, drugi natomiast charakterystyczny jest dla tych, którzy interpretują myśl Kanta w duchu realizmu. Nie w tym jednak rzecz. Nie chodzi mi o to, żeby udowodniać, że któraś z tych dwóch interpretacji jest bardziej trafna. Nie chodzi nawet o to, żeby pokazać, że dla obu z nich znaleźć można w pismach Kanta uzasadnienie. Rzecz raczej w tym, żeby wskazać, że prawdziwa różnica między idealizmem a realizmem nie polega na tym, ja-

---

<sup>52</sup> Rozwój idealizmu niemieckiego od Fichtego do Hegla zdaje się wynikać z uwzględnienia jedynie epistemologicznego znaczenia Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*, co w połączeniu z chęcią zbudowania spójnego systemu prowadzi w konsekwencji do jego ontologizacji, czyli uznania, że to właśnie pojęcie jest bytem. Zapoznaje się tym samym fakt, że u Kanta obok epistemologicznego występuje jeszcze ontologiczne pojęcie *rzeczy samej w sobie* oraz że Kant tych dwóch jej znaczeń nie utożsamia ze sobą, gdyż to byłoby niezgodne z zasadami jego filozofii krytycznej.

koby zgodnie z pierwszym stanowiskiem rzecz sama w sobie nie istniała, a zgodnie z drugim – istniała. (Ani nawet że według pierwszego świat realny nie istnieje, a według drugiego – istnieje. Gdyż to byłoby nieprawdą). Prawdziwa różnica polega na czymś zupełnie innym, mianowicie na tym, że każda z tych interpretacji wykorzystuje tylko jedno z pojęć kryjących się pod terminem *rzecz sama w sobie*, i idzie jego tropem. Okazuje się więc, że dyskusja na temat tego, czy rzecz sama w sobie istnieje, czy nie, jest wynikiem pomieszania pojęć; ci bowiem, którzy twierdzą, że ona istnieje, oraz ci, którzy ciągle próbują udowodnić, że nie istnieje, albo co więcej – że nie można jej nawet pomyśleć, gdyż pojęcie jej kryje w sobie sprzeczność, zupełnie o czym innym mówią. Dlatego obu stronom wydaje się, że racja jest po ich stronie, i nie potrafią zrozumieć, jak ktokolwiek może nie dostrzegać tak przecież oczywistej sprawy. Zdziwienie to można zauważyć zarówno u Hegla, który pisze: „Należy się więc tylko dziwić, gdy tak często wciąż na nowo czytamy, że nie wiadomo, czym jest rzecz sama w sobie. Bo przecież nic łatwiejszego niż to wiedzieć”<sup>53</sup>, jak i u Hartmanna, dla którego oczywiste jest, że musi istnieć „coś”, co poznajemy, i który nie rozumie, jak można budować teorię poznania, gdy odrzuci się istnienie rzeczy samych w sobie<sup>54</sup>. Hegel i Hartmann jednak zupełnie co innego rozumieją, gdy mówią *rzecz sama w sobie*. Także spór o to, czy zdaniem Kanta rzecz sama w sobie jest poznawalna, czy nie, zdaje się wynikać z pomieszania dwóch znaczeń tego terminu. Aby zrozumieć sens filozofii transcendentnej Kanta, nie można lekceważyć tej dwuznaczności, należy bliżej ją zbadać, zapytać o jej źródła i znaczenie.

---

<sup>53</sup> G.W.F. Hegel: *Encyklopedia...*, s. 102.

<sup>54</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 229–230 (ZMP, s. 254–256) oraz N. Hartmann: *W sprawie sposobu dania realności*. Tłum. B. Baran, W. Galewicz, w: W. Galewicz: *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 228 oraz N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja...*, s. 93 oraz N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej” 2000, tom 27–28, s. 8.

### 1.2.3. Dwuznaczność terminu *rzecz sama w sobie* w filozofii Kanta

Okazuje się, że dwuznaczność terminu *rzecz sama w sobie* występuje już w pismach samego twórcy tego pojęcia. Nieodstrzeżenie tego faktu może być spowodowane jedynie wadą samego naszego rozumu, który za wszelką cenę szuka jedności i dlatego domaga się, aby jednemu terminowi odpowiadało jedno tylko pojęcie. Dlatego interpretatorzy Kanta często stosują jeden z dwóch sposobów radzenia sobie jakoś z tą wieloznacznością. Albo doszukują się za wszelką cenę jedności w jego myśli i dlatego w sposób nieuprawniony narzucają z góry (tzn. przed dokładnym zbadaniem tej sprawy) terminowi *rzecz sama w sobie* jedno z możliwych jego znaczeń. Albo, co gorsza, dostrzegając, że jedności tej tam nie ma, zarzucają mu niechlujstwo i tym samym uznają jego filozofię za niegodną dalszej uwagi. A przecież Kant wyraźnie podkreśla, że filozofia to nie matematyka i że „poznanie filozoficzne jest poznaniem rozumowym [uzyskiwanym] na podstawie pojęć”<sup>55</sup>, czym różni się od poznania matematycznego, uzyskiwanego „na podstawie konstrukcji pojęć”<sup>56</sup>. Nie chodzi więc w filozofii o to, by konstruować jakieś pojęcia, ściśle je definiować i dopiero potem wyciągać z nich dalsze konsekwencje, lecz raczej o to, by mając na uwadze ograniczenia naszego poznania, a więc pozostając w zgodzie z dyscypliną samego rozumu, podążać tropem pojęć, które rozum ten nam nasuwa, oraz wyciągać płynące z nich konsekwencje. Dlatego skądinąd niezwykle słuszna i potrzebna, metodologiczna idea jednoznaczności używanej terminologii, w obliczu różnorodności samej rzeczywistości oraz postulatu pozostawania jej wiernym, nie zawsze okazuje się możliwa do zrealizowania. Należy przecież pamiętać, iż nie jest ona celem samym w sobie. Czytając dzieła filozoficzne, powinniśmy przede wszystkim szukać w nich problemów, na które natknęli się filozofowie. „Do tego potrzeba szczególnego wysiłku, nastawionego przede wszystkim na ponowne rozpoznanie problemów.

<sup>55</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 544.

<sup>56</sup> Tamże.

Zawartość problemów nie leży bowiem zawsze na dłoni, często kryje się za problemem postawionym przez myśliciela zupełnie inaczej. Często zdarzają się one w sprawach na pozór peryferyjnych – przynajmniej peryferyjnych w systemie; a już najmniej można je poznać po pojęciach i terminach, bo w historii nic nie jest tak zmienne jak tworzenie pojęć i terminologia<sup>57</sup>.

Skoro więc okazuje się, że różne wypowiedzi Kanta na temat rzeczy samej w sobie sprawiają wrażenie wzajemnie sprzecznych i wykluczających się, a jednocześnie, jak zauważył już Jacobi, „bez rzeczy samej w sobie nie da się zgłębić systemu Kanta, ale że i z nią nie sposób w nim pozostać”<sup>58</sup>, to może warto zastanowić się trochę dłużej nad tym, dlaczego tak jest, a nie z góry zakładać, że Kant sam chyba nie wiedział, o co mu chodzi. Jeśli bowiem nawet prawdą jest, że jego terminologia często utrudnia zrozumienie jego intuicji, to przecież nie znaczy to jeszcze, że w jego filozofii nie można znaleźć żadnych trafnych rozpoznań. Przestańmy z góry zakładać, że termin *rzecz sama w sobie* ma i musi mieć jedno tylko znaczenie, a może uda nam się wtedy zbliżyć do problemów, na jakie się natknął.

Gdy bliżej przyjrzymy się wypowiedziom Kanta na temat rzeczy samej w sobie, faktycznie możemy znaleźć tam ową dwuznaczność. A jednak okazuje się, że Kantowska terminologia, cokolwiek by jej zarzucano, sama naprowadza nas na właściwy trop. Czytając Kanta, zauważyć można pewien paralelizm między trzema używanymi przez niego terminami: *rzecz sama w sobie*, *przedmiot transcendentálny* oraz *noumen*. Ktoś nieznający dość dobrze pism samego Kanta, kto jednak słyszał o jego filozofii z różnych innych źródeł, mógłby odnieść wrażenie, że zasadniczo znaczą one to samo. W opracowaniach dotyczących filozofii Kanta, w różnych wypowiedziach na jej temat rzuconych zazwyczaj przy okazji omawiania jakiś innych kwestii, terminy te są często używane zamiennie, a czasem nawet mieszane ze sobą. Dzieje się

---

<sup>57</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*, w: tenże: *Myśl filozoficzna...*, s. 17.

<sup>58</sup> K. Bakaradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 172.

tak oczywiście nie bez przyczyny. Są one bowiem ze sobą bardzo mocno powiązane. Wszystkie te trzy terminy odsyłają nas do jakiejś rzeczy, która jest sama w sobie, a więc nie dla nas. Byłaby to rzecz, która nie jest nigdy dana naszemu zmysłowemu oglądowi, a może być dana jedynie oglądowi intelektualnemu, którego jednak nie możemy sobie nawet pomyśleć; a więc dla nas, z punktu widzenia naszych form poznawczych, rzecz ta jest całkiem nieokreślona. Kant jednak nie bez przyczyny używa trzech, a nie jednego terminu, na oznaczenie tej rzeczy. Trzeba zastanowić się nad tym, dlaczego używa on trzech terminów oraz, co wiąże się z tym nierozzerwalnie – jakie są między nimi związki. Zacznijmy od refleksji na temat zależności między terminami *przedmiot transcendentálny* oraz *rzecz sama w sobie*.

W pierwszym dziale *Logiki transcendentálnej* – w *Analityce transcendentálnej* – Kant używa terminu *przedmiot transcendentálny* na oznaczenie pewnego założenia intelektu, stanowiącego transcendentálną podstawę możliwości poznania. Píše on: „Czyste pojęcie przedmiotu transcendentálnego (który przy wszelkich naszych poznaniach jest rzeczywiście tym samym = X) jest tym, co wszystkim naszym pojęciom empirycznym może dostarczyć odnoszenia się do przedmiotu, tzn. przedmiotowej realności. Pojęcie to zaś nie może już zawierać żadnej określonej danej naocznej i nie będzie przez to dotyczyło niczego innego, jak tylko owej jedności, która musi występować w tym, co różnorodne w poznaniu, o ile odnosi się ono do pewnego przedmiotu”<sup>59</sup>. Przedmiot transcendentálny X jest założeniem intelektu – jest to założenie istnienia jedności wszystkich dostarczanych nam przez zmysły wrażeń, jest to forma jedności, narzucana na materię poznania przez sam podmiot. Jest on odpowiednikiem transcendentálnej jedności apercpepcji. Przedmiot transcendentálny X oraz transcendentálna jedność apercpepcji to właściwie to samo, oba te terminy wskazują na tę samą skłonność naszego rozumu, na to samo jego założenie – założenie o „jedności” – wynikające z regulatywnego użycia idei rozumu. Znaczenie tego terminu zostało bardzo jasno przedstawione przez Marka Kilijanka w książ-

<sup>59</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 141.

ce Kant. *Samoświadomość i poznanie dyskursywne*<sup>60</sup>. Okazuje się jednak, że w drugiej części *Logiki transcendentalnej* – w *Dialektyce transcendentalnej* termin *przedmiot transcendentalny* zostaje użyty w innym trochę sensie – w sensie pewnej całości stanowiącej podstawę wszelkich zjawisk. „Przedmiot transcendentalny leżący u podłoża zjawisk zewnętrznych, a także to, co stanowi podstawę naoczności wewnętrznej, nie jest ani materią, ani istotą myślącą samą w sobie, lecz nieznaną nam podstawą zjawisk, które dostarczają nam empirycznego pojęcia zarówno pierwszego, jak drugiego rodzaju”<sup>61</sup>. Wydaje się więc, że tutaj przedmiot transcendentalny to pewna jedność sama w sobie, podstawa zjawisk, taka, jaką ona jest sama w sobie. Tutaj przedmiot transcendentalny to Ogarniające, tak jak termin ten rozumie później Karl Jaspers, który pisze: „świat w całości nie jest przedmiotem, lecz ideą. Wszystko, co poznajemy, jest w świecie, światem nie jest nigdy”<sup>62</sup>. Okazuje się więc, że tutaj przedmiot transcendentalny to byt sam, który jednak nie jest nam nigdy dany jako przedmiot, ale który jawi się w zjawiskach (w sumie zjawisk). „Jeśli przeto przedstawiam sobie wszystkie istniejące przedmioty zmysłów razem wzięte we wszystkich czasach i na wszystkich obszarach, to przed doświadczeniem nie umieszczam ich w czasie i przestrzeni, lecz przedstawienie to nie jest niczym innym, jak myślą o możliwym doświadczeniu wziętym w jego absolutnej zupełności”<sup>63</sup>. Problem jednak polega na tym, że nie możemy wiedzieć nic na temat tej podstawy wszystkich zjawisk. Nie wiemy nawet, czy podstawa ta, taka, jaką jest sama w sobie, wyczerpuje się w sumie wszystkich zjawisk. Przedmiot transcendentalny jest więc z jednej strony rzeczą samą w sobie, o której nic wiedzieć nie możemy, nawet tego, czy stanowi jedność, czy nie (czy jest jeden czy nie). Z drugiej strony, przedmiot transcendentalny jest tym, co sobie myślimy, co musimy sobie pomyśleć, jako

<sup>60</sup> M. Kilijanek: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.

<sup>61</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 339.

<sup>62</sup> K. Jaspers: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in., Toruń 1995, s. 16.

<sup>63</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 421.

podstawę zjawisk, ale jako taki jest on jedynie pochodzącym od podmiotu założeniem istnienia pewnej jedności zjawisk (przedmiotem transcendentalem X). Kant pisze: „Jednakże przyczynę zjawisk w ogóle, dającą się jedynie pojąć (*intelligibile*), możemy jedynie po to [podkr. – A.P.] nazwać obiektem transcendentalem, byśmy posiadali coś, co by stanowiło odpowiednik zmysłowości jako zdolności odbiorczej. Temu to obiektowi transcendentalnemu możemy przypisać cały szereg i zespół naszych możliwych spostrzeżeń i możemy powiedzieć, że jest dany sam w sobie przed wszelkim doświadczeniem. Zjawiska natomiast – jemu odpowiadające – są dane nie same w sobie, lecz tylko w tym doświadczeniu, gdyż są tylko przedstawieniami [...]”<sup>64</sup>. Kant zrównuje rzecz samą w sobie z przedmiotem transcendentalem jedynie po to, by nam pokazać, że dla nas rzecz sama w sobie jest jedynie przedmiotem transcendentalem X. Nie znaczy to jednak, że uważa on, że rzecz sama w sobie i przedmiot transcendentalem X są tym samym. Nie bez znaczenia wydaje się także to, że tego „zrównania” dokonuje on właśnie w *Dialektyce transcendentalnej*, o czym jednak jeszcze wspomnimy. Przyjrzyjmy się jednak jeszcze pojęciu *noumenon* i jego związkom z pojęciem *rzeczy samej w sobie*, gdyż wydaje się, że analiza tej zależności zbliży nas do rozjaśnienia interesującej nas sprawy.

Pojęcie *noumenon* pochodzi z filozofii starożytnej. Jest związane z platońskim podziałem na *mundum sensibilem* i *mundum intelligibilem*, którego korzenie – jak pisze Dariusz Kubok – „sięgają poza filozofię Platona – do Parmenidesa”<sup>65</sup>. Kant przejmuje to rozróżnienie z tradycji filozoficznej. Pojawia się ono już w jego rozprawie *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*<sup>66</sup>. Zgodnie z tradycją rozumienia tego terminu *noumenon* oznacza rzecz ujmowaną jedynie poprzez sam

<sup>64</sup> Tamże, s. 420.

<sup>65</sup> D. Kubok: *Filozofia teoretyczna Kanta wobec założeń greckiej ontologii*, w: *Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. Noras, D. Kubok, Katowice 2002, s. 14.

<sup>66</sup> I. Kant: *O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszkiwicz, Kraków 2004. Dalej skrótowo jako *De mundi*.

intelekt, nigdy zaś poprzez zmysły. To tradycyjne znaczenie *noumenu* wraz z nadaną mu przez Platona charakterystyką nie jest obce Kantowi. Dla Platona to właśnie *mundus intelligibilis* oraz odpowiadające mu rzeczy (*noumeny*) stanowiły byt sam w sobie, podczas gdy *mundus sensibilis* stanowił jedynie świat cieni. Czy dla Kanta noumen to prawdziwy byt, który jest poznawalny tylko poprzez ogląd intelektualny? Wydaje się, że pojęcie *noumenu* w filozofii Kanta ma inne znaczenie, niż miało w filozofii Platona. Kant, jak wiemy, odrzuca przecież możliwość intelektualnego oglądu, co powoduje, że nie może on powiedzieć, iż rzecz sama w sobie to *noumenon*. A jednak wydaje się, że zakłada on, iż tak jest.

Porównując myśl Kanta i Platona, nie można po prostu stwierdzić, że różnica między nimi polegała na tym, że Platon twierdził, iż świat inteligibilny (*idee*) jest poznawalny, a Kant że nie jest poznawalny. Nie wystarczy powiedzieć, że według Kanta nie możemy poznać *noumenów*, a tym, co poznajemy są jedynie fenomeny, a następnie utożsamić ze sobą znaczenia terminów *noumen* i *rzecz sama w sobie* oraz *fenomen* i *zjawisko*. Trzeba wiedzieć jeszcze, co to oznacza. Przecież Kant, podobnie zresztą jak Platon, nie twierdził wcale, że *mundus intelligibilis* i *mundus sensibilis* to dwa oddzielne, niepowiązane ze sobą światy. Nie należy rozumieć tego rozróżnienia substancjalnie. Granica między światem *noumenów* i fenomenów nie jest granicą między dwoma państwami. Jeśli chcemy zbliżyć się do intuicji Kanta, nie możemy z góry zakładać żadnych rozwiązań. Nie można twierdzić także, że u Kanta, w przeciwieństwie do Platona, prawdziwy byt stanowią właśnie fenomeny, a nie *noumeny*; czyniąc tak bowiem, stawialibyśmy się na pozycji kogoś, kto wie lepiej niż Kant, o co chodziło Kantowi.

Aby móc zrozumieć używane przez jakiegoś filozofa terminy, trzeba wiedzieć, do czego ich używał, na jakie pytanie chciał odpowiedzieć przy ich użyciu. Na tę zasadę, którą powinniśmy się kierować, filozofując, jasno wskazuje Ernst von Aster, kiedy pisze: „Nie ma żadnego sensu »wiedzieć«, że Arystoteles uczył o złożeniu wszystkich rzeczy z formy i materii albo że Kant uważał przestrzeń i czas za aprioryczne formy naoczności, jeśli nie



wie się wcześniej, z jakim pytaniem Arystoteles przystępował do rzeczywistości, a Kant do przestrzeni i czasu, co było dla nich tutaj zagadką wymagającą wyjaśnienia i jak dalece pojęcia te – materii i formy; apriorycznych form naoczności – pozwalały na wyjaśnienie tej zagadki”<sup>67</sup>. Aby zrozumieć Kanta, albo przynajmniej zbliżyć się do jego intuicji (a o to przecież nam właśnie chodzi), musimy więc zacząć od rozważenia, co było zagadką dla Kanta i na jakie pytanie lub pytania próbował on odpowiedzieć, filozofując. Pytanie, jakie stawia Kant, brzmi: Czy jest możliwa metafizyka jako nauka? Celem Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* było „zrobienie porządku” z metafizyką, co bynajmniej nie znaczy, że chodziło mu o całkowite odrzucenie metafizyki. Tym, co Kant chciał osiągnąć, było oczyszczenie metafizyki z przesądów i wynikających z nich bezprzedmiotowych dyskusji. Nazywanie Kanta burzycielem metafizyki podobne jest do zachowania niesforne go ucznia, który nauczyciela stawiającego mu negatywną ocenę na egzaminie nazywa złośliwym i niesprawiedliwym. Kant chce „pomóc” metafizyce, widzi bowiem z jednej strony, że pobiła, ale z drugiej, że ma w sobie niezwyklej potencjał. Zadaniem nauczyciela jest rozwinięcie zdolności ucznia, nie można jednak tego uczynić, nie będąc w stosunku do niego krytycznym. Krytyka czystego rozumu ma służyć wyznaczeniu szranków rozumowi, po to by mógł się w ich obrębie nieustannie posuwać naprzód, przesuwając granice dotychczasowego poznania. O tym celu swojej pracy Kant wspomina już w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*<sup>68</sup> w roku 1781. Wskazuje na niego w wydanych dwa lata później *Prolegomenach*, już sam

---

<sup>67</sup> „Es hat keinen Sinn, zu »wissen«, daß Arystoteles die Zusammensetzung aller Dinge aus Form and Materie lehrt oder Kant Raum und Zeit als apriorische Anschauungsform bezeichnet, wenn man nicht zunächst weiß, mit welcher Fragestellung Aristoteles an die Wirklichkeit oder Kant an Raum und Zeit herantritt, was ihnen hier rätselhaft, der Aufklärung bedürftig erscheint und inwiefern jene Begriffe – Materie und Form; Anschauungsform *a priori* – ihnen diese Rätsel zu lösen scheinen”. E. von Aster: *Wie studiert man Philosophie?*, w: tenże: *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1963, s. 442.

<sup>68</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka...*, s. 23.

tytuł tej pracy – *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*<sup>69</sup> – daje odpowiedź na pytanie o cel tych rozważań. W końcu wydaje on swoją *Krytykę czystego rozumu* po raz drugi w 1787 roku, częściowo modyfikując wydanie pierwsze oraz dodając do niego całe fragmenty, mające naprowadzić czytelnika na problem, który starał się ująć. Wszystko to jest oczywiste i powtarzanie tego brzmień może banalnie, a jednak warto to przypomnieć, gdy zastanawiamy się nad znaczeniem Kantowskich terminów. Trzeba bowiem pamiętać, że Kant nie bez powodu napisał *Prolegomena* oraz zmodyfikował pierwotną wersję swojej pierwszej *Krytyki*. Po ukazaniu się pierwszego wydania Kant rozpoczął dyskusję z interpretatorami. *Prolegomena* i drugie wydanie *Krytyki* należy traktować jako głos w dyskusji, jako próbę przekazania tego, co miał na myśli. Skoro okazywało się czasem, że jeden sposób wysławiania się nie został zrozumiany, Kant próbował innego. Kant nie bez powodu pisze: „Boże, strzeż mnie przed moimi przyjaciółmi, bo przed wrogami obronimy się sami”<sup>70</sup>. Trzeba pamiętać więc o tym, że Kant z jednej strony chce pozostać krytyczny, podążać za problemami, które się przed nim wyłaniają w toku myślenia, a z drugiej wciąż stara się wytłumaczyć odbiorcom swych dzieł, o co mu chodzi, i dlatego „myślenie Kantowskie jest tak niespokojne, tak niepowstrzymanie dynamiczne, że z roku na rok, często nawet przy opracowywaniu jednego i tego samego dzieła dochodzi do ważnych zmian punktów widzenia”<sup>71</sup>. Musimy mieć to wszystko na względzie, gdy zastanawiamy się nad używanymi przez niego terminami. Wszystko to należy bowiem do kwestii – co chciał osiągnąć Kant, na jakie pytania chciał odpowiedzieć.

<sup>69</sup> I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.

<sup>70</sup> I. Kant: *Akademieausgabe*. Bd. XII, s. 371. Za: A. Lisiak: *Kant i kantyzmy. O sposobach obecności Kanta w filozofii*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*. Red. J. Miklaszewska, P. Spryszka, Kraków 2006, s. 233.

<sup>71</sup> G. Tonelli: *Rezension zu I. Kant. Vorlesung über Enzyklopädie und Logik*, „*Filosofia*” 13 (1962), s. 512. Za: A. Lisiak: *Kant i kantyzmy...*, s. 232.

Warto powołać się w tym miejscu na Friedricha Paulsena, który w pracy *I. Kant i jego nauka*<sup>72</sup> pisze: „Nie mam zamiaru roztrząsać tu w całej rozciągłości trudnego i, jak powyższa literatura wskazuje, wielokrotnie omawianego zagadnienia rozwoju myśli Kantowskiej [...]. Z drugiej strony niemożliwe jest kwestię zupełnie pominąć, zważywszy jak dalece właściwe zrozumienie filozofii krytycznej zależy od właściwego ujęcia jej punktu wyjścia”<sup>73</sup>. Punktem wyjścia Kanta w okresie krytycznym, do którego należy już, zdaniem Paulsena, zaliczyć Kantowską dysertację *De mundi*, jest więc chęć zreformowania metafizyki. Wcześniejsze prace Kanta takie, jak *Rozprawa o wyrażności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*<sup>74</sup> czy może szczególnie *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*<sup>75</sup> jednoznacznie wskazują na fakt, iż Kant zwraca się przeciwko tradycyjnej metafizyce spekulatywnej. Chce on jednak uratować możliwość metafizyki. *Rozprawa De mundi* jest właśnie taką próbą. Jest ona próbą dotarcia do błędów popełnianych przez dotychczasową metafizykę, aby wykazawszy je, więcej ich nie popełniać. Okazuje się jednak, że Kant nie jest zadowolony z tej próby, nadal więc pracuje nad tym zagadnieniem<sup>76</sup>. Wydana 11 lat później *Krytyka czystego rozumu* jest odpowiedzią na to samo pytanie: Jak możliwa jest metafizyka jako nauka?

Co ważne, zdaniem Paulsena *Krytyka czystego rozumu* nie stanowi jakiegś całkowitej rewolucji w myśleniu Kanta, w tym sensie, jakoby miał on odrzucić wszystkie swoje wcześniejsze

<sup>72</sup> F. Paulsen: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid, Warszawa 1902.

<sup>73</sup> Tamże, s. 74.

<sup>74</sup> I. Kant: *Rozprawa o wyrażności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. Rak, w: tenże: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999, s. 55–82.

<sup>75</sup> I. Kant: *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*. Tłum. W.M. Kozłowski, w: tenże: *Pisma przedkrytyczne...*, s. 83–138.

<sup>76</sup> Zob. I. Kant: *List 67*. Do Marcusa Herza (1771 rok), w: tenże: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*. Tłum. A. Banaszkiwicz, Kraków 2003, s. 139–141.

poglądy. Nadal punktem wyjścia jest tutaj rozróżnienie *mundi sensibilis* i *mundi intelligibilis*. Nadal chodzi o to, żeby nałożyć na czysty rozum pewne szranki, w których musi on pozostawać, aby metafizyka była nauką, a nie marzycielstwem czy jasnowidztwem. Tradycyjna metafizyka okazuje się błędzić właśnie dlatego, że poza nie wykracza. W *De mundi* Kant dostrzegł błąd metafizyki w stosowaniu apriorycznych form zmysłowości (właściwych do poznania świata zmysłowego) do poznania świata intelektualnego. Twierdził jednak nadal, że świat intelektualny jest poznawalny poprzez czyste pojęcia (aprioryczne formy intelektu). To jednak nie wystarcza. Kant pyta dalej: jak jest możliwe, że czyste pojęcia rozumu dają nam poznanie świata przedmiotowego?<sup>77</sup>. Wydaje się, że to właśnie pytanie było jedną z przyczyn postawienia przez niego hipotezy, którą przyrównuje do przewrotu kopernikańskiego: „S p r ó b u j m y [podkr. – A.P.] więc raz, czy się nam lepiej nie powiedzie przy rozwiązywaniu zadań m e t a f i z y k i [podkr. – A.P.], jeśli przyjmiemy, że to przedmioty muszą się dostosowywać do naszego poznania”<sup>78</sup>. Dalej wyprowadza on tylko z tej hipotezy wnioski. Teraz tylko to może stać się dla nas przedmiotem, co „podpada” pod nasze aprioryczne formy poznawcze, a więc tylko to, co może być nam dane w doświadczeniu, na które składa się zarówno naoczność, jak i pojmowanie. Skoro tak, to ani aprioryczne formy zmysłowości, ani aprioryczne formy intelektu nie stosują się do świata noumenalnego, lecz jedynie do świata fenomenów. Jak widać dalej, podstawą myślenia jest tutaj rozróżnienie świata fenomenów i świata noumenów. Założenia metafizyczne Kanta pozostają więc takie same. Zdaniem Paulseny „zmiany w myśleniu Kanta, »przewroty«, jak się wyraża o nich, dotyczą bardziej formy, aniżeli treści, więcej teorii poznania, aniżeli metafizyki. Jego poglądy metafizyczne niezależnie od innych zmian, które w nim zachodziły, w istocie swej pozostawały te same: jest to idealizm skierowany w stronę Leibniza (i Platona) [...] Zmianie ulegają właściwie tylko teoretyczno-poznawcze

<sup>77</sup> Por. F. Paulsen: *I. Kant...*, s. 93.

<sup>78</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 37.

podstawy światopoglądu, »metoda metafizyki«, jak sam mówi<sup>79</sup>. W *Krytyce* Kant nadal zakłada istnienie rzeczy samych w sobie, które takie, jakimi są w sobie, są noumenami. Czy jednak twierdzi, że są one niepoznawalne? W *De mundi* utrzymywał, że są poznawalne, a tutaj twierdzi, że są niepoznawalne? Raczej nie, bo to wykluczałoby możliwość jakiegokolwiek metafizyki. Gdyby Kant doszedł do wniosku o całkowitej niepoznawalności prawdziwego bytu, nie pisałby chyba dzieła, w którym chce uzasadnić możliwość metafizyki. Wydaje się więc, że jego zmiana poglądów w *Krytyce* dotyczy jednak czegoś innego. Tym, co się zmienia, jest znaczenie terminu *noumen* używanego na określenie natury rzeczy samej w sobie. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

Metafizyka spekulatywna, którą krytykuje Kant, to metafizyka szczegółowa<sup>80</sup>, w której skład wchodzi trzy nauki: kosmologia, psychologia i teologia. Każda z nich ma odpowiadający sobie przedmiot, odpowiednio: świat (jako całość), duszę i Boga. W *Krytyce* Kant dochodzi do wniosku, że nasze poznanie wyrasta z dwóch pni i że zmysły oraz intelekt tylko razem tworzą przedstawienia. A skoro tak, to intelekt nie może niczego oglądać sam. Okazuje się więc, że aporie spekulatywnej metafizyki nie biorą się tylko z tego, że rozum przedstawia sobie noumeny jako przedmioty w czasie i przestrzeni, lecz z tego, że w ogóle rości sobie prawo do traktowania ich jako przedmiotów, podczas gdy nie jest do tego uprawniony.

Kant chce podkreślić, że noumeny nie są nam nigdy dane jako przedstawienia. Nie mamy nigdy przedstawienia świata jako takiego, Boga jako takiego ani duszy jako takiej. Nie możemy więc ich uchwycić w jednym oglądzie, naraz w jednym przedstawieniu. Ale czy rzeczy same w sobie (noumeny) nie mogą nam być dane przez przedstawienia w żaden sposób? Cóż znaczy, że „rzecz sama w sobie, nie jest, ani nie może być poznana przez te przedstawienia”?<sup>81</sup> Kant używa tutaj terminu *rzecz sama w sobie* w liczbie pojedynczej i pisze, że nie może być ona poznana przez te przed-

<sup>79</sup> F. Paulsen: *I. Kant...*, s. 75.

<sup>80</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 30.

<sup>81</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 81.

stawienia. A jednak jest ona „prawdziwym odpowiednikiem”<sup>82</sup> tych przedstawień. Znaczy to, że one od niej pochodzą. Z fragmentu tego wynika, że przedstawienia pochodzą od rzeczy samej w sobie, ona jest ich odpowiednikiem, ich źródłem, ale sama ta rzecz nie może być poznana przez te przedstawienia. Wbrew pozorom nie ma tu żadnej sprzeczności, o ile pamiętamy, że rzecz sama w sobie to noumen, czyli jedna z trzech całości – całość zjawisk zewnętrznych (wszechświat), całość zjawisk wewnętrznych (dusza) i całość wszystkiego, co w ogóle jest (Bóg). Rzecz sama w sobie w tym znaczeniu nigdy nie zostanie do końca, w całości poznana. Nigdy nie poznamy całego świata, bo ani nie jest on nam dany *a priori*, nie mamy bezpośredniego jego oglądu, ani nie może być poznany w swej całości na drodze poznania aposteriorycznego, to bowiem rozwija się w nieskończoność. Rzecz sama w sobie jako całość, jako byt w swej totalności, jako Ogarniające (czy Wszeghogniające) nie może być poznana. Jeśli więc utożsamiamy rzecz samą w sobie z noumenem, okazuje się, że nie jest ona poznawalna. Ale przecież Kant wiąże bardzo silnie zjawiska z rzeczą samą w sobie. Zjawiska są przejawami rzeczy samych. „W istocie, jeśli przedmioty zmysłów uważamy jakże słusznie, za same tylko zjawiska, to przez to zarazem poznajemy przecież, iż u ich podstawy leży rzecz sama w sobie, choć nie znamy jej takiej, jaką jest ona sama w sobie, lecz znamy tylko jej zjawisko; tj. sposób, w jaki nasze zmysły są pobudzane przez owo nieznanne coś”<sup>83</sup>. Okazuje się więc, że rzeczy same w sobie są poznawalne w części, w tej części, w której się przejawiają jako zjawiska. Fenomeny są poznawalne, noumeny nie są poznawalne. Niepoznawalność rzeczy samej w sobie oznacza – jak twierdził już Adickes – że nie jest ona poznawalna w całości swych uwarunkowań. Jest to zrozumiałe, gdy uświadomimy sobie, że gdy Kant pisze o niepoznawalności rzeczy samej w sobie, utożsamia ją wtedy z noumenem. Rzecz sama w sobie jako noumen – to pewna całość, która jawi się nam tylko w części – stając się wtedy jednak rzeczą dla nas (fenomenem). Rzeczy są nam dane tylko o tyle, o ile się nam ja-

<sup>82</sup> Zob. tamże.

<sup>83</sup> I. Kant: *Prolegomena...*, s. 70.

wią. Skoro tak, to „prawdą jest, że poza wszelkim możliwym doświadczeniem nie potrafimy podać żadnego określonego pojęcia tego, czym mogą być rzeczy same w sobie”<sup>84</sup>.

W tym momencie istotne staje się Kantowskie rozróżnienie pozytywnego i negatywnego znaczenia pojęcia *noumenu*. Pisze on: „Jeżeli przez *noumenon* rozumiemy rzecz wziętą pod uwagę tylko o tyle, o ile nie jest przedmiotem naszej zmysłowej naoczności, abstrahując przy tym od naszego sposobu jej unaocznia sobie, to jest to *noumenon* w sensie negatywnym. Jeżeli natomiast, rozumiemy przez to przedmiot naoczności niezmysłowej, to przyjmujemy pewien szczególny rodzaj naoczności niezmysłowej, mianowicie naoczność intelektualną, która jednak nie jest naszą i której nawet możliwości nie możemy zrozumieć; i to byłby *noumenon* w sensie pozytywnym”<sup>85</sup>.

W *Krytyce* pojawia się nowa w stosunku do stanowiska Kanta z dysertacji *De mundi* teza – teza o niestosowalności pojęć intelektu do rzeczy samych w sobie. Ma ona poważne konsekwencje dla relacji między terminami *rzecz sama w sobie* oraz *noumen*. Pojęcia *noumenu* i rzeczy samej w sobie przestają być już ze sobą utożsamiane. Nie możemy bowiem pomyśleć sobie rzeczy samej w sobie jako przedmiotu, ani jako przedmiotu zmysłowego, ani jako przedmiotu intelektualnego. Nie możemy stwierdzić, że rzeczy same w sobie to *noumeny*, ale nie możemy także stwierdzić, że nie są *noumenami*. Co więcej, nie możemy całkiem zrezygnować z pojęcia *noumenu*. Założenie o istnieniu *noumenów* nadal tkwi u podstaw filozofii Kanta, choć w zmienionym nieco znaczeniu. Pisze on: „Otóż nauka o zmysłowości jest zarazem nauką o *noumenach* w sensie negatywnym, tzn. o rzeczach, które intelekt musi sobie pomyśleć bez tego ich odniesienia do naszego rodzaju zmysłowości (a więc nie tylko jako zjawiska, lecz jako rzeczy same w sobie) [...]”<sup>86</sup>. Negatywne pojęcie *noumenu* jest konieczne, aby rozum nie przekraczał nałożonych na niego szranków. Pojęcie *noumenu* jest pojęciem problematycznym, nie możemy bowiem

<sup>84</sup> Tamże, s. 106.

<sup>85</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 267.

<sup>86</sup> Tamże.

na gruncie filozofii teoretycznej stwierdzić, czy noumeny istnieją, ale nie możemy ich na mocy tej filozofii także odrzucić. Kant pisze więc: „Pojęcie noumenu jest więc tylko pojęciem granicznym, [utworzonym po to], by ograniczyć uroszczenia zmysłowości, i posiadającym przeto tylko negatywne zastosowanie. Nie jest ono jednak mimo to dowolnie wymyślone, lecz wiąże się z ograniczeniem zmysłowości, nie mogąc przecież przyjąć istnienia niczego pozytywnego poza jej zakresem”<sup>87</sup>. Kant twierdzi więc, że musimy założyć istnienie noumenów, że musimy założyć, że rzeczy same w sobie są noumenami, mimo że nie możemy tego dowieść. Nie twierdzi jednak nigdzie, że pojęcie rzeczy samej w sobie jest pojęciem granicznym. Istnienie rzeczy samych w sobie jest dla niego oczywiste. Tym, co zakłada, i co twierdzi, że koniecznie musimy założyć, jest teza, iż rzeczy same w sobie są noumenami. Nie jest to jednak żadna istotna zmiana założeń metafizycznych. Rzecz sama w sobie nadal istnieje. Tym, co się zmienia, są jedynie poglądy Kanta na temat naszej możliwości dotarcia do tej rzeczy. Nie twierdzi jednak, że jest ona całkiem niepoznawalna, a jedynie, że nie jest poznawalna naraz w całości, nigdy bowiem w swej całości nie staje się przedmiotem poznania. A skoro tak, to nie możemy wiedzieć też, czy wyczerpuje się w sumie zjawisk, czy nie.

W *Krytyce* „pojęcie *noumenon* nie jest więc pojęciem pewnego przedmiotu, lecz zagadnieniem nieuchronnie związanym z ograniczeniem naszej zmysłowości [zagadnieniem mianowicie], czy mogą istnieć przedmioty całkiem wyzwolone od tego rodzaju naoczności. [...] Intelkt ogranicza przeto zmysłowość, bez rozszerzania przez to własnego pola, a ostrzegając ją, by nie rościła sobie prawa do odnoszenia się do rzeczy samych w sobie, lecz tylko do zjawisk, myśli sobie zarazem o przedmiocie samym w sobie, ale tylko jako o przedmiocie transcendentálnym, który stanowi przyczynę zjawiska, a więc sam nie jest zjawiskiem i nie może być pomyślany ani jako wielkość, ani jako realność, ani jako substancja itd.”<sup>88</sup>. Założenie, iż rzecz sama w sobie to noumen, ma kluczowe znaczenie w *Dialektyce transcendentálnej*, gdyż to

---

<sup>87</sup> Tamże, s. 269.

<sup>88</sup> Tamże, s. 288.



właśnie ona śledzi błędy, w jakie popada z natury swej nasz rozum. Bada ona pozór transcendentálny, który tym różni się od pozoru logicznego, iż „nie znika, pomimo że już go wykryliśmy”<sup>89</sup>.

Kant nie zawsze używa więc pojęcia rzeczy samej w sobie w znaczeniu noumenu. Dlatego odpowiedź na pytanie, czy jest jedna, czy wiele rzeczy samych w sobie, nie jest prosta. W *Logice transcendentalnej* używa on już pojęcia rzeczy samej w sobie w innym znaczeniu, w znaczeniu bytu zjawisk, samoistnego bytu poznawanych przez nas przedmiotów, tego, co jest podstawą tych zjawisk. Rzeczy same w sobie mają odpowiadać zjawiskom, dlatego występują w liczbie mnogiej. Sprawia to wrażenie, że teraz rzecz sama w sobie rozważana jest jako jakiś przedmiot. Gdy tylko zaczynamy ją myśleć (a myśleć ją musimy), używamy kategorii. Dlatego tak istotne jest ostrzeżenie Kanta, aby pojęcie noumenu stosować jedynie w znaczeniu negatywnym. Nie wiemy, czy rzeczy samych w sobie jest wiele, czy może jest jedna rzecz sama w sobie, dane nam są tylko zjawiska, tylko przejawy tych rzeczy lub tej rzeczy samej w sobie. Problem jedno–wiele okazuje się przekraczać zdolności rozumu teoretycznego. „Otóż doświadczenie wprowadzie uczy mnie, co istnieje oraz jakie to jest, nigdy jednak, że koniecznie musi to istnieć tak, a nie inaczej. Tak więc nigdy nie może ono uczyć o naturze rzeczy samych w sobie”<sup>90</sup>. Ale mimo że nie znamy natury rzeczy samej w sobie, to wiemy przecież, że istnieje, daje nam o sobie znać, jawi się nam, dosięga nas.

#### **1.2.4. Epistemologiczne i ontologiczne konotacje terminu *rzecz sama w sobie***

Refleksja nad problemem zależności między pojęciem *rzeczy samej w sobie* i *przedmiotu transcendentalnego* oraz z drugiej strony – *rzeczy samej w sobie* i *noumenu* naprowadza nas więc na myśl, że u Kanta mamy do czynienia z dwoma pojęciami *rzeczy samej w sobie*. Nazwijmy je, dla wprowadzenia porządku i ja-

<sup>89</sup> Tamże, s. 293.

<sup>90</sup> I. Kant: *Prolegomena...*, s. 49.

sności dalszych ustaleń, *epistemologicznym* oraz *ontologicznym* pojęciem rzeczy samej w sobie.

*Rzecz sama w sobie w znaczeniu epistemologicznym* to rzecz, o ile nie jest dla nas, o ile nam się nie jawi. Przy takim rozumieniu rzeczy samej w sobie okazuje się, że nie jest ona niczym innym jak pochodzącym od podmiotu założeniem istnienia pewnego przedmiotu transcendentального, będącego podstawą wszystkich zjawisk, podmiot jednak myśli sobie ten przedmiot jako jakieś X, czyli jedynie jako jedność wszystkich wrażeń lub wszystkich zjawisk. Założenie to obowiązuje zarówno na poziomie poszczególnych zjawisk, jak i na poziomie wszystkich zjawisk w swej całości. Przedmiot transcendentálny X jest z jednej strony formalnym założeniem intelektu o istnieniu jedności wrażeń dostarczanych nam przez zmysły, dzięki któremu możliwe jest każde poszczególne zjawisko jako przedstawienie. Z drugiej strony to samo założenie pojawia się, gdy zaczynamy myśleć sumę wszystkich zjawisk jako pewną jedność, gdy myślimy świat jako całość wszystkich przedmiotów możliwego doświadczenia. Doszukujemy się jedności między poszczególnymi zjawiskami (przedstawieniami) i łączymy je ze sobą w kolejne przedstawienia tylko dzięki temu założeniu intelektu. Dlatego powstaje w nas założenie o istnieniu noumenów – takich jak świat, Bóg, dusza. Nie możemy pozbyć się tego założenia, ale nie możemy traktować pojęcia *noumenu* w sensie pozytywnym, nie możemy twierdzić, że rzeczy same w sobie są noumenami i że możemy je poznać bez pomocy zmysłów. Pozór transcendentálny – czyli myśl o tym, że tak jest – wprawdzie pozostaje, ale skoro już go wykryliśmy, nie dajmy się mu zwieść. Kant uważa, że nie możemy więc twierdzić nadal, że istnieją fenomeny i noumeny, ale musimy pamiętać, że istnieją zjawiska i rzeczy same w sobie.

Natomiast *rzecz sama w sobie w znaczeniu ontologicznym* to byt (οὐτως ον), taki jakim jest w swej całości. O ile jeszcze w *De mundi* Kant zrównywał go z noumenem, o tyle w *Krytyce* nie czyni już tego jednoznacznie, nie stawia on tutaj *expressis verbis* metafizycznej tezy o tym, że rzecz sama w sobie to *noumenon*, nie stawia jednak też tezy przeciwnej. Nie możemy przecież także w żaden sposób udowodnić, że nie jest ona noumenem.

Stwierdzenie, że byt wyczerpuje się w fenomenach, byłoby dogmatyczne. Nie możemy też powiedzieć, czy rzecz sama w sobie jest jedna, czy jest ich wiele. Co najważniejsze jednak, Kant nadal jest przekonany, że rzecz sama w sobie istnieje, i co więcej – przejawia się w zjawiskach. Nie możemy poznać jej wprawdzie w jej całości, bo w całości swej nie jest nigdy dana jako przedmiot. Poznając jednak zjawiska, poznajemy przecież także coś z rzeczy samej. Wystarczy przypomnieć sobie Kantowską naukę o złożeniu zjawiska z formy i materii, a od razu staje się jasne, że materia dla zjawiska pochodzi spoza podmiotu. Ontologiczne pojęcie *rzeczy samej w sobie* jest niezbędne, abyśmy pamiętali, że to, co już poznaliśmy, to, czego jeszcze nie poznaliśmy, a także to, co w ogóle niepoznawalne, jest jakoś ze sobą połączone. Zjawiska i rzeczy same w sobie to nie dwa oddzielne światy. Dlatego Kant pisze: „Teraz bowiem nasuwa się pytanie, jak zachowuje się nasz rozum przy powiązaniu tego, co znamy, z tym, czego nie znamy i znać nigdy nie będziemy. Występuje tu rzeczywiste powiązanie tego, co znane, z tym, co całkowicie nieznanne (i co zawsze takim pozostanie), i choćby to, co nieznanne, w najmniejszym nawet stopniu nie miało przy tym stać się lepiej znane – czego wszak rzeczywiście nie należy się spodziewać – to jednak pojęcie tego powiązania musi dać się określić oraz doprowadzić do wyraźności”<sup>91</sup>. Epistemologiczne pojęcie rzeczy samej w sobie wyznacza rozumowi szranki, jednak Kant twierdzi, że nie wystarczy zamknąć naszego poznania w jakiś szrankach, należy przyrzeć się wyraźnie jego granicom. Nie chodzi nam przecież o cenzurę, lecz o krytykę rozumu, interesuje nas, „jakie są nie tylko szranki, lecz określone granice rozumu”<sup>92</sup>, a „we wszystkich granicach jest także coś pozytywnego”<sup>93</sup>, podczas gdy „szranki zawierają same tylko negacje”<sup>94</sup>. Nie możemy więc zrezygnować z ontologicznego pojęcia rzeczy samej w sobie, gdyż naprowadza nas ono na kolejne pytania.

---

<sup>91</sup> I. Kant: *Prolegomena...*, s. 109.

<sup>92</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 567.

<sup>93</sup> I. Kant: *Prolegomena...*, s. 109.

<sup>94</sup> Tamże.

Wydaje się, że Kant zadał więcej pytań, niż dał odpowiedzi. Dzięki temu właśnie jego filozofia stanowi niewyczerpalne źródło inspiracji. Pytanie o związek między tym, co poznawalne, a tym, co niepoznawalne, podjął nawiązujący do jego filozofii Nicolai Hartmann, który twierdził, że Kantowska „nauka o rzeczy samej w sobie jako noumenie, w której Kant wzniósł się ponad własną strukturę problemu poznania”<sup>95</sup>, jest propedeutyką dla krytycznej ontologii (rozumianej jako analiza kategorialna). Rzecz sama w sobie jako noumen jest jedynie hipotezą, jest związana z hipotetycznym, a nie z apodyktycznym użyciem naszego rozumu. Kant jednak przyjmuje ją jako niezbędne dla myślenia założenie. Tylko dzięki niemu nasze poznanie może stale się rozwijać, dzięki niemu bowiem nasz rozum nigdy nie poczuje się usatysfakcjonowany, stale będzie więc dążył do poszerzania (w obszarze możliwego doświadczenia) zarówno zasięgu, jak i jedności poznania. Tylko dzięki tej hipotezie rozum może pozostawać krytyczny w stosunku do samego siebie.

Okazuje się, że oba pojęcia rzeczy samej w sobie (*epistemologiczne* i *ontologiczne*) są istotne dla rozważań Kanta; nie mógł on zrezygnować z żadnego z nich, czyniąc to utraciłby bowiem część z rozpoznanych przez siebie problemów. Nie konstruuje on spójnego systemu pojęć, w którym dałoby się ująć rzeczywistość, lecz próbuje opisywać rzeczywistość taką, jaka mu się jawi, czyniąc to, musi jednak używać pewnych pojęć. Jeśli sprawia to czasem wrażenie, jakby mieszał terminy, plątał się w błędne koła w swoim rozumowaniu, to może dlatego, że porusza problemy, które Nicolai Hartmann nazwałby *problemami metafizycznymi*<sup>96</sup>, a więc takimi, które nie są rozwiązywalne do końca, ale których jednak, chcąc być „filozoficznie uczciwym”, nie można uchylić. Kant zajmuje się bowiem naturalną i nieuniknioną dialektyką czystego rozumu<sup>97</sup>, śledzi pozory, w jakie nieuchronnie popada czysty rozum, które można wskazać, lecz nie można ich usunąć. Krytyka czystego rozumu z konieczności przeprowadzana jest bowiem

<sup>95</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle ...*, s. 46.

<sup>96</sup> Zob. N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 100.

<sup>97</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 294.

przez sam ten rozum. Pytanie o metafizykę samo jest już metafizyczne. Zawiera ono w sobie zarówno pytania epistemologiczne, jak i ontologiczne. Dlatego „w koncepcji Kanta mamy do czynienia z pomieszaniem bytu samoistnego i irracjonalności w pojęciu rzeczy samej w sobie”<sup>98</sup>. Filozofia Kanta uświadamia nam, że kwestie te rozdzielić możemy jedynie sztucznie. Nie ma pytania o poznanie bez pytania o byt, lecz nie ma też pytania o byt bez pytania o poznanie. Kant ma świadomość skomplikowania problematyki, którą porusza; w liście do swojego ucznia i przyjaciela Marcusa Herza pisze: „Tego rodzaju dociekania zawsze będą trudne, gdyż zawierają metafizykę metafizyki”<sup>99</sup>, a jednak postanawia jakoś do nich podejść i spróbować się z nimi zmierzyć. Kant nie rozwiązuje problemów metafizycznych, gdyż to mógłby uczynić tylko ktoś filozofujący z poziomu rozumu absolutnego (lecz to nie byłoby już filozofowanie), lecz na pewno w pewnym stopniu je rozjaśnia. Jego projekt filozofii transcendentalnej jest właśnie propozycją podejścia do tych problemów. Problem rzeczy samej w sobie jest problemem metafizycznym, rzeczy samej nie możemy uchwycić taką, jaka jest sama, ale jedynie taką, jaka jest „dla nas”, jaką możemy ją pomyśleć. Myśląc ją – uprzedmiotawiamy ją, widzimy ją już w relacji podmiot–przedmiot, nadajemy jej więc raz to sens epistemologiczny, raz znowu ontologiczny. Jedyne więc, co możemy uczynić, by zbliżyć się do prawdy, to uwzględnić oba z sensów, jakie rzecz sama w sobie ma dla nas – oba pojęcia, w jakich nam się jawi. Umiłowanie mądrości związane jest z dążeniem w jej stronę. Jeśli nawet mamy podstawy przypuszczać, że droga ta nie ma końca, nie oznacza to przecież jeszcze, że musimy zwątpić i zatrzymać się w miejscu.

Można oczywiście przyjąć jedno z dwóch używanych przez Kanta znaczeń terminu rzeczy samej w sobie i filozofować w odniesieniu do niego, ś w i a d o m i e pomijając drugie. Zajmujemy się wtedy jednym z wielu narzucanych nam przez rzeczywistość

---

<sup>98</sup> A.J. Noras: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Folia Philosophica” 17, Katowice 1999, s. 76.

<sup>99</sup> I. Kant: *List 166*. Do Marcusa Herza (1781 rok), w: tenże: *Encyklopedia...*, s. 157.

problemów. Nie możemy jednak uczynić tego i twierdzić, że pojęcie to wyczerpuje całość intuicji Kanta. Nie możemy tego uczynić także, jeśli tym, do czego dążymy, jest teoria, w jej właściwym, pierwotnym sensie, czyli „łączny ogląd tego, co dostrzeżono przy wszechstronnym podejściu do przedmiotu w całym jego zróżnicowaniu”<sup>100</sup>. Budując system filozoficzny na podstawie jednego tylko ze znaczeń rzeczy samej w sobie, zaprzeczamy wysiłkom Kanta. Wydaje się bowiem, że tym, co wynika z filozofii Kanta, jest raczej stwierdzenie, że system jest jedynie ideą regulatywną, do której wciąż musimy dążyć, ale której najprawdopodobniej nigdy nie osiągniemy, a już na pewno nie osiągniemy jej, ignorując część z narzucających się nam problemów. Jeśli więc przyjmujemy system jako ideę regulatywną, jak – nawiązując do intuicji Kanta – postuluje Hartmann, odrzuciwszy system jako pewien z góry antycypowany konstrukt, to musimy uwzględnić oba pojęcia, które Kant ukrył pod wdzięczną nazwą *rzeczy samej w sobie*, i zastanowić się nad ich wzajemnymi związkami. Myśleć systematycznie to myśleć problemowo, rozważać wszystko na wiele różnych sposobów, przyglądać się rzeczom z różnych stron, wciąż zaczynać od nowa, nie wypowiadać się na temat rzeczywistości jako całości. Krytycyzm Kanta ma być antidotum zarówno na dogmatyzm, jak i na sceptycyzm. Dlatego „być krytycznym to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz dbać o to, by niczego nie pominąć”<sup>101</sup>. Postulat bycia krytycznym, z perspektywy całości Kantowskiej spuścizny, jawi się natomiast jako podstawowe moralne zobowiązanie człowieka w dziedzinie poznania teoretycznego.

---

<sup>100</sup> N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 83–84.

<sup>101</sup> J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985, s. 37.

### 1.3. Kantowskie pojęcie metafizyki

#### 1.3.1. Problemy z określeniem Kantowskiego pojęcia metafizyki

Z wieloznacznością terminu *rzecz sama w sobie* pozostaje nierozzerwalnie związany problem Kantowskiego rozumienia metafizyki<sup>102</sup>. Wśród interpretatorów filozofii Kanta nie ma zgodności nie tylko co do rozumienia terminu *rzecz sama w sobie*, lecz – w tym samym stopniu – także co do sensu *metafizyki*, o której mówi Kant. Okazuje się, że różni interpretatorzy znajdują w filozofii Kanta różne pojęcia metafizyki, co w konsekwencji prowadzi do tego, że brak wśród nich zgodności co do stosunku Kanta do metafizyki. Wydaje się, że ci, którzy twierdzą, iż Kant zrywa z metafizyką, ci, którzy utrzymują, że pozostaje on metafizykiem, a także ci, którzy podkreślają, że Kantowska rewolucja w filozofii oznacza nic innego jak stworzenie nowej metafizyki, wykorzystują różne znaczenia tego terminu. Aby unaocznic ten problem, wystarczy przywołać słynną dyskusję odbywającą się w Davos w 1929 roku pomiędzy Ernstem Cassirerem a Martinem Heideggerem, dotyczącą istoty Kantowskiej filozofii. Nie wnika-  
jąc teraz głębiej w jej treść, przypomnijmy, że jedną z przyczyn różnicy zdań między tymi dwoma niemieckimi myślicielami było właśnie to, że o ile Heidegger twierdził, że Kantowska metafizyka zawarta jest w całości w *Analityce transcendentnej*<sup>103</sup>, o tyle Cassirer był raczej skłonny szukać jej w Kantowskiej *Dialektyce transcendentnej*<sup>104</sup>. Mówiąc o metafizyce, rozumieli więc oni pod tym pojęciem co innego. Podobnie jak w przypadku pojęcia *rzecz sama w sobie*, także w przypadku rozumienia metafizyki jedną z przyczyn istnienia wielości interpretacji jest z pewno-

<sup>102</sup> Por. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 32: „Kantowską *Ding an sich* pojmować można na wiele sposobów; stąd też wynika Kantowskie rozumienie metafizyki”.

<sup>103</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 107–290.

<sup>104</sup> Tamże, s. 291–536.

ścią fakt, że sam Kant używa pojęcia metafizyki w kilku różnych znaczeniach. Filozofia Kanta dotyka wielu różnych problemów filozoficznych. Nie stanowi spójnego zamkniętego systemu, lecz raczej bogactwo wielu różnych perspektyw spojrzenia na rzeczywistość. Jako taka jest otwarta na wielość interpretacji. Dlatego właśnie, jak pisze Janina Kiersnowska-Sucharzewska: „scheda po nim [po Kancie], dostawszy się jego licznym spadkobiercom – została ponownie rozdrobniona: każdy otrzymał, a właściwie wziął sobie cząstkę – i traktuje *pars pro toto*”<sup>105</sup>. Dlatego jedni widzą w Kancie przede wszystkim burzyciela dawnej spekulatywnej metafizyki, demaskującego absolutną niemożliwość realizacji stawianych sobie przez nią zadań, postulującego ograniczenie naszych poznawczych ambicji do zakresu doświadczenia (w dodatku doświadczenia w rozumieniu nauk przyrodniczych). Tutaj wymienić należy przede wszystkim przedstawicieli neokantyzmu marburskiego oraz neokantyzmu badeńskiego – z tym zastrzeżeniem, iż neokantyści badeńscy posługiwali się szerszym od marburczyków pojęciem doświadczenia, uwzględniając w nim doświadczenie właściwe naukom historycznym. Inni znowu kładą nacisk na zawarte w filozofii Kanta zagadnienia tradycyjnie zaliczane do problematyki metafizycznej, podkreślając, że nawet jeśli głównym elementem jego filozofii jest teoria poznania doświadczalnego, to jednak można w niej odnaleźć także pytania typowo metafizyczne (Windelband, Paulsen, Martin). Jeszcze inni kładą nacisk na fakt, że Kantowskie rozważania dotyczące problemu poznania doświadczalnego same w sobie zawierają, czy też są pewnego rodzaju metafizyką (Riehl, Osterreich, Wundt, a wśród autorów polskich Jarosław Rolewski czy Andrzej Noras). Dlatego mówi się czasem, że Kant wprawdzie zburzył gmach tradycyjnej metafizyki, lecz sam zbudował zupełnie nową metafizykę – nazywaną czasem metafizyką doświadczenia<sup>106</sup>. Max Wundt

---

<sup>105</sup> J. Kiersnowska-Sucharzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 1937, R. 40, z. IV, s. 367.

<sup>106</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 76–95 oraz J. Rolewski: *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991 oraz J. Rolewski: *Nowa metafizyka Kanta*, Lubicz 2002.



przyrównuje Kanta do Kolumba, który chciał znaleźć nową drogę do starego, znanego już kraju, a znalazł zupełnie nowy, nieznanany dotąd świat<sup>107</sup>. Innym jeszcze, równie słusznym aspektem pytania o metafizykę w filozofii Kanta jest wskazanie na fakt, że sam Kant uważał krytykę rozumu jedynie za propedeutykę przyszłej naukowej metafizyki, której zbudowanie miało nastąpić dopiero w przyszłości. Ten aspekt podkreślają szczególnie Paulsen, Eucken, Wundt czy Adickes. Z jednej więc strony można mówić o Kantowskiej krytyce jako metafizyce, z drugiej zaś można ją traktować jako propedeutykę, wstępny projekt, coś, co miało dopiero poprzedzić czy dać podstawy pod nową nauką metafizykę, której stworzenie było celem Kanta.

Marcin Poręba w artykule poświęconym Kantowskiemu pojęciu metafizyki<sup>108</sup> dokonuje rozróżnienia trzech „warstw pojmowania metafizyki przez Kanta”<sup>109</sup>. Wyróżnia on, po pierwsze, „pojęcie metafizyki jako tego, co sam Kant krytykuje”, po drugie, „pojęcie metafizyki jako tego, co – zdaniem Kanta – jest możliwe na gruncie jego własnych założeń i czego zarysy on sam kreśli w postaci »metafizyki przyrody« i »metafizyki moralności«”, oraz, po trzecie, „pojęcie metafizyki jako tego, co Kant rzeczywiście uprawia i z perspektywy czego metafizykę zarówno krytykuje (w rozumieniu pierwszym), jak i projektuje (w rozumieniu drugim)”<sup>110</sup>. Ta trzecia warstwa Kantowskiego rozumienia metafizyki, którą sam autor nadmienionego artykułu uważa za najważniejszą, wydaje się bliska temu, co powyżej określiliśmy mianem metafizyki doświadczenia. Jak więc wyraźnie widać, w dyskusjach nad znaczeniem Kantowskiej filozofii mamy do czynienia co najmniej z trzema różnymi pojęciami metafizyki. A skoro tak, to proste stwierdzenia w rodzaju, „Kant zrywa z metafizyką na rzecz teorii poznania” czy „Kant jest metafizykiem”, pozostawione same sobie bez ściślejzego dookreślenia, co właściwie mamy

<sup>107</sup> Zob. M. Wundt: *Kant als...*, s. 376.

<sup>108</sup> M. Poręba: *Kantowskie pojęcie metafizyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 13:2004, nr 4 (52), s. 87–96.

<sup>109</sup> Tamże, s. 87.

<sup>110</sup> Tamże.

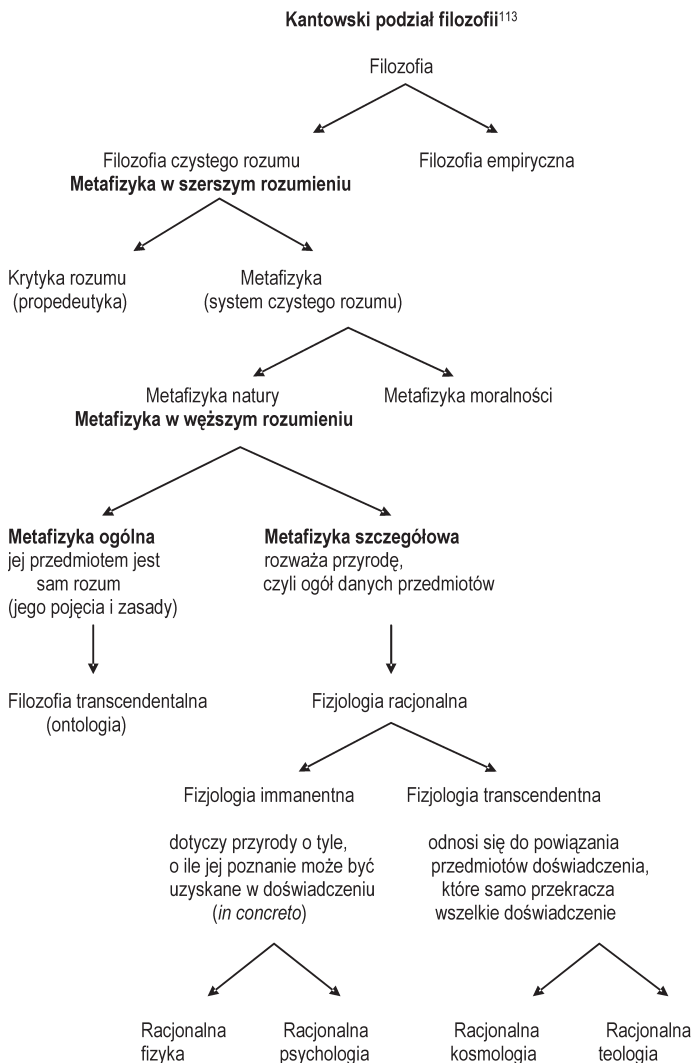
na myśli, okazują się ostatecznie znaczeniowo puste. Posługiwanie się nimi, które niestety wciąż jeszcze ma miejsce, prowadzić może co najwyżej do ciągnących się w nieskończoność sprzeczek sztukmistrzów rozumowych. Wydaje się więc, że nie chodzi już o to, by jednoznacznie określić jakoś filozofię Kanta, nazywając go teoretykiem poznania czy metafizykiem, czy jak by sobie ktoś życzył – jeszcze inaczej. Większą wartość ma raczej pozostawianie otwartym na różne możliwe schematy interpretacyjne, po to by wydobyć z nich to, co nadal aktualne i ważne w odniesieniu do trapiących nas konkretnych problemów filozoficznych.

### 1.3.2. Kantowski podział filozofii

Jak już wspominaliśmy, ta wielość różnych sposobów rozumienia metafizyki w kontekście filozofii Kanta w znacznej mierze spowodowana jest niejednoznacznością tego terminu u samego filozofa. Ta niejednoznaczność jest widoczna już w Kantowskim podziale filozofii. Kant pisze: „Wszelka filozofia zaś jest albo poznaniem [uzyskanym] z czystego rozumu, albo też poznaniem rozumowym [wywiedzionym] z zasad empirycznych. Pierwsza nazywa się filozofią czystą, druga empiryczną. Filozofia czystego rozumu zaś jest albo propedeutyką (ćwiczeniem wstępnym), która bada zdolność rozumu co do wszelkiego czystego poznania *a priori* i nazywa się krytyką, albo, po wtóre, jest systemem czystego rozumu (nauką), całym (zarówno prawdziwym, jak pozornym) poznaniem i nazywa się metafizyką. Nazwę tę jednak można nadać również całej czystej filozofii z włączeniem krytyki [...]”<sup>111</sup>. W dalszej części rozważań na temat podziału filozofii Kant posługuje się więc dwoma pojęciami: *metafizyka w szerszym rozumieniu* oraz *metafizyka w węższym rozumieniu*<sup>112</sup>.

<sup>111</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 613–614.

<sup>112</sup> Zob. tamże, s. 614.



<sup>113</sup> Zob. I Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 613–617. Por. A. Banaszekiewicz: *Kanon czy organon. Miejsce i pojęcie logiki w filozofii Kanta*, w: I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005, s. 228. Por. I. Kant: *Uwagi o metafizyce...*, 4851, s. 114.

Jak widać na przedstawionym powyżej schemacie, utworzonym na podstawie pochodzących z *Krytyki czystego rozumu* ustaleń Kanta, sam Kant borykał się z problemem, czy przedstawioną przez siebie krytykę rozumu zaliczyć już do metafizyki, czy jeszcze nie. Dlatego posługuje się dwoma znaczeniami metafizyki (*metafizyka w szerszym rozumieniu* oraz *metafizyka w węższym rozumieniu*).

Drugi problem wiąże się z podziałem metafizyki na metafizykę ogólną i metafizykę szczegółową. „Kant przejmuje bezpośrednio rozumienie metafizyki od Alexandra Gottlieba Baumgartena, który był uczniem Christiana Wolffa”<sup>114</sup>. Dlatego dla Kanta właściwą metafizyką pozostaje metafizyka szczegółowa. Stanowiąca ontologię filozofia transcendentálna okazuje się sama w sobie niewystarczająca, dlatego odgrywa ona rolę propedeutyki dla metafizyki właściwej. Jej uzupełnieniem, czy raczej właściwym zastosowaniem, ma być dopiero szczegółowa metafizyka przyrody. W notatkach Kanta pochodzących z okresu poprzedzającego wydanie *Krytyki czystego rozumu* czytamy: „Dzieli się ona [metafizyka – A.P.] na dwie części: 1. filozofię transcendentálną oraz 2. racjonalną psychologię i fizykę. Ta druga część jest metafizyką we właściwym sensie, gdyż [mimo że] jej obiekt jest dany przez doświadczenie, [to jednak] bada go ona jedynie za pomocą samego tylko rozumu”<sup>115</sup>. W innym miejscu Kantowskich notatek znajdujemy uwagę: „Filozofia *rationalis* jest albo *pura*, albo *applicata*. Tamta to filozofia *transcendentalis*, ta – *metaphysica*; albo: tamta – *metaphysica generalis*, ta *specialis*”<sup>116</sup>. Trzeba jednak pamiętać także i o tym, że nawet ontologia nie może powstać w oderwaniu od wszelkiego doświadczenia. Kant pisze: „Ontologia jest tą nauką (jako część metafizyki), która stanowi system wszystkich pojęć intelektu i zasad podstawowych, ale tylko w zastosowaniu do przedmiotów, które są dane zmysłom i mogą być dane w doświadczeniu”<sup>117</sup>. Wydaje się więc, że nie jest wcale tak,

<sup>114</sup> A.J. Noras: *Kant a neokantyzm*, s. 31.

<sup>115</sup> I. Kant: *Encyklopedia...*, s. 36.

<sup>116</sup> I. Kant: *Uwagi o metafizyce...*, 4855, s. 115.

<sup>117</sup> I. Kant: *Welches sind...*, s. 590. W polskim tłumaczeniu: I. Kant: *O postępach...*, s. 17–18.

jakoby najpierw miała powstać metafizyka ogólna (ontologia), którą potem należy dopiero stosować do poszczególnych dziedzin przedmiotowych wyróżnionych w ramach metafizyki szczegółowej. Jest raczej tak, że metafizyka ogólna i szczegółowa rozwijają się równolegle, wzajemnie na siebie wpływając i dostarczając sobie stale materiału. Nie chodzi o same pojęcia i zasady, lecz o te pojęcia i zasady w zastosowaniu do przedmiotów doświadczenia. Doświadczenie jednak przecież stale trwa, co powoduje, że ujmujemy coraz większą liczbę przedmiotów. Gdy metafizyka szczegółowa i ogólna współpracują, możliwe okazuje się także rozszerzanie zakresu przedmiotowości (można bowiem sobie wyobrazić, że nagle nasze doświadczenie napotyka nowy całkiem przedmiot, przedmiot, którego albo wcześniej nie spotkaliśmy, albo wcześniej nie istniał). Skoro tak, to ogół danych przedmiotów nie jest nigdy skończony, zamknięty. Oczywiście dotychczas wypracowana przez nas ontologia wyznacza nam jakąś ideę tego ogółu przedmiotów możliwego doświadczenia, lecz z pewnością nie zawiera go w sobie jako jakiejś wielości skończonej i wyczerpanej.

Również w rozprawie konkursowej z 1791 roku Kant przypisuje ontologii rolę jedynie propedeutyki do właściwej metafizyki. Czytamy tam: „Ontologia jest tą nauką (jako część metafizyki), która stanowi system wszystkich pojęć intelektu i zasad podstawowych, ale tylko w zastosowaniu do przedmiotów, które są dane zmysłom, i mogą być dane w doświadczeniu. Nie dotyczy ona tego, co nadzmysłowe, a co stanowi wszak cel ostateczny metafizyki, przeto należy do niej jako propedeutyka, westybul czy przedsionek właściwej metafizyki, a filozofią transcendentalną nazywamy ją, dlatego że zawiera warunki i pierwsze elementy wszelkiego naszego poznania *a priori*”<sup>118</sup>. W odniesieniu do tego fragmentu

---

<sup>118</sup> I. Kant: *O postępach...*, s. 17–18. W oryginale fragment ten brzmi: „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Teil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche, welches doch der Endzweck der Metaphysik ist, gehört also zu dieser nur als Propädeutik, als die Halle, oder der Vorhof der eigentlichen Metaphysik, und wird Transzendental-Philosophie ge-

nasuwa się jednak jeszcze jedno pytanie. Kant pisze tam bowiem, iż ontologia (filozofia transcendentalna) nie stanowi właściwej metafizyki, gdyż „nie dotyka ona tego, co nadzmysłowe, a co stanowi wszak cel ostateczny metafizyki”<sup>119</sup>. Kwestię tę porusza przy okazji rozważań na temat Kantowskiego podziału filozofii Piotr Łaciak<sup>120</sup>. Otóż okazuje się, iż oprócz *metafizyki w szerszym rozumieniu* oraz *metafizyki w węższym rozumieniu* w odniesieniu do Kantowskiego podziału filozofii możemy mówić jeszcze o *metafizyce w najwęższym rozumieniu*, które odnosi się już tylko i wyłącznie do transcendentnej części fizjologii racjonalnej. Metafizykę w tym najwęższym czy najściślejszym znaczeniu stanowi więc jedynie fizjologia transcendentna, a więc nauka o powiązaniu wszystkich przedmiotów doświadczenia, które musimy sobie – zdaniem Kanta – pomyśleć, mimo iż nie jest nam ono dane, ani w ogóle nie może być dane, w żadnym doświadczeniu. Dopiero fizjologia transcendentna (na którą składają się racjonalna kosmologia i racjonalna teologia), jako część metafizyki szczegółowej, spełnia kryterium, o którym wspomina Kant w rozprawie konkursowej, tzn. dotyka tego, co nadzmysłowe, a więc stanowi metafizykę w najściślejszym sensie tego słowa<sup>121</sup>.

Kolejna trudność dotyczy związku pomiędzy filozofią transcendentną, która pełni u Kanta rolę ontologii (metafizyki ogólnej), a krytyką rozumu zawartą w trzech Kantowskich *Krytykach*. Czy filozofia transcendentalna jest tożsama z krytyką rozumu? A może krytyka rozumu sama jest tylko wstępem do filozofii transcendentnej? Powstałby wtedy następujący porządek:

---

nannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unsrer Erkenntnis a priori enthält”. I. Kant: *Welches sind...*, s. 590.

<sup>119</sup> Tamże, s. 17.

<sup>120</sup> Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 62–68.

<sup>121</sup> Wydaje się, że takie rozumienie metafizyki odnajdujemy później u – nawiązującego do Kanta – Karla Jaspersa, którego projekt *Periechontologii* (*Periechontologie*), czyli filozofii *Ogarniającego* (*Umgreifenden*), jest niczym innym jak właśnie pytaniem o przekraczające wszelkie możliwe doświadczenie powiązanie przedmiotów doświadczenia. Zob. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*. 4 Aufl., München–Zürich 1991.

najpierw Kant zajmuje się krytyką czystego rozumu, co ma być etapem wstępnym do stworzenia filozofii transcendentalnej. Filozofia transcendentarna rozumiana jako system wszystkich pojęć i zasad rozumu stanowić ma natomiast ontologię. Jako taka nie ma ona więc celu samego w sobie. Celem, do którego bowiem zmierzamy jest stworzenie na jej podstawie metafizyki szczegółowej, która będzie rozważała przyrodę, a więc ogół danych przedmiotów. A jednak Kant czasem używa pojęć filozofia transcendentalna i krytyka rozumu zamiennie. Píše na przykład tak: „Przedmioty, które dane są przez sam tylko czysty rozum, należą do ontologii. Czy jednak są to też przedmioty rzeczywiste? Nie, jest to samo tylko myślenie. Zatem ontologia nie zawiera żadnych obiektów, lecz tylko pojęcia, prawa i zasady czystego myślenia. [...] Filozofia transcendentalna jest przeto krytyką czystego intelektu oraz czystego rozumu”<sup>122</sup>. Wydaje się jednak, że nie jest to całkowite utożsamienie. Chodzi raczej o to, że z jednej strony filozofia transcendentalna jako pełen gotowy system pojęć i zasad rozumu jest konsekwencją przeprowadzenia krytyki rozumu, z drugiej zaś strony, dysponując takim systemem, możemy stale takiej krytyki dokonywać, w tym sensie, iż możemy powstrzymywać nasz własny rozum przed niewłaściwym używaniem zawartych w nim pojęć.

Sprawa jednak komplikuje się znacznie bardziej, gdyż Kant dzieli przecież jeszcze filozofię na filozofię teoretyczną i filozofię praktyczną. Dlatego metafizyka (system czystego rozumu) dzieli się na metafizykę natury i metafizykę moralności. Jednak tylko metafizyka natury zostaje przez niego zaliczona do metafizyki w węższym rozumieniu. Píše on: „Metafizyka rozumu spekulatywnego zaś jest tym, co w węższym rozumieniu nazywa się zazwyczaj metafizyką”<sup>123</sup>. Dlaczego metafizyka moralności, do której przygotowaniem była krytyka praktycznego rozumu, nie zostaje zaliczona do metafizyki w węższym rozumieniu, a zostaje do niej zaliczona jedynie metafizyka natury, do której wstępem była krytyka czystego rozumu? Czy filozofia transcendentalna wiąże się

---

<sup>122</sup> I. Kant: *Encyklopedia...*, s. 36. Por. także I. Kant: *Uwagi o metafizyce...*, 4851, s. 114.

<sup>123</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu...*, s. 614.

jedynie z krytyką czystego rozumu, a krytyka praktycznego rozumu nigdy nie prowadzi do powstania żadnego systemu? W tym miejscu ujawnia się istotna różnica pomiędzy filozofią teoretyczną a filozofią praktyczną Kanta, na którą zwrócił już uwagę w dyskusji z Heideggerem Cassirer. Okazuje się bowiem, że „nasze pojęcia wolności są wglądami (nie poznaniem), których nie można poddawać schematyzmowi. Istnieje schematyzm poznania teoretycznego, ale nie [istnieje schematyzm] rozumu praktycznego”<sup>124</sup>. Może właśnie dlatego Kant, przywiązany jednak, bądź co bądź, do pojmowania metafizyki jako systemu, jedynie metafizykę natury (bazującą na fizyce Newtonowskiej) zalicza do metafizyki w ścisłym rozumieniu, pozostawiając metafizykę moralności wraz z krytyką rozumu poza jej obrębem.

Wszystkie te trudności i wątpliwości, na które tylko wskazaliśmy, pokazują dosyć wyraźnie, że problem rozumienia metafizyki w kontekście filozofii Kanta jest trudny już choćby ze względu na to, iż sam Kant nie daje nam ostatecznych rozstrzygnięć w tej sprawie. Nie czyni tego natomiast, dlatego że, jak się wydaje, sam jest dopiero w „drodze do” metafizyki, mimo że sama ta „droga” z konieczności jest już metafizyczna i z pewnością dotyka problemów metafizycznych.

Okazuje się więc, że w obliczu wielości interpretacji filozofii Kanta nie tylko nie jesteśmy w stanie rozstrzygnąć, która z nich jest właściwa, lecz że w ogóle nie powinniśmy tego czynić, gdyż wszystkie one znajdują uzasadnienie w myśli królewieckiego myśliciela. Jedyne, co możemy i co powinniśmy próbować zrobić, jest poszukiwanie wśród tej różnorodności różnych ścieżek, którymi rozwijała się filozofia czerpiąca ze źródła Kantowskiej myśli. W myśli Kanta znaleźć możemy bowiem nie jedno, lecz kilka różnych źródeł; poszczególni jego interpretatorzy czerpali z różnych spośród nich, mimo że czasem wydawało im się, że jest tylko jedno źródło, jeden punkt wyjścia, jedna właściwa droga, którą wskazał Kant.

---

<sup>124</sup> E. Cassirer, M. Heidegger: *Dysputa w Davos*. Tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, Warszawa, s. 13–14.



### 1.3.3. Metafizyka jako *epistemologia* oraz metafizyka jako *ontologia*

W swojej pierwszej rozprawie konkursowej Kant pisze: „Metafizyka nie jest niczym innym, niż filozofią dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania”<sup>125</sup>. Okazuje się więc, że Kant już w okresie przedkrytycznym wiązał metafizykę z problemem poznania. Metafizyka ma być nauką dotyczącą pierwszych podstaw naszego poznania. Jednak nie oznacza to przecież jeszcze zerwania z funkcjonującym do tej pory pojęciem metafizyki. Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na fakt, że przytoczone właśnie określenie metafizyki Kant przejął bezpośrednio od A.G. Baumgartena (ucznia Wolffa). Baumgarten w swojej *Metaphysica* pisze: „Metafizyka jest nauką o pierwszych zasadach ludzkiego poznania”<sup>126</sup>. Kantowskie zainteresowanie problemem poznania oraz dokonane przez niego powiązanie zagadnień ontologicznych z zagadnieniami epistemologicznymi nie jest więc czymś absolutnie nowym. Z drugiej strony należy podkreślić, że przytoczone określenie metafizyki nie jest równoznaczne ze zredukowaniem jej jedynie do zagadnień teoriopoznawczych. „Jest wszak jasne, że pojmowanie metafizyki jako badania »pierwszych zasad poznania« wcale nie oznacza redukcji jej problematyki do tego, co później przyjęto nazywać »teorią poznania«. Ta ostatnia w rzeczy samej nie jest metafizyką, ale nie dlatego, że zajmuje się poznaniem (a nie bytem), lecz dlatego, że zajmuje się nim w innych celach i w inny sposób niż metafizyka”<sup>127</sup>. Trzeba mieć na względzie fakt, że funkcjonujące w dzisiejszym języku filozoficznym pojęcie *teorii poznania* jako bardziej lub mniej niezależnej dziedziny badań filozoficznych w czasach Kanta nie funkcjonowało. Co więcej, można by zapytać, czy jego powstanie nie wynika po części właśnie nie tyle z konty-

<sup>125</sup> I. Kant: *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej*. Tłum. K. Rak, w: tenże: *Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999, s. 63.

<sup>126</sup> „Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum”. A.G. Baumgarten: *Metaphysica*. 4. Ed. Halae Magdeburgicae 1757, §1. Za: A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 20–21.

<sup>127</sup> M. Poręba: *Kantowskie pojęcie...*, s. 94.

nuacji filozofii Kanta, co raczej z zapoznania części podejmowanej przez niego problematyki. Karl Jaspers pisze: „»Teoria poznania« jest późniejszym zubożeniem i spłyceciem Kantowskiego filozofowania”<sup>128</sup>. Swoją rolę zarówno w powstaniu obrazu Kanta jako teoretyka poznania, jak i w procesie kształtowania się samego pojęcia *teoria poznania*, mają niewątpliwie neokantyści, którzy w punkcie wyjścia swej filozofii pragną odciąć się od wszelkiej „metafizyki”. „Problem jednak polega na tym, że odróżnienie teorii poznania i metafizyki nie jest właściwe”<sup>129</sup>.

Kant pokazuje, w jaki sposób problem bytu podejmowany przez skończony rozum ludzki jest z konieczności powiązany z problemem poznania. Jednak, jak się zdaje, nigdy nie chodziło mu o to, by całkowicie wyeliminować z filozofii problem bytu na rzecz problemu poznania. Problem poznania ma dla niego wartość raczej o tyle, o ile rozważanie go może przyczynić się do coraz właściwszego ujmowania problemu bytu. Warto w tym miejscu przypomnieć Kantowską definicję filozofii transcendentalnej. Kant pisze: „Transcendentalnym nazywam wszelkie poznanie, które zajmuje się w ogóle nie tyle przedmiotami, ile naszym sposobem poznawania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy”<sup>130</sup>. Andrzej Noras zwraca uwagę na zawartą w tym sformułowaniu konstrukcję logiczną: „nie tyle..., ile...”, która w niemieckim oryginale brzmi „*nicht sowohl..., sondern...*”, co dosłownie znaczy „nie tylko..., lecz także...”<sup>131</sup>. Wskazuje ona jednoznacznie na fakt, że poznanie transcendentalne, mimo że głównie dotyczy naszego sposobu poznawania przedmiotów, to jednak odnosi się także do samych przedmiotów. Dlatego właśnie „problem transcendentalizmu, podjęty w odniesieniu do jego sformułowania i rozumienia przez autora *Krytyki czystego rozumu*, nie może być [...] rozpatrywany w oderwaniu – jak to się bardzo często czyni – od podstawowej problematyki filozoficznej, a mianowicie problematyki bytu”<sup>132</sup>. Poznanie jest przecież zawsze poznaniem czegoś. Analizując

<sup>128</sup> K. Jaspers: *Von der Wahrheit*. 4 Aufl., München–Zürich 1991, s. 22.

<sup>129</sup> A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 30.

<sup>130</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 68.

<sup>131</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 119.

<sup>132</sup> Tamże, s. 99.

problem poznania od strony podmiotu nawet wtedy, gdy podmiot rozumiemy jako świadomość w ogóle, zawsze pojawi się zagadnienie danego tej świadomości przedmiotu. Pytanie o przedmiot natomiast to pytanie ontologii. Nawet jeśli przyjmiemy, że to podmiot określa przedmiot, to jednak nadal mamy do czynienia z jakimś przedmiotem i odpowiadającą mu ontologią. Kant w swojej słynnej najwyższej zasadzie sądów syntetycznych *a priori* głoszącej, iż „aprioryczne warunki możliwego doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia”<sup>133</sup>, dokonuje powiązania problemów poznania oraz bytu. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, iż Kant stwierdza w tym miejscu nic innego jak tylko to, że zasady poznania są jednocześnie zasadami przedmiotów poznania. Nigdzie w jego pismach nie ma natomiast mowy o tym, jakoby zasady przedmiotów poznania wyczerpywały się w zasadach poznawczych<sup>134</sup>.

Okazuje się więc, że Kant projektujący nową metafizykę, która ma być nauką, dokonuje ścisłego powiązania problemów, które dziś nazwalibyśmy epistemologicznymi oraz ontologicznymi. Łącząc ze sobą problem metafizyki oraz problem doświadczenia, wprowadził filozofię na nową drogę. Droga ta jednak, jak się okazuje, nie jest wcale łatwa. Uświadomiliśmy sobie bowiem, iż z jednej strony, poznajemy zawsze jakiś byt, z drugiej zaś strony, byt jest nam dostępny jedynie poprzez poznanie.

W obliczu tego wszystkiego niezwykle różnorodność interpretacji Kantowskiego pojmowania metafizyki staje się coraz bardziej zrozumiała. G. Martin pisze, że „*Krytyka czystego rozumu* stanowi morze, które zasilane jest z dwóch wielkich nurtów: jednym jest nowe przyrodoznawstwo, drugim – dawna ontologia. Historyczną zasługą neokantystów pozostaje wskazanie znaczenia przyrodoznawstwa, szczególnie fizyki dla Kanta. *Krytyka czystego rozumu* jest z pewnością teorią wiedzy fizyki, jest ona

<sup>133</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 142.

<sup>134</sup> Więcej na temat znaczenia Kantowskiej najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori* w kontekście problemu kategorii zob. A. Pietras: *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” ([www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl](http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl)), nr 1, wrzesień 2006, s. 30–33.

z pewnością teorią doświadczenia, jak szczegółowo przedstawił to Cohen. Lecz jest ona nie tylko teorią wiedzy matematycznego przyrodoznawstwa, ale także przynajmniej w tym samym stopniu ontologii<sup>135</sup>. Na wieloznaczność Kantowskiej filozofii jako źródło wielości jej interpretacji zwraca uwagę także Marek Szulakiewicz, który przywołuje jeden z listów Kanta do Marcusa Herza. Kant pisze w nim: „[...] spostrzegłem, że brakuje mi jeszcze czegoś istotnego, czegoś, co umknęło mojej uwadze podczas mych długich badań poświęconych nie tylko metafizyce, a co w rzeczywistości stanowi klucz do całej tajemnicy, do metafizyki, która sama w sobie do niedawna pozostawała w ukryciu. Otóż zapytałem sam siebie: na czym zasadza się stosunek tego, co nazywamy w nas przedstawieniem do przedmiotu?»<sup>136</sup>. Jak słusznie zauważa Marek Szulakiewicz: „Jeśli to właśnie pytanie uznamy za »określające« transcendentalizm, to łatwo dostrzec dwojaką możliwość interpretacji. Tradycyjna podkreślałaby epistemologiczny charakter tego pytania. Jeśli bowiem w analizie tej relacji przedmiot uzna się za samodzielny, niezależny od naszego przedstawienia, to pytanie to skieruje nasze zainteresowanie ku epistemologicznym rozważaniom możliwości związku »subiektywnego spostrzeżenia« i »obiektywnego przedmiotu«. Jeśli zaś w pytaniu tym zwrócimy się ku przedmiotowi, szukając tego, w czym właściwie »tkwi przedmiotowość«, co wyraża sobą byt, któremu przypisujemy charakter »bycia przedmiotem« itp., to pytanie to

---

<sup>135</sup> „Die Kritik der reinen Vernunft ist ein Meer, das von zwei großen Strömen gespeist wird: der eine ist die neue Naturwissenschaft, der andere die alte Ontologie. Es bleibt das geschichtliche Verdienst der Neukantianer, die Bedeutung der Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, für Kant auf gezeigt zu haben. Der Kritik der reinen Vernunft ist gewiß eine Wissenschaftstheorie der Physik, sie ist gewiß eine Theorie der Erfahrung, wie Cohen dies eingehend dargelegt. Sie ist aber nicht nur Wissenschaftstheorie der mathematischen Naturwissenschaft, sie ist mindestens auch in gleichem Grade eine Ontologie”. G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl., Berlin 1969, s. V.

<sup>136</sup> I. Kant: *List 70: Do Marcusa Herza*, 21 luty 1772, w: tenże: *Encyklopedia...*, s. 142.

otrzyma – jak chce tego Heidegger – charakter ontologiczny”<sup>137</sup>. Okazuje się więc, że Kant w drodze do nowej metafizyki napotyka zarówno problematykę epistemologiczną, jak i problematykę ontologiczną, a raczej – może warto by to doprecyzować – problematykę dzisiaj zaliczaną do teorii poznania oraz problematykę dzisiaj zaliczaną do ontologii. Odwieczne problemy filozoficzne same z siebie nie dzielą się na epistemologiczne i ontologiczne, lecz jedynie my, w celu wprowadzenia porządku w nasze myślenie, w ten sposób je klasyfikujemy.

Kant jednak, wskazując na to niezbywalne wzajemne powiązanie problemu bytu oraz poznania, ujawnia, że sprawa jest dużo bardziej skomplikowana, niż mogło się to do tej pory wydawać. Wszystko to może bowiem sprawiać wrażenie błędnego koła – żeby poznać struktury bytu, musimy najpierw wiedzieć, jak poznajemy, jakie są nasze struktury poznawcze, jak wiele tego, co ujmujemy jako przedmiot poznania, pochodzi od nas, a nie od bytu samego, z drugiej strony znowu, aby zbadać, jak poznajemy, musimy wiedzieć już coś o strukturze samego bytu, musimy przede wszystkim wiedzieć, czy to, co ujmujemy, naprawdę istnieje, bo jeśli nie, to znaczy, że w ogóle nie mamy do czynienia z poznaniem. W tym miejscu stajemy przed kolejnym problemem, z którym borykał się także sam Kant – czy dążąc do wyeliminowania z naszego filozofowania wszelkich założeń, popaść w konsekwencji w sceptycyzm, czy przyjąć jednak pewne założenia jako niepodważalny fundament całego myślenia, narażając się tym samym na zarzut dogmatyzmu. Kantowski projekt filozofii ma być próbą rozwiązania także tego dylematu.

#### **1.3.4. Metafizyka krytyczna jako przewyżczenie dogmatyzmu i sceptycyzmu**

Filozofia krytyczna Kanta ma stanowić propozycję przewyżczenia opozycji dogmatyzm–sceptycyzm. Kant sprzeciwia się

---

<sup>137</sup> M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, s. 52–53.

dotychczasowej metafizyce między innymi dlatego, że uznaje ją za dogmatyczną. Z drugiej strony nie chce także zgodzić się na zajęcie stanowiska sceptycznego, do którego z konieczności prowadzą rozważania podejmowane przez filozofów brytyjskich. Gdyby przyjąć założenia czystego empiryzmu, jakakolwiek nauka okazuje się niemożliwa. Nie jesteśmy bowiem w stanie znaleźć żadnego trwałego fundamentu dla naszych rozważań. A przecież nauka jednak istnieje.

Kant pokazuje nam, że wcale nie musimy wybierać między dogmatyzmem a sceptycyzmem. Filozofowanie nie musi oznaczać ostatecznego opowiadania się za żadną z opcji. Tym, co powinniśmy robić, jest raczej przyglądanie się i analizowanie wszelkich możliwych punktów widzenia. Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie okazuje się mieć znaczenie metodologiczne<sup>138</sup>. Skoro nie możemy nigdy poznać rzeczy samej w sobie, to powinniśmy starać się nie przegapić żadnego ze sposobów, w jakie rzecz jest „dla nas”, musimy być stale otwarci na kolejne jej przejawy, nie możemy lekceważyć żadnych fenomenów tylko dlatego, że nie zgadzają się z dotychczas posiadaną przez nas wiedzą. Należy raczej za każdym razem mieć na uwadze, że może dotychczas posiadana wiedza nie jest pełna i dlatego nowo zaobserwowane zjawisko wydaje nam się „niemożliwe” (co znaczy właśnie zawsze nic więcej jak tylko „niepasujące do całości, którą do tej pory zbudowaliśmy”). Z jednej strony więc nie jesteśmy w stanie, i ze względu na wymagania stawiane przed nauką nie powinniśmy, uniknąć tworzenia pewnych całości, składania posiadanych już danych w pewne systemy wiedzy, z drugiej strony musimy pamiętać, że tego typu całości, które tworzymy, zawsze mają ważność tymczasową i nie należy nigdy traktować ich jak wyroczni decydującej o tym, czy jakiejś zjawisko uwzględnić w naszych dalszych badaniach, czy raczej zignorować. Nie powinniśmy tworzyć systemów i traktować ich jak nietykalnych dogmatów. „Ten, kto chce się uczyć filozofowania, wszystkie sys-

---

<sup>138</sup> Zob. A. Pietras: *Być krytycznym. Co oznacza dzisiaj Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie*, „Czasopismo Filozoficzne” (www.czasopismo-filozoficzne.us.edu.pl) nr 2, lipiec 2007.

temy filozoficzne powinien uważać wyłącznie za historię używania rozumu oraz za przedmioty służące ćwiczeniu jego filozoficznego talentu<sup>139</sup>. Kant zwraca naszą uwagę na fakt, że nigdy nie powstało jeszcze dzieło filozoficzne, „które cechowałoby się stałością we wszystkich swoich częściach”<sup>140</sup>. Filozofii, w sensie całości wiedzy ujętej w jeden spójny system, po prostu jeszcze nie ma. Ta wiedza o granicach naszego poznania oraz związana z nią świadomość, że stale jesteśmy jedynie „w drodze do”, nie jest jednak jeszcze powodem do sceptycyzmu i zwątpienia. To, że nie jesteśmy w stanie poznać wszystkiego, nie oznacza, że nic nie jesteśmy w stanie poznać. Przecież tak wiele już poznaliśmy.

Kant pisze: „Metafizyka nie jest nauką, nie jest też uczonością, lecz wyłącznie znającym siebie samego intelektem, a więc jest to jedynie poprawienie zdrowego intelektu i rozumu”<sup>141</sup>. „Transcendentalizm nie jest więc teorią (ani tym bardziej metateorią) doświadczenia, lecz przede wszystkim jest filozofią krytyczną”<sup>142</sup>. Metafizyka, którą projektuje Kant, okazuje się metafizyką krytyczną. Stąd biorą się wszelkie wątpliwości zarówno wśród interpretatorów jego myśli, jak i u samego Kanta. Myśliciel z Królewca z jednej strony cały czas ma przed oczami ideę metafizyki jako nauki w sensie gotowego systemu. „Albowiem metafizyka jest swoją istotą i swoim celem ostatecznym, dążeniem do dokonanej całości: albo nic, albo wszystko [...]”<sup>143</sup>. Z drugiej zaś strony jest on przecież świadomy, że nie tylko daleko mu jeszcze do osiągnięcia tej „całości”, lecz że osiągnięcie jej w perspektywie ujawnionych właśnie granic naszego rozumu jest najprawdopodobniej niemożliwe. „Lektura tekstów Kanta przywodzi do wniosku, że Kant odróżnia ideę metafizyki (jako pewien archetyp: nieuwarunkowana zupełna całość architektoniczna wszelkiego możliwego, nie tylko rzeczywistego poznania) od wszelkich jego konkretnych realizacji (odwzorowań), na jakie może się zdobyć

<sup>139</sup> I. Kant: *Logika...*, s. 38.

<sup>140</sup> Tamże.

<sup>141</sup> I. Kant: *Encyklopedia...*, s. 103.

<sup>142</sup> A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 108.

<sup>143</sup> I. Kant: *Welches sind...*, s. 589. Por. I. Kant: *O postępach...*, s. 16.

skończony intelekt ludzki. Intelekt ten musi zakładać taką ideę w jej funkcji regulatywnej, by przybliżyć poznanie – na ile to możliwe – do owego wzorca<sup>144</sup>. Nasze poznanie stale postępuje, uniemożliwiając nam stworzenie stałego systemu wiedzy, z drugiej zaś strony, jak pokazuje Kant, poznanie rozwija się właśnie dlatego, że mamy ideę takiego systemu, takiej całości, do której wciąż dążymy. Idea systemu jest więc nieodzowna, jeśli nie chcemy stanąć w miejscu. Traktowanie jednak posiadanej w danym momencie wiedzy jako systemu gotowego, jak pokazują dzieje filozofii, także prowadzi do zastoju w rozwoju nauki. Trzeba więc pójść trzecią drogą, mieszczącą się dokładnie pośrodku dwóch wymienionych – tę drogę, jak sądzę, starał się nam przybliżyć Kant w swoim projekcie metafizyki krytycznej. Taka metafizyka, świadoma swych ograniczeń, ma zdaniem Kanta o wiele większą wartość niż dotychczasowa metafizyka dogmatyczna. Tamta była przekonana o swych racjach, obiecywała wiele, lecz w konsekwencji była jedynie „kręceniem się po omacku”<sup>145</sup>. Ta jest świadoma swych ograniczeń i obiecuje o wiele mniej, lecz to właśnie „jej funkcja determinuje jej wartość. Nie jest nią zaspokajanie żądzy wiedzy, lecz określanie granic, częściowo pozytywnie, częściowo negatywnie”<sup>146</sup>.

Kant pisze: „Wszyscy ludzie żywią przesady, tyle że odmiennego rodzaju. Ten tylko jest od nich wolny, komu łatwo przychodzi rozważenie rzeczy z jakiegoś całkiem innego punktu widzenia”<sup>147</sup>. Obowiązkiem filozofa jest unikanie przesądów. Dlatego w perspektywie filozofii Kanta bycie filozofem oraz bycie krytycznym okazują się tym samym.

---

<sup>144</sup> H. Jakuszko: *Krytyka metafizyki tradycyjnej i perspektywy nowej metafizyki w pismach Immanuela Kanta*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 6. Metafizyka w filozofii*. Red. A. Marynarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, s. 284–285.

<sup>145</sup> I. Kant: *Krytyka...*, s. 36.

<sup>146</sup> I. Kant: *Uwagi o metafizyce (1769–1781)*, w: tenże: *Encyklopedia...*, s. 83.

<sup>147</sup> I. Kant: *Encyklopedia...*, s. 55.





ROZDZIAŁ 2

**NICOLAIA HARTMANNA INTERPRETACJA  
KANTOWSKIEGO PROJEKTU FILOZOFII**

## 2.1. Metafizyczne interpretacje filozofii Kanta

Za sprawą dwóch głównych nurtów neokantowskich – neokantyzmu marburskiego (Herman Cohen, Paul Natorp, Ernst Cassirer) i neokantyzmu badeńskiego (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask) – filozofia Kanta przez dość długi czas uważana była przede wszystkim za teorię poznania. Upraszczając oczywiście nieco sprawę, można by się pokusić o stwierdzenie, że o ile pierwsza połowa XIX wieku to czas idealistów niemieckich – Fichtego, Schellinga oraz Hegla (którzy właśnie Kanta uważają za prawowitego ojca idealizmu niemieckiego), o tyle w drugiej połowie tegoż wieku dominującą interpretacją filozofii Kanta staje się interpretacja teoriopoznawcza szkół marburskiej i badeńskiej. Trudno określić jednoznacznie, kiedy mamy do czynienia z początkiem neokantyzmu<sup>1</sup>. Pierwsze hasła „konieczności powrotu do filozofii Kanta” pojawiają się w latach 50. oraz 60. i są związane z takimi nazwiskami, jak Herman von Helmholtz (fizyk, który w 1855 roku wskazuje na konieczność zajęcia się Kantowską teorią poznania), Kuno Fischer (*Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre* 1860), Otto Liebmann (*Kant und die Epigonen* 1865) czy Eduard Zeller (*Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* 1862). Jedną z głównych przyczyn pojawienia się tego nowego – teoriopoznawczego sposobu „czytania” Kanta, obok załamania się filozofii Hegłowskiej, był oczywiście niezwykle szybki i intensywny rozwój nauk szczegółowych. W 1860 roku Kuno Fischer pisze: „Filozofia jest matką wielu nauk. Dzieci te deklarują swoją pełnoletność; prowadzą już swoje własne gospodarstwa domowe, które nie mogą być doglą-

---

<sup>1</sup> Zob. A.J. Noras: *Historyczny kontekst neokantyzmu*, w: tenże: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000, s. 131–132.

dane przez matkę, nie chcą ani nie mogą ich z nią dzielić. Okazuje się, że te pełnoletnie i samodzielne dzieci posiadają wszelkie umiejętności swojej matki, zarządzają według swojego własnego uznania, a samej matce nic nie pozostało [podkr. – A.P.]<sup>2</sup>. W obliczu tego zjawiska nasuwa się więc pytanie: cóż jeszcze zostało filozofii? Jakie miejsce zajmuje ona pośród wielości nauk? Co jest przedmiotem jej badań? Kuno Fischer odpowiada na to pytanie: filozofia jest nauką o poznaniu. Poszczególne nauki szczegółowe „wyjaśniają rzeczy, a nie poznanie rzeczy. Tym, co wyjaśniają, są przedmioty doświadczenia, a nie samo to doświadczenie”<sup>3</sup>. Zadaniem filozofii pozostaje więc wyjaśnienie samego faktu doświadczenia, faktu poznania, faktu nauki. Ten sposób pojmowania zadań filozofii, który jest charakterystyczny nie tylko dla Kuna Fischera, ale także właśnie dla neokantystów marburskich i badeńskich, wyznacza podstawowy kontekst ich interpretacji filozofii Kanta. Mniej więcej od połowy XIX wieku, poprzez historię rozwoju dwóch głównych szkół neokantowskich (marburskiej i badeńskiej), filozofia Kanta postrzegana jest więc głównie jako teoria poznania, zajmująca się badaniem filozoficznych podstaw nauk szczegółowych. Trzeba mieć na uwadze także fakt, że ani neokantyści marburscy, ani neokantyści badeńscy nigdy nie uważali się za ortodoksyjnych kantystów, dlatego „brali od Kanta” tylko to, co uważali za najbardziej przydatne, a więc głównie jego metodę transcendentalną, i używali jej do swoich własnych celów. Jednocześnie uważali jednak, że sposób filozofowania, który reprezentują, jest w perspektywie ówczesnych czasów jedynym właściwym. Wszelkie inne filozofie, a szczegól-

---

<sup>2</sup> „Die Philosophie ist die Mutter vieler Wissenschaften geworden. Diese Kinder sind mündig erklärt; sie führen ihren eigenen Haushalt, den sie von der Mutter nicht beaufsichtigen lassen, mit ihr nicht theilen wollen, auch nicht können. Es könnte der Fall sein, daß diese mündigen und selbstständigen Kinder alles mütterliche Vermögen besitzen, nach eigenen Gutdünkel verwalten, und der Mutter selbst nichts übrig bleibt”. K. Fischer: *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*, w: tenże: *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*. 2. Aufl., Heidelberg 1906, s. 457.

<sup>3</sup> Tamże, s. 462.

nie te, które noszą znamiona metafizyczne, uważali za nienaukowe, a przez to za pozbawione wartości. Aby unaocznic tę sprawę, wystarczy przypomnieć stosunek Heinricha Rickerta do szukającego innych ścieżek filozoficznego myślenia Karla Jaspersa<sup>4</sup>. Filozofia neokantystów cieszyła się bardzo silną pozycją na ówczesnych uniwersytetach niemieckich, dlatego silne było także przywiązanie do widzenia w Kancie li tylko teoretyka poznania, który zrywa z wszelką metafizyką jako nienaukową.

Sytuacja ta zmienia się właściwie dopiero w latach 20. XX wieku. Chociaż pierwsze głosy o istnieniu w filozofii Kanta także wątków metafizycznych pojawiają się już wcześniej. W 1898 roku Friedrich Paulsen publikuje książkę *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*, w której twierdzi, że Kant, przynajmniej w swoich prywatnych przekonaniach, był metafizykiem. Bardzo szybko pojawia się jednak odpowiedź ze strony neokantystów. Jest nią opublikowana przez Hermana Cohena rok później w czasopiśmie *Die Nation* recenzja tej pracy, zatytułowana *Ein Buch über Kant*, odnosząca się oczywiście krytycznie do tezy Paulsena. Do dyskusji przyłącza się także Hans Vaihinger, który w pracy *Kant – Ein Metaphysiker?* podobnie jak Cohen, odnosi się sceptycznie do rozważań Paulsena. Dalszymi głosami Paulsena w tej dyskusji są dwa opublikowane w *Kant-Studien* artykuły: *Kant Verhältnis zur Metaphysik* (1900), *Kant und die Metaphysik – Ein Versuch, ein Leser zum Verstehen zu zwingen* (1903). W roku 1906 Konstantin Oesterreich publikuje swój doktorat zatytułowany *Kant und die Metaphysik*, w którym wskazuje na istnienie w filozofii krytycznej Kanta wątków metafizycznych. Oesterreich wyróżnia u Kanta *metafizykę immanentną*, będącą niczym innym jak syntetyczno-apriorycznym poznaniem świata zjawisk, oraz *metafizykę transcendentną*, której przedmiotami są wolność, Bóg i dusza. Oesterreich zwraca także uwagę na metafizyczne znaczenie Kantowskiego pojęcia *rzecz sama w sobie*, twierdząc, iż jest to metafizyczny element Kantowskiego krytycyzmu. Zda-

---

<sup>4</sup> Zob. K. Jaspers: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993, s. 35–39.

niem Oesterreicha Kant postuluje istnienie dwóch rzeczy samych w sobie: pobudzanej i pobudzającej (*affizierende i affizierte*)<sup>5</sup>.

Prawdziwy rozkwit metafizycznych interpretacji filozofii Kanta związany jest jednak dopiero z latami 20. XX wieku. Za przełomowy uważa się rok 1924 (rok 200. rocznicy urodzin Kanta), w niemieckiej literaturze filozoficznej okreśłany jako *Epochenjahr*. Julius Ebbinghaus, pisząc o „słynnym ontologicznym zwrocie XX. wieku”<sup>6</sup>, wiąże go właśnie z rokiem 1924<sup>7</sup>. W roku tym ukazało się kilka bardzo ważnych publikacji wskazujących na metafizykę jako główną dziedzinę zainteresowań Kanta. Są to: *Kant und das Ding an sich* Ericha Adickesa, *Diesseits von Idealismus und Realismus* oraz *Kant und die Philosophie unserer Tage* Nicolaia Hartmanna, *Die metaphysischen Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* oraz *Persönlichkeitsbewusstsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie* Heinza Heimsoetha, *Kant als Metaphysik* Maxa Wundta. Zostaje także wydana druga część słynnej pracy Richarda Kronera *Von Kant bis Hegel* nosząca tytuł *Von der Naturphilosophie zur Philosophie des Geistes* oraz praca Juliusa Ebbinghause *Kantinterpretation und Kantkritik*.

Kurt Walter Zeidler pisze: „O tym, że neokantyzm zbankrutował, dowiadujemy się wtedy nie tylko z radosnych okrzyków jego przeciwników o »odrodzeniu metafizyki« i wyzwoleniu się spod krępującego ucisku wrogo nastawionych do metafizyki interpretacji Kanta. Najpóźniej w 1924 roku, roku Kantowskiej rocznicy, zjawisko ustępowania neokantyzmu zostało zauważone także wewnątrz jego własnych szeregów”<sup>8</sup>. Zeidler przywołuje w tym miejscu słowa Heinricha Rickerta, który w 1924 roku, będącym

---

<sup>5</sup> Zob. Ch. Baertschi: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*, Zürich 2004 ([www.dissertationen.unizh.ch/2004/baertschi/DissCHB.pdf](http://www.dissertationen.unizh.ch/2004/baertschi/DissCHB.pdf)), s. 47–51.

<sup>6</sup> „berühmte ontologische Wendung des 20. Jahrhunderts”. J. Ebbinghaus: *Kant und das 20. Jahrhundert*, w: „Studium Generale”, November 1954. Heft 9, s. 516.

<sup>7</sup> Zob. tamże, s. 515.

<sup>8</sup> K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neokantianische Sy-*

rokiem śmierci Aloisa Riehla, pisząc o neokantyzmie powiedział: „Riehl był ostatnim z tej grupy [...]. Wraz z nim neokantyzm jako zjawisko historyczne znajduje swój koniec”<sup>9</sup>.

W kolejnych latach pojawiają się kolejne prace wskazujące na metafizyczne znaczenie filozofii Kantowskiej. W roku 1925 ukazuje się drugie już wydanie *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* Nicolaia Hartmanna<sup>10</sup>, a trzy lata później, w 1929 roku, *Kant und das Problem der Metaphysik* Martina Heideggera.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na pewną istotną kwestię. Otóż wydaje się, że w polskiej literaturze filozoficznej wciąż jeszcze przecenia się rolę Heideggera oraz jego pracy *Kant i problem metafizyki* w przełamaniu neokantowskiej teoriopoznawczej interpretacji filozofii Kanta. Z pewnością praca Heideggera ma olbrzymie znaczenie dla rozumienia Kanta jako metafizyka na polskim gruncie filozoficznym, gdzie prace Paulsena, Oesterreicha, Wundta, Heimsoetha, Adickesa, Hartmanna nie są powszechnie znane; wydaje się jednak, że sprawa wygląda zupełnie inaczej w oczach autorów niemieckich. Christian Baertschi, opisując dzieje pojawienia się metafizycznych interpretacji filozofii Kanta w Niemczech, po wymienieniu wszystkich wskazanych przeze mnie wcześniej autorów pisze: „Jako ostatnia [podkr. – A.P.] dochodzi do głosu *Kant i problem metafizyki* Martina Heideggera, interpretacja *Krytyki czystego rozumu* jako ugruntowania metafizyki”<sup>11</sup>. Warto więc jasno powiedzieć, że jeszcze przed ukazaniem się Heideggerowskiej *Kant und das Problem*

*stematik R. Hönigswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bonn 1995, s. 22.

<sup>9</sup> H. Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, Tübingen 1924, s. 164. Za: K.W. Zeidler: *Kritische Dialektik...*, s. 22.

<sup>10</sup> Pierwsze wydanie *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* – jednej z najważniejszych, a w kontekście przełamania neokantowskiej interpretacji filozofii Kantowskiej chyba najważniejszej, pracy Nicolaia Hartmanna – ukazało się jeszcze przed rocznicą Kantowską, w 1921 roku.

<sup>11</sup> „Zuletzt kommt Kant und das Problem der Metaphysik (1929) von Martin Heidegger zur Sprache, eine Interpretation der Kritik der reinen Vernunft als Grundlegung der Metaphysik”. Ch. Baertschi: *Die deutsche...*, s. 22.

*der Metaphysik* w filozofii niemieckiej mieliśmy do czynienia zarówno z takimi interpretacjami, które obok głównego – teorio-poznawczego, doszukiwały się u Kanta także wątków metafizycznych (Paulsen, Oesterreich), jak i z takimi, według których Kant był przede wszystkim metafizykiem (Heimsoeth, Wundt).

Interpretacje filozofii Kanta dokonane przez Hartmanna oraz Heideggera, które są przedmiotem rozważań dwóch poniższych rozdziałów, nie są więc jedynymi, ani tym bardziej pierwszymi metafizycznymi interpretacjami Kanta. Należy raczej traktować je jako część pewnego szerszego, trwającego już od jakiegoś czasu w filozofii niemieckiej procesu stopniowej zmiany znaczenia myśli Kantowskiej. Filozofie Hartmanna czy Heideggera z pewnością ani nie rozpoczynają, ani nie kończą tego procesu, który trwa do dziś i najprawdopodobniej trwać będzie tak długo, jak długo człowiek będzie filozofował na temat historii filozofii. Jednak mimo to interpretacje dokonane przez tych dwóch autorów można dla celów badawczych wyodrębnić spośród wielu innych metafizycznych interpretacji filozofii Kanta, ze względu na jedną wspólną im cechę. Tym, co je ze sobą łączy, a jednocześnie wyróżnia je spośród innych interpretacji tamtych czasów, jest ich ściśle ontologiczny charakter. Obaj interesujący mnie filozofowie właśnie ontologię uważają za fundamentalną dziedzinę wszelkich badań filozoficznych. Christian Baertschi w pracy *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920-er Jahre* dokonuje rozróżnienia wszystkich metafizycznych (w szerszym sensie) interpretacji filozofii Kanta na interpretacje ontologiczne oraz interpretacje metafizyczne w węższym sensie. Píše on: „W pracy tej rozróżniam pomiędzy »metafizycznymi« a »ontologicznymi« interpretacjami filozofii Kanta. Podstawą dla tego rozróżnienia czynię tradycyjne ujęcie (rozumienie) metafizyki, z którego wyrósł Kant. Pojęcie »metafizyczna interpretacja Kanta«, rozumiane w szerokim sensie, obejmuje wszelkie wysiłki, aby interpretować filozofię Kanta jako metafizykę, na którą składają się *metaphysica generalis* (ontologia jako określenie najbardziej ogólnych orzeczeń o byciu) oraz *metaphysica specialis* (kosmologia, psychologia, teologia). Nazwa »ontologiczna interpretacja Kanta« zarezerwowana jest dla tej podgrupy interpre-



tacji, które doszukują się u Kanta szczególnie pytań ontologicznych. O »metafizycznej interpretacji Kanta« w węższym sensie jest mowa w odniesieniu do tych interpretacji, które zwracają się ku pozytywnym wypowiedziom Kanta o świecie, duszy i Bogu<sup>12</sup>. Do ontologicznych interpretacji Baertschi zalicza jedynie interpretacje Hartmanna i Heideggera, podczas gdy wszyscy pozostali wymieniani przez niego myśliciele, a więc Friedrich Paulsen, Konstantin Oesterreich, Max Wundt, Erich Adickes oraz Heinz Heimsoeth, dokonują jego zdaniem interpretacji metafizycznej (w węższym sensie).

Okazuje się więc, że tym, co łączy Hartmanna i Heideggera, a tym samym jest jednym z argumentów uzasadniających sens zestawienia ich myśli ze sobą, jest wspólne im zainteresowanie problematyką ontologiczną. Obaj oni postulują stworzenie nowej ontologii, co powoduje, że ontologiczne wątki myśli Kanta uznają za najbardziej istotne. Mimo to zarówno ich rozumienie znaczenia myśli Kanta, jak i projektowana przez nich ontologia różnią się od siebie.

## 2.2. Szkoła marburska

Nicolai Hartmann jest filozofem wywodzącym się z marburskiej szkoły neokantowskiej. Dla naszych rozważań ma to znaczenie, gdyż zarówno dokonywana przez niego interpretacja filozofii Kanta, której poświęcony będzie obecny rozdział, jak i jego własny program filozofii, którym zajmiemy się później, powstają w pewnego rodzaju opozycji do filozofii jego marburskich nauczycieli. Nie znaczy to oczywiście, że Hartmann neguje całą wartość ich myśli. Można bowiem odnaleźć u niego także pozytywne nawiązania do marburezyków. Nic zresztą w tym dziwnego, skoro nikt chyba tak wyraźnie jak Hartmann nie sprzeciwia się traktowaniu szkół i tworzonych w ich ramach systemów fi-

---

<sup>12</sup> Ch. Baertschi: *Die deutsche...*, s. 12.

lozoficznych jako ważniejszych od systematycznego rozwijania konkretnej problematyki filozoficznej. W kontekście Hartmannowskiej interpretacji myśli Kanta okazuje się, że filozof ten nie tyle zaprzecza sensowi badań filozoficznych prowadzonych przez marburczyków, co raczej wskazuje na fakt, że marburska interpretacja Kanta była interpretacją jednostronną i przez to właśnie szkodliwą. Aby lepiej zrozumieć Hartmannowską próbę „czytania Kanta”, przyjrzyjmy się więc najpierw marburskiej wykładni myśli królewieckiego myśliciela.

Na samym początku należy podkreślić, że marburczycy jasno deklarowali, że nigdy nie chodziło im o ściśle „trzymanie się litery” pism Kanta, lecz o odnalezienie ducha jego filozofii, po to by potem samodzielnie filozofować zgodnie z nim. Paul Natorp pisze: „Wprawdzie nigdy nie chodziło o bezwarunkowe pragnienie bądź konieczność trzymania się twierdzeń Kanta. Pogląd o ortodoksyjnym kantyzmie szkoły marburskiej nigdy nie miał podstaw [...]”<sup>13</sup>. Tym, co Cohen i jego uczniowie przejmują od Kanta, jest metoda filozofowania – metoda transcendentálna<sup>14</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że już samo rozumienie metody transcendentálnej, dokonane w ramach szkoły marburskiej, jest pewnego rodzaju interpretacją. Dążenie do ujednoczenia metody filozoficznej, dość wyraźne w całej ich filozofii, nie pozostaje bez znaczenia dla rozumienia transcendentálnizmu. Herman Cohen w swym fundamentalnym dziele poświęconym filozofii Kanta (*Kants Theorie der Erfahrung* 1871) poszukuje w jego myśli przede wszystkim tych elementów, które decydują o jedności ludzkiego poznania<sup>15</sup>. Kantowski dualizm naoczności i myślenia uznaje więc za mankament, który należy usunąć<sup>16</sup>. Konsekwencją tego jest od-

---

<sup>13</sup> „Die Rede von einem orthodoxen Kantianismus der Marburger Schule war niemals begründet [...]”. P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 17, 1912, s. 193

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 194.

<sup>15</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant w ujęciu Hermana Cohena*, w: tenże: *Kant a neokantyzm...*, s. 192.

<sup>16</sup> Por. K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 165.

rzucenie Kantowskiej *Estetyki transcendentalnej*, która zdaniem Cohena należy do okresu przedkrytycznego. Poznanie w filozofii Cohena zostaje zrównane z myśleniem. Zadaniem filozofii transcendentalnej ma być szukanie trwałych podstaw naszego myślenia. Sferą, na której koncentrują się tego rodzaju badania, jest sfera logiki, która staje się fundamentem wszelkiego ludzkiego poznania.

Odrzucenie *Estetyki transcendentalnej* oznacza także odrzucenie konieczności istnienia pochodzącej spoza podmiotu materii poznania. Skoro tak, to rozróżnienie na zjawisko i rzecz samą w sobie traci swoje pierwotne znaczenie. Przedmiotem filozofii według marburczyków nie jest więc świat rzeczy samych w sobie. Tym, od czego rozpoczyna się ich filozofowanie, jest fakt nauki oraz świat przedmiotów poszczególnych nauk. „Przedmiotem teorii poznania nie jest przyroda, lecz nasze poznanie przyrody”<sup>17</sup>. Nie chodzi o przyrodę, taką jaka jest, lecz o przyrodę, taką jaką opisują nauki, o przyrodę jako zjawisko. Tylko o tak pojętej przyrodzie możemy cokolwiek powiedzieć. Jednocześnie taki punkt widzenia uważają oni za nic innego jak konsekwencję filozofii Kanta, dla którego przecież jedynym dostępnym dla nas światem jest świat zjawisk, nie zaś świat rzeczy samych w sobie. W kontekście metody oraz przedmiotu filozofii marburskiej pojęcie *rzeczy samej w sobie* uzyskuje znaczenie pojęcia granicznego. Poznanie jest wiecznym „stawaniem się”, a rzecz sama w sobie – rozumiana jako całość tego poznania – okazuje się nigdy nieosiągniętym zadaniem poznania, pewnego rodzaju granicą, którą mamy na uwadze, mimo że nigdy do niej nie docieramy. Wszelkie metafizyczne konotacje tego terminu zostają odrzucone.

Marburska interpretacja filozofii Kanta jest oczywiście nierozzerwalnie związana z ówczesną sytuacją, a więc ze zjawiskiem dynamicznie rozwijających się nauk szczegółowych, oraz towarzyszącą im wiarą w naukę, przejawiającą się w najróżniejszych

---

<sup>17</sup> I. Kajon: *Das Problem der Einheit des Bewußtsein im Denken Ernst Cassirer*, w: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth. Frankfurt am Main, 1988, s. 250.

formach pozytywizmu oraz sejentyzmu. Marburczycy nie byli oczywiście pozytywistami choćby z tego względu, że uznawali autonomię filozofii względem nauk szczegółowych. Jednak ich pojmowanie filozofii z pewnością nosi ślady panującej ówczesnie pozytywistycznej atmosfery. Przedmiotem filozofii staje się nauka. Filozofia nie ma być namysłem nad samym światem, lecz nad światem nauki. Tego rodzaju program badań filozoficznych związany jest z uznaniem naukowego ujęcia świata za jedyne uprawnione. Sama filozofia określana jest teraz mianem nauki, co ma przydawać jej większego znaczenia. Kant był tym, któremu marzyło się zbudowanie metafizyki jako nauki. Zauważył jednak, że aby móc wprowadzić filozofię „na pewną drogę badania naukowego”<sup>18</sup>, trzeba najpierw wiedzieć, co to jest nauka, na jakich podstawach oparte jest poznanie naukowe, dzięki czemu posiada ono przedmiotową ważność. Aby odpowiedzieć na to pytanie, Kant zajął się analizą transcendentálnych podstaw nauk przyrodniczych. Marburczycy połączyli ze sobą te dwa elementy jego filozofii. Ich zdaniem filozofia naukowa to właśnie filozofia badająca podstawy nauk szczegółowych. To, co sam Kant uważał za niezbędną propedeutykę metafizyki jako nauki, oni uznali właśnie za jedyne uprawnione zadanie filozofii naukowej.

### 2.3. Nicolaia Hartmanna krytyka marburskiej interpretacji filozofii Kanta

Hartmann wyraźnie przeciwstawia się dokonaniem przez jego nauczycieli utożsamieniu Kantowskiej propedeutyki z właściwą metafizyką, której zbudowanie Kant stawiał sobie za cel. Istota błędu takiej interpretacji związana jest z traktowaniem filozofii Kanta jako filozofii zamkniętej, filozofii dokonanej. Wprawdzie to właśnie od marburczyków przejmują Hartmann ideę pozna-

---

<sup>18</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 31.

nia jako wiecznego stawania się (wiecznego *feri*), jednak wydaje się, że konsekwencje, jakie wyciąga on z tego założenia, są o wiele szersze od tych, jakie przyjmowali jego nauczyciele. Marburczycy, jak najbardziej słusznie, twierdzą, że skoro poznanie jest wiecznym stawaniem się, jeżeli nigdy nie jest ukończone, to wartościowa interpretacja Kanta musi być „wyjściem poza samego Kanta”. Hartmann także się z tym zgadza. Zwraca jednak uwagę na jeszcze jedną istotną kwestię. Żeby w ogóle móc odczytać literę filozofii Kanta, trzeba już niejako poza nią wyjść i uwzględnić nie tylko to, co Kant napisał, nie tylko to, co zdążył rozpoznać, lecz także to, do czego dążył, to, co stawiał przed sobą jako cel. Samo znaczenie „liter” jego nauki jest uzależnione od tego, jaką problematykę uważał za najważniejszą, rozjaśnienie jakich problemów filozoficznych stawiał sobie za cel całej swej pracy oraz przede wszystkim od tego, jakie problemy rzeczywiście udało mu się uchwycić.

Hartmannowska interpretacja myśli Kanta, a tym samym jego stosunek do interpretacji Kanta dokonanej w ramach szkoły marburskiej, jest bezpośrednią konsekwencją rozważań na temat zależności między filozofią a historią filozofii. Filozofia zawsze pozostaje nierozzerwalnie związana ze swoją historią. Nie można być filozofem, nie znając historii filozofii. To znajomość historii filozofii jest źródłem metodologicznej świadomości filozofującego. Trzeba jednak podkreślić, że historia filozofii to dla Hartmanna nie historia systemów filozoficznych, lecz historia rozwoju odwiecznych problemów. „Problemy są tym, co wieczne w biegu systemów”<sup>19</sup>. Najbardziej wartościową interpretacją Kanta, w kontekście metodologicznych założeń Hartmanna, okazuje się więc nie ta, która szuka w jego myśli spójnej całości, a nie znajdując jej tam, stara się sama jej tę jedność narzucić, lecz taka, która szuka w jego myśli rozpoznań związanych z gnębiącymi ludzkość

---

<sup>19</sup> „Die Probleme sind das Ewige in der Flucht der Systeme”. N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: tenże: *Kleinere Schriften*, 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*, Berlin 1958, s. 285.

od wieków problemami. Rozpoznania te wcale nie muszą być, i w rzeczywistości zazwyczaj nie są, rozwiązaniami tych kwestii. O wiele częściej okazują się one wskazywać na wieloaspektowość, a często także aporetyczność gnębiących nas problemów. Jak podkreśla Hartmann, „praca nad pytaniami, na które nie ma ostatecznej odpowiedzi, bynajmniej nie jest daremna. Błędem jest mniemanie, że tylko »rozwiązania« posuwają wiedzę naprzód – nieunikniony błąd każdego początkującego adepta. Na ogół jest wręcz przeciwnie: rzekome rozwiązania są spekulatywnymi błędami”<sup>20</sup>. Nie chodzi bowiem o to, by za wszelką cenę rozwiązać problem, lecz o to, by pozwolić mu się „prowadzić”. Systemy filozoficzne są zawsze stanowiskowe, narzucają problemom arbitralne rozwiązania. Tymczasem „problemy nie pozwalają się zamykać w granicach, w których poszczególne stanowiska chcą je zmieścić. Mają bowiem swój własny sens, swoje własne życie”<sup>21</sup>. Wartościowa filozofia to taka, która pozostaje wierna problemom. Hartmann na podstawie analizy dziejów filozofii przeciwstawia sobie dwa sposoby filozoficznego myślenia: myślenie systemowe oraz myślenie problemowe. „Jeden sposób myślenia zabiega o konsekwencję systemu, usiłuje ją uzyskać za wszelką cenę [...]. Ten typ myślenia nie może zarazem uniknąć pogwałcenia problemów; pozwala on na wymuszone rozwiązania. Jeśli zaś problemy nie dają się wtłoczyć w system, skłonny on jest je odrzucić, uznać za pytania błędnie postawione. Drugi sposób myślenia zabiega o konsekwentne badania problemu. Niczego z góry nie przesądza, nie zakłada żadnego obrazu świata, do którego wszystko ma zmierzać, a co najmniej w każdej chwili gotów jest go zrewidować. [...] Nie odrzuca żadnego problemu, jeśli nie mieści się w jego rachunku; wytrwale obstaje przy nim, szuka na każdej drodze, dokądkolwiek by wiodła”<sup>22</sup>. U większości filozofów znaleźć możemy oba te sposoby myślenia. Hartmann, dzieląc fi-

<sup>20</sup> N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 79.

<sup>21</sup> „Probleme lassen sich nicht in Grenzen zwingen, wie ein Standpunkt sie immer setzt”. N. Hartmann: *Diesseits...*, s. 280.

<sup>22</sup> N. Hartmann: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Galewicz, Toruń 1994, s. 15.

lozofów na myślicieli systemowych i problemowych, podkreśla, że chodzi mu o to, który z tych typów myślenia u konkretnego filozofa dominuje. Kant jego zdaniem jest filozofem, u którego myślenie problemowe przeważa nad myśleniem systemowym. Jednak także i w jego filozofii znaleźć można elementy myślenia systemowego. Istota całej sprawy tkwi jednak w tym, iż o ile „zdobycze myślenia systemowego”<sup>23</sup> są tym, co przemija wraz z systemem, o tyle „zdobycze myślenia problemowego są trwałymi osiągnięciami, są ponadczasowe”<sup>24</sup>. Interpretując filozofię Kanta, powinniśmy szukać w jego myśli tego, co ponadhistoryczne, a więc tego, co ponadstanowiskowe.

Błąd marburskiej interpretacji Kanta, według Hartmanna, polega właśnie na tym, że ogniskuje się ona na tym, co u Kanta stanowiskowe. Marburczycy widzą w Kancie przede wszystkim przedstawiciela konkretnego stanowiska – *idealizmu transcendentalnego*. Wszystko to natomiast, co zdaje się nie zgadzać z tym jego stanowiskiem, odrzucają jako błąd. Tym, czego szukają u Kanta, jest przede wszystkim *jedność*. Odrzucają więc całą Kantowską naukę o materii poznania oraz, co się z tym wiąże, rezygnują z Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie, zrównując je z pojęciem przedmiotu transcendentalnego. Tymczasem, zdaniem Hartmanna, dla określenia istoty Kantowskiej filozofii najważniejsze okazuje się właśnie to wszystko, co „nie pasuje” do idealizmu transcendentalnego pojmowanego jako system filozoficzny. W filozofii Kanta najbardziej wartościowe jest to, co można umiejscowić *poza idealizmem i realizmem*, a więc to, co zachowuje swoją ważność niezależnie od tego, czy przyjmuje się stanowisko *idealizmu czy realizmu*. Hartmann pisze: „Idealizm transcendentalny jest w końcu jedynie stanowiskiem pośród innych stanowisk. Ma swoje mocne i słabe strony”<sup>25</sup>. Historyk badający filozofię Kanta może przestać na określeniu jego myśli

---

<sup>23</sup> Tamże, s. 16.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> „Der transzendente Idealismus ist schließlich nur ein Standpunkt unter anderen. Er hat seine Stärken und Schwächen”. N. Hartmann: *Diesseits...*, s. 279.

jako idealizmu transcendentального. Nie może tego jednak uczynić „systematyczny badacz, który widzi w Kancie potężnego przewodnika (prekursora)”<sup>26</sup>. Ten bowiem powinien szukać u Kanta tego, co ponadczasowe, ponadhistoryczne.

Marburska interpretacja filozofii Kanta, szukająca u niego tego, co spójne, tego, co mieści się w ramach stanowiska idealizmu transcendentального, zostaje uznana przez Hartmanna za interpretację jednostronną, a przez to zapoznającą znaczną część rozpoznań Kanta. Do największych błędów swych nauczycieli, będących konsekwencją szukania u Kanta przede wszystkim jedności myśli, zalicza Hartmann:

- odrzucenie wieloznaczności *rzeczy samej w sobie* na rzecz interpretowania jej jedynie jako pojęcia granicznego,
- przeciwstawienie krytyki – metafizyce,
- uznanie problemu poznania za niezależny od problemu bytu,
- zabsolutyzowanie sfery podmiotu transcendentального.

#### 2.4. Pojęcie rzeczy samej w sobie jako podstawa stanowiska krytycznego<sup>27</sup>

Historyk filozofii, który jednocześnie jest także filozofem, a więc systematycznym badaczem problemów filozoficznych, u wielkich filozofów szuka przede wszystkim prawdziwych rozpoznań w kwestii filozoficznie ważkich problemów. Dokonywana przez niego interpretacja nauki swych poprzedników polegać ma więc przede wszystkim na „ponownym rozpoznawaniu tego, co poznali”<sup>28</sup>. Hartmann pyta więc: cóż takiego naprawdę poznał

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Por. A. Pietras: *Być krytycznym – co oznacza dzisiaj Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie*, „Czasopismo Filozoficzne” (www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl), nr 2, lipiec 2007.

<sup>28</sup> N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 23.



Kant; jakie problemy udało mu się poruszyć oraz co nowego jego nauka wnosi w sprawie ich rozjaśnienia.

Okazuje się, że Hartmann, podobnie jak jego nauczyciele, największych zasług Kanta upatruje w przedstawionej przez niego metodzie filozofowania. Metodę tę jednak interpretuje odmiennie od swych marburskich mistrzów. Prawdziwą zasługą Kanta, zdaniem Hartmanna, jest wskazanie na konieczność bycia krytycznym. Marburczycy także głosili konieczność bycia krytycznym. Okazuje się jednak, że Hartmannowska i marburska interpretacja metody krytycznej diametralnie się od siebie różnią. Najwyraźniej widać to wtedy, gdy porówna się ich stosunek do Kantowskiej *rzeczy samej w sobie*. O ile bowiem marburczycy uznają pojęcie *rzeczy samej w sobie* za niekrytyczne, a jako takie – szkodliwe, o tyle Hartmann przeciwnie, właśnie w nim odnajduje istotę Kantowskiej metody filozofii krytycznej<sup>29</sup>. „Rzecz sama w sobie – pisze Hartmann – jest właściwym krytycznym motywem w »krytycznej filozofii«; dopiero rezygnacja z niej u neokantystów i w neokantyzmie jest rezygnacją ze stanowiska krytycznego”<sup>30</sup>. Być krytycznym nie oznacza wcale – jak mogłoby się wydawać – odrzucać wszystko to, na co nie mamy dostatecznych dowodów, wszystko krytykować, we wszystko wątpić. Być krytycznym, znaczy raczej „dbać o to, by niczego nie pominąć”<sup>31</sup>, dbać o to, by nie odrzucić czegoś bezpodstawnie. Jeśli ktoś nawołuje, żeby odrzucić wszystko, na co nie ma dostatecznych dowodów, można zwrócić mu uwagę, żeby zastosował swoją zasadę do siebie samego. Jeśli nie masz dostatecznych dowodów na to, że coś nie jest prawdziwe, to na jakiej właściwie podstawie to

<sup>29</sup> Por. G. Martin: *Die Aporien des Dinges an sich*, w: tenże: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl., Berlin 1969, s. 163–164.

<sup>30</sup> „Das Ding an sich ist das eigentlich kritische Motiv in der »kritischen Philosophie«; erst seine Preisgabe bei Nachkantianer und im Neokantianismus ist Preisgabe der kritischen Position”. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. 4. Aufl., Berlin 1949, s. 184 (ZMP, s. 204).

<sup>31</sup> J. Pieper: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszchenko, Warszawa 1985, s. 59.

odrzucać? Dlaczego rezygnujesz z czegoś, o czym nie wiesz, czy jest prawdziwe, czy nie? Jeśli filozofowanie ma polegać na tym, żeby niczego pochopnie nie rozsądzać, to postulat ten dotyczy zarówno przyjmowania pewnych sądów jako prawdziwych, jak i odrzucania ich jako fałszywych.

Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie okazuje się mieć znaczenie metodologiczne. Musimy pamiętać, że poza danymi nam zjawiskami znajduje się jeszcze rzecz sama w sobie. Nasze poznanie nigdy jej nie osiąga. Dzieje się tak, zdaniem Hartmanna, z dwóch powodów – po pierwsze dlatego, że poznanie jest wiecznym stawaniem się, ciągle się rozwija, nigdy nie dobiega końca (na co zgodziliby się także marburczycy), po drugie zaś dlatego, iż istnieją pewne nieprzekraczalne dla nas granice poznania. Marburczycy Kantowską tezę o niepoznawalności rzeczy samej w sobie interpretują właśnie w ten sposób, że rzecz sama w sobie oznacza całość poznania – całość, do której wciąż jedynie dążymy – dlatego nadają pojęciu rzeczy samej w sobie znaczenie pojęcia granicznego. Hartmann, jak widzimy, nie neguje tego jej znaczenia. Dodaje do niego jednak jeszcze drugie znaczenie. Rzecz sama w sobie może dla nas oznaczać nie tylko całość naszego możliwego poznania, lecz w ogóle całość tego, co jest, bez względu na to, czy jest to dla nas poznawalne, czy nie. Zdaniem Hartmanna Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie naprowadza nas na myśl o istnieniu powiązania nie tylko między tym, co już poznane, a tym, co jeszcze niepoznane, lecz poznawalne, lecz także między tym, co poznawalne, a tym, co niepoznawalne. Jako takie pojęcie to okazuje się przede wszystkim wyrazem świadomości istnienia nieprzekraczalnych granic poznania.

Hartmann wskazuje więc na dwuznaczność pojęcia rzeczy samej w sobie. Andrzej J. Noras, porównując filozofię Kanta i Hartmanna, pisze: „Jednocześnie prowadzi to Hartmanna do przekonania, że *modus existendi* przedmiotu (jego poznawalnej i niepoznawalnej części) musi być ten sam. Wynika stąd teraz, że w koncepcji Kanta mamy do czynienia z pomieszaniem bytu samoistnego (*Ansichsein*) i irracjonalności w pojęciu rzeczy samej

w sobie”<sup>32</sup>. Pojęcie rzeczy samej w sobie okazuje się więc mieć z jednej strony znaczenie epistemologiczne, z drugiej zaś także ontologiczne. Myśl o istnieniu jakiejś całości (*Ansichsein*), która łączy w sobie elementy poznawalne oraz niepoznawalne, nie znajduje ugruntowania w samej tylko teorii poznania, jest to myśl z obszaru ontologii. Jednocześnie zaś bez tej myśli teoria poznania pomija wiele ważnych problemów nierozzerwalnie związanych z problemem poznania. Dlatego, zdaniem Hartmanna, nie istnieje teoria poznania bez ontologii. Wszelkie filozofowanie, które pomija ten fakt, a więc nie tylko filozofia szkoły marburskiej, lecz także fenomenologia Husserla, nigdy nie będzie w stanie naprawdę uchwycić problemu poznania. Hartmann pisze: „Nic nie pomoże, jeśli – dla uniknięcia tej konsekwencji – teoretyczne pytanie podstawowe ograniczy się jedynie do problemu poznania. Jest zwykłym samooszukiwaniem się, gdy zmierza się w ten sposób do uniknięcia pytania o byt. [...] Nie istnieje żadne pytanie o poznanie bez pytania o byt. Nie istnieje bowiem poznanie, którego cały sens nie polegałby na tym, aby być poznaniem bytu. Poznanie jest właśnie odniesieniem świadomości do bytu samoistnego”<sup>33</sup>. Wszelkie próby mówienia o poznaniu w oderwaniu od problemu bytu powodują, zdaniem Hartmanna, iż „fenomen poznania zostaje zniekształcony już w momencie stawiania problemu. W ten właśnie sposób pojawia się sytuacja, że właśnie te teorie, które najwięcej mówią o poznaniu, w ogóle właściwego problemu poznania nie znają”<sup>34</sup>. Idealizm transcendentálny marburszyków już w punkcie wyjścia wyklucza poza obręb sensownych problemów takie kwestie, jak: pytanie o możliwość uchwycenia przez podmiot niezależnego od niego bytu samego, pytanie

---

<sup>32</sup> A.J. Noras: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Folia Philosophica” 17, 1999, s. 76.

<sup>33</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach*. Tłum. A.J. Noras, „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, tom 27–28, Kraków 2000, s. 8.

<sup>34</sup> N. Hartmann: *W sprawie sposobu dania realności*. Tłum. B. Baran, W. Galewicz, w: W. Galewicz: *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 228.

o istnienie nieprzekraczalnych granic poznania, pytanie o zakres pokrywania się kategorii poznawczych i kategorii bytowych itp.<sup>35</sup>

Problem poznania jest problemem metafizycznym. Według Hartmanna Kant, wprowadzając do swej filozofii pojęcie rzeczy samej w sobie, które, jak podkreślają jego późniejsi interpretatorzy, jest tym elementem jego myśli, który rozsadza system idealizmu transcendentального, zdawał sobie z tego sprawę. „Jeszcze Kant miał pełną świadomość tego związku problemowego. Nie zgubił on jeszcze kontaktu z ontologicznym problemem podstawowym poznania. Zanikał on dopiero stopniowo w neokantowskim idealizmie”<sup>36</sup>. Neokantyści dokonują sztucznego wyabstrahowania problemu poznania. Hartmann postuluje zaś konieczność ponownego dostrzeżenia związków między problemem poznania a problemem bytu. Marburczycy przeciwstawiają teorię poznania (krytykę) – metafizyce. Hartmann zaś mówi o konieczności stworzenia *metafizyki poznania*. We wstępie do jednego ze swych najważniejszych dzieł *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* pisze: „Metafizyka poznania – to ma być nowa nazwa dla teorii poznania – lepsza niż krytyka poznania: nie jest to nowa metafizyka, której podstawą byłoby poznanie, lecz teoria poznania, której podstawy są metafizyczne”<sup>37</sup>. We wprowadzeniu zaś pisze: „Kantowska teza: żadnej metafizyki bez krytyki, pozostaje w mocy. Poszukiwana metafizyka poznania nie może być niekrytyczna. Lecz obok tej tezy musi zostać postawiona jej naturalna antyteza: żadnej krytyki bez metafizyki”<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Więcej na ten temat zob. A. Pietras: *Nicolaia Hartmanna krytyka logicyzmu*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*. Red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 100–101, 108–109.

<sup>36</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle...*, s. 9.

<sup>37</sup> „Metaphysik der Erkenntnis – das will ein neuer Name sein für Erkenntnistheorie – besser als Erkenntniskritik: nicht eine neue Metaphysik, deren Grundlage Erkenntnis wäre, sondern durchaus nur eine Erkenntnistheorie, deren Grundlage metaphysisch ist”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. V (w polskim wydaniu brak oryginalnej Hartmannowskiej Przedmowy).

<sup>38</sup> „Kants These: Keine Metaphysik ohne Kritik, bleibt in Kraft. Die gesuchte Metaphysik der Erkenntnis will nicht unkritisch sein. Nur muß

Hartmann mówi więc o istnieniu dwóch granic poznania. Pierwszą jest granica uprzedmiotowienia, która każdorazowo oddziela to, co już poznaliśmy, od tego, czego jeszcze nie poznaliśmy, a więc oddziela to, co uprzedmiotowione, od tego, co nieuprzedmiotowione. Granica ta wraz z postępowaniem poznania cały czas się przesuwa. Istnieje jednak jeszcze druga granica – granica gnoseologicznej racjonalności bytu. Oddziela ona to, co możemy poznać (to, co możemy zobiektywizować, uprzedmiotowić), od tego, czego poznać nie możemy (co „nieuprzedmiotawialne”). Za tą granicą rozciąga się irracjonalne *residuum*, które istnieje, zdaniem Hartmanna, w każdym prawdziwym problemie filozoficznym<sup>39</sup>. W perspektywie marburskiej interpretacji Kanta, która chce odciąć się od wszelkiej metafizyki, mówienie o istnieniu tej drugiej granicy poznania jest pozbawione sensu. A jednak – zauważa Hartmann – problem istnienia nieprzekraczalnych granic poznania istnieje. Skoro tak, to każda perspektywa teoretyczna, w której uchwycenie tego problemu nie jest możliwe, okazuje się perspektywą zbyt wąską, a więc właśnie za mało krytyczną.

Kant mówi nam, że nie możemy poznać rzeczy takiej, jaką jest, nie możemy wiedzieć wszystkiego, nie możemy znać natury rzeczy samych w sobie. Ale skoro tak, to powinniśmy być otwarci na wszelkie zjawiska, które przecież same są niczym innym jak przejawami rzeczy samej w sobie. Hartmann, podobnie jak Erich Adickes<sup>40</sup>, podkreśla istnienie nierozzerwalnego związku pomiędzy Kantowskimi pojęciami *Erscheinung* oraz *Ding an sich*.

der These ihre natürliche Antithese gegenübergestellt werden: keine Kritik ohne Metaphysik”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 5 (ZMP, s. 5).

<sup>39</sup> Prawdziwe problemy to zawsze problemy metafizyczne, a więc – zgodnie z terminologią Hartmannowską – takie problemy, które nie są do końca rozwiązywalne, gdyż zawierają w sobie właśnie owo transinteligibilne (gnoseologicznie irracjonalne) *residuum*.

<sup>40</sup> Erich Adickes w pracy *Kant und das Ding an sich* pisze: „[...] jeden i ten sam przedmiot jest zarazem rzeczą samą w sobie i zjawiskiem, jako rzecz sama w sobie w nim [w zjawisku – A.P.] wprawdzie niepoznawalny, ale także właśnie w nim [w zjawisku – A.P.] przejawiający się, w nim się manifestujący”. W oryginale zdanie to brzmi: „[...] ein und derselbe Gegenstand zugleich Ding an sich und Erscheinung ist, das Ding an sich in ihm zwar unerkennbar, aber doch eben in ihm erscheinend, in

„Teoria zjawiska jest z konieczności także teorią przejawiającego się bytu samego w sobie”<sup>41</sup>. Skoro więc nigdy nie poznajemy rzeczy samej w sobie, nigdy nie jest nam ona bowiem dana sama w sobie w jednym oglądzie, lecz przejawia się nam jedynie poprzez wielość zjawisk, to wniosek, jaki należy z tego wyciągnąć, jest zdaniem Hartmanna jasny: powinniśmy być stale otwarci na różnorodność zjawisk, co oznacza przede wszystkim, że nie wolno nam ignorować żadnego z danych nam fenomenów, nawet wtedy, gdy wydają się nam one sprzeczne z innymi wcześniej danymi fenomenami. Przecież, jak uczy nas między innymi Hegel, to, że coś nam się wydaje sprzeczne, wcale nie oznacza, że jest to takie samo w sobie. Fakt, że nie jesteśmy w danym momencie w stanie wyjaśnić jakiegoś zjawiska, nie oznacza, że nigdy nie będziemy w stanie go wyjaśnić. A nawet gdyby miało się okazać, że nigdy tego nie osiągniemy, nadal nie możemy zanegować jego istnienia, skoro wciąż na nowo na nie natrafiamy.

Zdaniem Hartmanna Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie budzi w nas krytyczną świadomość irracjonalności<sup>42</sup>. Dzięki niemu uświadamiamy sobie, że przecież byt może być po części irracjonalny. Nie znaczy to jednak, że jest on w ogóle dla nas niedostępny. „Nie ma tutaj jednak żadnych podstaw do sceptycyzmu. Krytyczna teza o irracjonalności nie oznacza, że wszystko jest irracjonalne; oznacza ona jedynie, że pewne strony tego, co w ogóle poznawalne, są irracjonalne”<sup>43</sup>.

Jeżeli dotychczasowi interpretatorzy Kanta tego nie dostrzegali, to właśnie dlatego, zdaniem Hartmanna, że szukali oni u Kanta przede wszystkim spójnego systemu filozoficznego,

---

ihm sich manifestierend”. E. Adickes: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1920, s. 20.

<sup>41</sup> „Eine Theorie der Erscheinung ist notwendig zugleich Theorie des erscheinenden Ansichseienden”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 234 (ZMP, s. 260).

<sup>42</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 228 (ZMP, s. 254).

<sup>43</sup> „Hier ist jedenfalls keinerlei Grund zur Skepsis. Die kritische Irrationalitätsthese behauptet nicht, daß alles irrational sei; sie behauptet nur, daß jenseits des Erkennbaren überhaupt ein Irrationales sei”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 255–256 (ZMP, s. 284).

który byłby pewnego rodzaju gotową odpowiedzią na problemy filozoficzne. Tymczasem Hartmann twierdzi, że wielkość Kanta (podobnie jak wielkość każdego prawdziwego filozofa) polega właśnie na tym, że będąc świadomym ograniczeń własnego rozumu oraz wynikającej z nich niewiedzy, nie pozwala on sobie na redukcowanie problemów filozoficznych oraz pomijanie kwestii problematycznych w imię stworzenia jasnej i spójnej wizji świata. Zadaniem prawdziwej filozofii nie jest bowiem zaspokajanie naszej ciekawości poprzez dostarczanie jasnych odpowiedzi, lecz właśnie stałe jej rozbudzanie i wskazywanie na coraz to nowe pytania i problemy, z którymi stale mamy do czynienia i których nie powinniśmy ignorować.

## 2.5. Kantowska krytyka jako krytyka epistemologiczna

Pomimo niezwyklej wagi, jaką przypisuje Hartmann filozofii Kanta, ma on jej jednak także wiele do zarzucenia. Przede wszystkim zarzuca on Kantowi, że mimo iż był on świadomy istnienia związku między problemem poznania a problemem bytu, to jednak sam nigdy bliżej tymi kwestiami się nie zajął, koncentrując się głównie na epistemologicznej stronie zagadnienia. W dodatku, zdaniem Hartmanna, wiele Kantowskich konstrukcji myślowych zawiesza, jeśli nawet nie zakrywa, fundamentalne pytania związane z problemem poznania. Nie chodzi więc o to, że sam Kant nie był świadomy istnienia tych pytań, lecz o to, że zostawiając je na boku, pośrednio przyczynił się do odrzucenia ich jako nieistotnych przez jego następców.

Hartmann w tekście *Jak jest w ogóle możliwa krytyczna ontologia* śledzi błędy dawnych koncepcji ontologicznych. Błędy te są konsekwencjami przyjmowania pewnych arbitralnych założeń dotyczących znaczenia pojęcia *kategorie*. Hartmann bowiem określa ontologię (zgodnie z jej klasycznym znaczeniem) jako naukę o pryncypiach (kategoriach) bytu.

Kategorie to wszelkiego rodzaju pryncypia. Widać więc od razu, że Hartmannowskie pojęcie kategorii nie jest równoznacz-

ne z Kantowskim. Kantowskie kategorie (czyste pojęcie intelektu) stanowią tylko część kategorii Hartmannowskich<sup>44</sup>. Przede wszystkim trzeba podkreślić, że Hartmann oddziela od siebie kategorie poznawcze i kategorie bytowe. Pisze on: „Rzeczy mają swoje określenia w sobie, niezależnie od sądów o nich. Sąd może więc w nie trafić lub ich chybić, a przez to właśnie być prawdziwy albo fałszywy”<sup>45</sup>. Pojęcia zawarte w sądach, które wypowiadamy o rzeczach, to kategorie poznawcze. Rzeczy jednak posiadają swoje własne (wewnętrzne) kategorie, które nasze pojęcia oddają bardziej lub mniej adekwatnie. „Wszelki byt przejawia się, gdy jest wypowiedziany, w formie predykatów. Ale predykaty te nie są identyczne z nim samym”<sup>46</sup>. Myśl ta zawarta jest w Hartmannowskim twierdzeniu o istnieniu częściowej tylko identyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych. Zdaniem Hartmanna jest to oczywiste. A jednak w historii filozofii istniały różne stanowiska dotyczące tego problemu. Hartmann przywołuje Arystotelesowską naukę o pierwszych orzeczeniach bytu (kategoriach), której milczącym założeniem było, iż w kwestii ustalenia owych kategorii nie jest możliwy błąd<sup>47</sup>.

Kant nie wyciągnął wszystkich istotnych konsekwencji ze swojej nauki o granicach poznania (zawartej w twierdzeniu o niepoznawalności rzeczy samej w sobie), właśnie dlatego, zdaniem Hartmanna, iż przyjął błędne rozumienie kategorii. W Kantowskim rozumieniu kategorii Hartmann upatruje kilku błędów: błędu formalizmu i pojęciowości, błędu subiektywizmu,

---

<sup>44</sup> Więcej na ten temat zob. A. Pietras: *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” ([www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl](http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl)), nr 1, wrzesień 2006.

<sup>45</sup> „Die Dinge haben ihre Bestimmungen an sich, unabhängig vom Urteil über sie. Das Urteil kann sie treffen oder verfehlen, und je nachdem ist es wahr oder unwahr”. N. Hartmann: *Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre*. 3. Aufl., Berlin 1964, s. 4.

<sup>46</sup> „Alles Seiende erscheint, wenn es ausgesagt wird, in Form von Prädikaten. Aber die Prädikate sind nicht identisch mit ihm”. N. Hartmann: *Der Aufbau...*, s. 5.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 3.



(częściowo) błędu racjonalizmu, a także błędu kategorialnej identyczności – którego sam Kant wprost wprawdzie nie spełnia, ale jego *najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori* może według Hartmanna w konsekwencji do tego błędu prowadzić.

Pierwszy z błędów, który zarzuca Hartmann Kantowskiemu pojęciu kategorii, to błąd formalizmu i pojęciowości. Błąd ten jest starym błędem, sięgającym filozofii starożytnej. Od Arystotelesa do Wolffa istota ontologii zawarta jest w nauce o formie. To formie przypisuje się charakter pryncypium czynnego, określającego, materia zaś pełni jedynie rolę kształtowanego materiału i jako taka jest pryncypium biernym, niedecydującym o istocie bytu. Nauka o istocie jest więc nauką o formie. W dodatku czysta forma zostaje utożsamiona z pojęciem. Konsekwencją tego jest uznanie kategorii za pojęcia. Błąd ten powiela Kant, przeciwstawiając materii poznania system form poznawczych. Kantowskie kategorie to czyste pojęcia intelektu. Kant jednak, co należy podkreślić, zalicza do form poznawczych oprócz kategorii także czyste formy naoczności – czas i przestrzeń. Zdaniem Hartmanna to jedynie łagodzi jego błąd. Błąd formalizmu i pojęciowości doprowadzają do skrajności neokantyści marburscy, odrzucając Kantowską *Estetykę transcendentálną* i uznając czas oraz przestrzeń za pojęcia. Konsekwencją tego błędu jest sprowadzenie ontologii do logiki. Nie bez powodu szkoła marburska określana jest mianem logiczno-metodycznego<sup>48</sup>, transcendentálno-logicznego<sup>49</sup>, lub po prostu logistycznego<sup>50</sup> kierunku w ramach neokantyzmu<sup>51</sup>. Tymczasem, mówi Hartmann, nie należy utożsamiać kategorii z pojęciami. „Kategorie są czymś zasadniczo różnym niż pojęcia

<sup>48</sup> Zob. A.J. Noras: *Kant a neokantyzm...*, s. 135.

<sup>49</sup> K. Bakradze: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964, s. 161.

<sup>50</sup> J. Kiersnowska-Suchorzewska: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 1937 (40), z. IV, s. 367.

<sup>51</sup> Hartmann zarzuca marburczykom błąd logicyzmu. Więcej na ten temat zob. A. Pietras: *Nicolaia Hartmanna krytyka logicyzmu, w: Z problemów współczesnej humanistyki III*. Red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 95–111.

kategorialne”<sup>52</sup>. Pojęcia są jedynie sposobem ujmowania kategorii (pryncypiów) przez podmiot. Każda rzecz ma swoje określenia sama w sobie. Pojęcia, których używamy do jej określenia, są więc wtórne w stosunku do jej cech, i jako takie mogą być adekwatne lub nieadekwatne. Najwyraźniejszym dowodem na to jest zdaniem Hartmanna istnienie historii pojęć kategorialnych. Na przestrzeni wieków wraz z rozszerzaniem się naszego poznania świata pojęcia kategorialne ulegają ciągłym przekształceniom. Proces ten jest nieunikniony. Tymczasem same kategorie (pryncypia) są zdaniem Hartmanna stałe i niezmiennie. Zmienia się jedynie nasz sposób ujmowania ich. Poza tym, mówi Hartmann, istotą kategorii wcale nie jest forma. „Istnieje cały szereg kategorii – przestrzeń, czas, substancja, przyczynowość są tu tylko najbardziej reprezentatywnymi, lecz nie jedynymi – w których można dość wyraźnie wykazać moment bycia substratem”<sup>53</sup>. Hartmann, w nawiązaniu do fenomenologii, posługuje się pojęciem *materialnego a priori*, dla którego w filozofii Kanta „nie ma miejsca”<sup>54</sup>. Okazuje się więc, że Hartmannowskie pojmowanie *tego, co aprioryczne*, diametralnie różni się od Kantowskiego. Kant nie odróżniał poznania apriorycznego od tego, co aprio-

---

<sup>52</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle...*, s. 29.

<sup>53</sup> Tamże, s. 30.

<sup>54</sup> Piotr Łaciak w swej książce poświęconej koncepcji aprioryczności w filozofii Kanta i Husserla słusznie wskazuje, że Kantowskie nie-czyste syntetyczne sądy *a priori* (analogie doświadczenia) nie są sądami czysto formalnymi, gdyż do ich sformułowania niezbędne jest przyjęcie minimum naoczności empirycznej. Kantowskie *nie-czyste a priori* okazuje się w swej istocie bardzo bliskie Husserlowskiemu *materialnemu a priori*. W ten sposób po raz kolejny okazuje się, że Kant, idąc tropem rozważanych problemów, sam już wykraczał poza przyjęty przez siebie w punkcie wyjścia system pojęć. Mimo więc iż sam Hartmann nie uważa tego opisanego dopiero przez Łaciaka fenomenu, pozostaje on jak najbardziej zgodny z jego interpretacją filozofii Kanta jako myśliciela przede wszystkim problemowego. Hartmannowska krytyka formalizmu Kanta pozostaje w mocy o tyle, o ile wskazuje ona, że pewne terminologiczne ustalenia Kanta dotyczące kategorii utrudniają dostrzeżenie pewnych fenomenów. Zob. P. Łaciak: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003, s. 268.

ryczne. Przymiotnik *aprioryczne* w jego filozofii ma odniesienie jedynie do poznania. Hartmann natomiast, który filozofuje nie tylko po Kancie, lecz także po Husserlu, wyraźnie odróżnia od siebie te dwie rzeczy. To, co aprioryczne, oznacza dla Hartmanna to, co ontologicznie pierwotne. Jednak to, co w porządku ontologicznym jest pierwotne, wcale nie musi zostać poznane jako pierwsze. Hartmann wyraźnie odróżnia od siebie porządek istnienia oraz porządek poznania. Ontologiczny podział na to, co aprioryczne, i to, co aposterioryczne, związany jest z podziałem na to, co ogólne, i to, co jednostkowe. Jednostkowy byt realny istniejący zawsze w jakimś „tu” i „teraz” jest tym, co ontologicznie wtórne, jest istotowym *posterior*. Tym, co ontologicznie pierwotne (istotowe *prius*), są natomiast ogólne istotowe cechy, a więc to, co istnieje niezależnie od wszelkich przypadków jednostkowych, to, co poza czasem i przestrzenią. Jeśli chodzi zaś o poznanie: poznanie *a posteriori* jest poznanem pojedynczego przypadku, poznanie *a priori* – poznanem tego, co ogólne, niezależnie od poznania jednostkowych przypadków, w których to, co ogólne, się przejawia. Porządek poznania nie pokrywa się wcale z porządkiem bytu. Często najpierw ujmujemy poszczególne przypadki jednostkowe, zanim uda nam się ująć jakąś cechę ogólną. To, co w tym miejscu jednak najbardziej istotne, to wniosek Hartmanna: „Błędem jest wiara, że problem aprioryczności dotyczy samego tylko poznania”<sup>55</sup>.

Hartmann zarzuca Kantowi także błąd subiektywizmu. Polega on na przekonaniu o tym, że kategorie (pryncypia) są zakorzenione w podmiocie. Przesądem jest, pisze Hartmann, „że także sam przedmiot (a nie tylko poznanie przedmiotu) miałyby swoje pryncypia w podmiocie. Całkiem oczywisty jest raczej fakt, że przedmiot posiada swoje pryncypia w sobie, przed wszelkim poznaniem, i nie potrzebuje ich skądinąd przyjmować”<sup>56</sup>. Istoty tego błędu upatruje Hartmann w pomieszaniu ze sobą dwóch par przeciwieństw: *podmiot – przedmiot* i *pryncypium – concretum*, sugerującym, iż pryncypia przynależą do sfery pod-

<sup>55</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle...*, s. 9.

<sup>56</sup> Tamże, s. 32.

miotu, a *concretum*, do którego się one odnoszą, stanowi przedmiot. Tymczasem naturalny stosunek między tymi parami przeciwieństw to stosunek przecinania się lub krzyżowania się ich wymiarów. Z jednej więc strony mamy do czynienia z pryncypiami zarówno po stronie podmiotu (kategorie poznawcze), jak i po stronie przedmiotu (kategorie bytowe). Z drugiej strony nie tylko przedmiot stanowi *concretum*. Istnieją przecież także konkretne realne podmioty poznające. Hartmann pisze więc: „Zarówno świadomość, jak i przedmiot muszą posiadać swoje własne kategorie, gdyż są one dwoma, całkiem różnymi typami *concretum*”<sup>57</sup>. Okazuje się, że Kant, świadomy istnienia rzeczy samej w sobie, wykraczającej poza obszar dostępny podmiotowi transcendentalnemu, mimo wszystko popada w błąd subiektywizmu. Nie twierdzi on wprawdzie (co postaram się uzasadnić przy omawianiu błędu kategorialnej identyczności), że wszelkie pryncypia bytowe pochodzą z podmiotu, lecz zakres jego teoretycznych zainteresowań kończy się na analizie kategorii poznawczych – a więc kategorii zakorzenionych w podmiocie. Kant nigdzie nie zajmuje się problemem kategorii bytowych, gdyż uważa, że w przeciwieństwie do kategorii poznawczych są one niedostępne naszemu poznaniu. W tym miejscu ujawnia się kolejny z Kantowskich przesądów dotyczących pryncypiów – przekonanie o tym, że kategorie poznawcze są ze swej istoty poznawalne, natomiast kategorie bytowe – niepoznawalne.

Błąd ten jest rodzajem błędu racjonalności. Ogólnie błąd racjonalności sprowadza się do trzech założeń: (1) kategorie są proste, (2) kategorie są poznawalne, (3) kategorie są poznawalne *a priori*. Kant popełnia ten błąd w odniesieniu do swych *apriorycznych form zmysłowości oraz intelektu* (czyli w terminologii Hartmanna – w odniesieniu do kategorii poznawczych). Hartmann wskazuje na fakt, że mamy tutaj do czynienia z pewnym pomieszaniem dwóch różnych rzeczy. Otóż Kantowskie *aprioryczne formy poznawcze* z jednej strony są tym, co umożliwia nam wszelkie poznanie *a priori*, z drugiej zaś strony same także są poznawalne *a priori*. Tymczasem zdaniem Hartmanna (który

---

<sup>57</sup> Tamże, s. 33.

wyraźnie odróżnia poznanie *aprioryczne* od tego, co *aprioryczne*) mamy tutaj do czynienia z dwoma odrębnymi problemami. Kategorie poznawcze nie oznaczają wcale poznania kategorii. „Przez pryncypia zostaje poznane coś innego niż one same. Są one warunkami poznania, ale wcale nie są samym poznaniem, tzn. są one całkowicie pierwszymi podstawami poznania, są jednak dalekie od tego, by być tym, co poznane jako pierwsze. Ze swej strony pozostają one zazwyczaj nieznanne. Każdorazowe poznanie za ich pomocą jest niezależne od ich bycia poznanym czy też niepoznanym, a więc także od ich poznawalności czy niepoznawalności. Zatem w istocie pryncypiów poznawczych nie leży bycie poznawalnym”<sup>58</sup>. Aby jeszcze bardziej rozjaśnić sprawę, można posłużyć się taką choćby analogią: człowiek nie musi wcale znać anatomicznej budowy oka, żeby móc widzieć. Błąd Kanta polega więc na tym, że uznał on, iż kategorie poznawcze są same ze swej istoty poznawalne, natomiast kategorie bytowe – niepoznawalne. Tymczasem okazuje się, że w kontekście poznawalności nie ma wcale żadnej zasadniczej różnicy między kategoriami poznawczymi a kategoriami bytowymi. Poznanie kategorii, niezależnie od tego, czy chodzi o kategorie poznawcze czy o kategorie bytowe, jest zawsze poznaniem pośrednim. Hartmann określa sposób poznawania kategorii jako poznanie *ex posteriori*. Nie jest to bowiem ani poznanie *stricte* aposterioryczne, ani aprioryczne. Kategorie poznawcze zostają wtórnie wywnioskowane z aposteriorycznego poznania *concretum*.

W tym miejscu przechodzimy do ostatniego, a zarazem najważniejszego dla całej sprawy błędu – błędu kategorialnej identyczności. Jak już wcześniej wspominałam, sam Kant nie popełnia tego błędu, co postaram się także uzasadnić; Hartmann jednak zarzuca mu, że jego *najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori* może do tego błędu prowadzić. Istota sprawy polega na tym, że to właśnie przedstawiciele szkoły marburskiej, a więc nauczyciele Hartmanna, traktując Kantowska *najwyższą zasadę sądów syntetycznych a priori* w oderwaniu od jego nauki

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 39.

o rzeczy samej w sobie, popełniają błąd kategoriałnej idyntyeczności. Przyjrzyjmy się więc bliżej całej sprawie.

Błąd kategoriałnej idyntyeczności polega na stwierdzeniu istnienia całkowitej idyntyeczności między kategoriami poznawczymi a kategoriami bytowymi. Błąd ten jest łagodniejszą wersją błędu całkowitej idyntyeczności, polegającego na całkowitym zrównaniu ze sobą bytu i myślenia. Jego źródła sięgają więc, zdaniem Hartmanna, filozofii Parmenidesa. Teza o idyntyeczności bytu i myślenia prowadzi do zrównania tego, co rzeczywiste, z tym, co rozumowe, a więc tego, co obiektywne, z tym, co subiektywne. W filozofii nowożytnej błąd ten pojawia się w filozofii niemieckiego idealizmu. Przesąd o całkowitej idyntyeczności bytu i myślenia prowadzi do przeoczenia istoty problemu poznania. Problem poznania przestaje być w ogóle problemem. A właściwie należałoby powiedzieć, że przy przyjęciu takich założeń na coś takiego jak proces poznania w ogóle nie ma miejsca. „Poznanie może istnieć tylko tam, gdzie istnieje przeciwieństwo podmiotu i przedmiotu – jest ono określonym rodzajem relacji między nimi. Jeśli oba zbiegają się w jedno, to także relacja zapada się w nicość”<sup>59</sup>. Błąd kategoriałnej idyntyeczności natomiast nie zrównuje ze sobą bytu i myślenia, a jedynie odpowiadające im pryncypia. Jest to błąd skrajnych racjonalistów, m.in. Leibniza. Konsekwencje przyjęcia tezy o całkowitej idyntyeczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych są oczywiste: cały byt okazuje się nie tylko poznawalny, lecz w dodatku poznawalny *a priori*. Tymczasem, zwraca uwagę Hartmann, fenomeny wskazują na coś zupełnie innego. Nie wszystko możemy poznać *a priori*. Przeciwnie, większa część naszego poznania to poznanie aposterioryczne. Poza tym, twierdzi Hartmann, część bytu jest dla nas w ogóle poznawczo niedostępna. Dlatego wydaje się, że idyntyeczność kategorii poznawczych i bytowych jest jedynie częściowa. Istnienie tej częściowej idyntyeczności musimy przyjąć, gdyż w przeciwnym wypadku poznanie *a priori* w ogóle nie byłoby możliwe, a przecież mamy z nim do czynienia. „Błąd dawnej ontologii nie polegał na tym, że w ogóle przyjmowała ona zgodność sfer, lecz na tym,

<sup>59</sup> Tamże, s. 42.

że nie ustanowiła żadnych granic tej zgodności”<sup>60</sup>. Jaki jest jednak związek między przesądem o całkowitej identyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych a Kantowską *najwyższą zasadą sądów syntetycznych a priori*?

Kantowska *najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori* brzmi: „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia i mają dlatego przedmiotową ważność w syntetycznym sądzie *a priori*”<sup>61</sup>. Zasada ta jest wynikiem transcendentalnej dedukcji kategorii, której celem jest wykazanie obiektywnej (przedmiotowej) ważności kategorii. Zgodnie z tą zasadą kategorie posiadają ważność w odniesieniu do przedmiotów doświadczenia. Nigdzie jednak nie ma mowy o tym, jakoby miały one ważność w odniesieniu do wszystkich istniejących rzeczy. Aby to lepiej zrozumieć, należy przypomnieć, iż Kant dokonuje rozróżnienia dwóch znaczeń słowa „przedmiot”. W przedmowie do drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu* pisze, że jego krytyka każe „brać przedmiot w dwojakim znaczeniu, mianowicie jako zjawisko i jako rzecz samą w sobie”<sup>62</sup>. Najwyższa zasada sądów syntetycznych *a priori* przyznaje dwunastu kategoriom intelektu ważność w odniesieniu do przedmiotów doświadczenia, a więc w odniesieniu do zjawisk. Nie mówi ona jednak niczego na temat ich ważności względem rzeczy samych w sobie. Co więcej, Kant wyraźnie przestrzega przed stosowaniem tych kategorii do rzeczy samych w sobie. Natomiast w Kantowskiej *Logice* czytamy: „Pojęcia rozumu, czyli idee, zgoła nie są w stanie naprowadzić na rzeczywiste przedmioty, te bowiem bez wyjątku muszą się zawierać w możliwym doświadczeniu. Jednakowoż służą one do doprowadzenia intelektu przez rozum do najwyższej doskonałości ze względu na doświadczenie oraz używanie jego prawideł, a także do wykazywania, że nie wszystkie możliwe rzeczy są przedmiotami doświadczenia i że pryncypia możliwości doświadczenia nie obowiązują rzeczy samych w sobie, a także przedmiotów doświadczenia

<sup>60</sup> Tamże, s. 14.

<sup>61</sup> I. Kant: *Krytyka czystego...*, s. 196.

<sup>62</sup> Tamże, s. 41.

[wziętych] jako rzeczy same w sobie [podkr. – A.P.]”<sup>63</sup>. Kant jednoznacznie stwierdza tutaj, że pryncypia możliwości doświadczenia (o których jest mowa także w *najwyższej zasadzie sądów syntetycznych a priori*) nie mają ważności w odniesieniu do rzeczy samych sobie. Kategorie są kategoriami przedmiotów doświadczenia, ale „nie wszystkie możliwe rzeczy są przedmiotami doświadczenia”<sup>64</sup>, stąd wynika, że Kantowskie kategorie nie są kategoriami wszystkich możliwych rzeczy.

Okazuje się więc, że Kantowska *najwyższa zasada sądów syntetycznych a priori* nie jest tezą o całkowitej idyntyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych. W dodatku, na co także warto chyba zwrócić uwagę, nie jest ona nawet tezą o całkowitej idyntyczności kategorii przedmiotów doświadczenia i apriorycznych warunków możliwości tego doświadczenia. Zgodnie z nią bowiem wszystkie warunki możliwości doświadczenia są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia. Ale niekoniecznie musi być także na odwrót, a więc tak, że wszystkie warunki przedmiotów doświadczenia są zarazem warunkami możliwości doświadczenia. Nie mamy tutaj do czynienia z obustronną idyntycznością, a jedynie z idyntycznością jednostronną. Warunki możliwości przedmiotów doświadczenia (kategorie przedmiotów) nie muszą wcale wyczerpywać się w Kantowskich apriorycznych formach poznawczych. Zwraca na to uwagę także Hartmann: „ta idyntyczność jest jedynie częściowa. Odnosi się ona tylko do jednej części pryncypiów przedmiotów [...]. Nie stwierdza ona bowiem, że wszystkie warunki przedmiotów są zarazem warunkami doświadczenia, lecz jedynie na odwrót, że wszystkie warunki doświadczenia są zarazem warunkami przedmiotów”<sup>65</sup>. Jeśli połączyć fakt owej jednostronności *naj-*

<sup>63</sup> I. Kant: *Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszkiwicz, Gdańsk 2005, s. 115.

<sup>64</sup> Tamże.

<sup>65</sup> „[...] diese Identität nur eine partiale ist. Sie bezieht sich nur auf einen Teil der Prinzipien des Gegenstandes. [...] Sie behauptet nämlich gar nicht, daß alle Gegenstandsbedingungen zugleich Erfahrungsbedingungen seien, sondern nur umgekehrt, daß alle Erfahrungsbedingungen zugleich Gegenstandsbedingungen sind”. N. Hartmann: *Diesseits...*, s. 309.



wyższej zasady sądów syntetycznych *a priori* z przekonaniem Kanta o istnieniu rzeczy samej w sobie, okazuje się, wnioskuje Hartmann, iż w filozofii Kanta totalność warunków (pryncypiów) nie wyczerpuje się w warunkach możliwego doświadczenia<sup>66</sup>, a więc w apriorycznych formach podmiotu.

Okazuje się więc, że tym, co nie pozwala zrównać Kantowskiej *najwyższej zasady sądów syntetycznych a priori* z tezą o idyntyeczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych, jest pojęcie rzeczy samej w sobie, któremu, jak pamiętamy, Hartmann nadaje miano najbardziej krytycznego elementu filozofii Kanta. Dopiero odrzuciwszy część znaczeniowej zawartości tego pojęcia (na rzecz pojmowania go jedynie jako pojęcia granicznego), jak czynią to neokantyści marburscy, przekształcamy Kantowską *najwyższą zasadę sądów syntetycznych a priori* w twierdzenie o idyntyeczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych. Neokantyści marburscy nie są jednak ani jedyni, ani nawet pierwsi, którzy dokonują takiej interpretacji. Jej początków należy szukać już w filozofii pokantowskiej<sup>67</sup>. To właśnie tacy myśliciele jak F.H. Jacobi, S. Maimon czy G.H. Feder, doszukując się jedynie sprzeczności w Kantowskim pojęciu rzeczy samej w sobie, wysuwają postulat odrzucenia go. Dalszą konsekwencją takiej interpretacji filozofii Kanta jest filozofia Fichtego, Schellinga, aż w końcu Hegla – u którego powraca teza o idyntyeczności bytu i myśli.

Zarzut, jaki stawia tutaj Hartmann Kantowi, dotyczy więc raczej nie tego, co Kant zrobił, ale bardziej tego, czego nie zrobił<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> „[...] die Totalität der Bedingungen ist nicht erschöpft durch die Bedingungen möglicher Erfahrung”. Tamże, s. 309.

<sup>67</sup> Zob. A.J. Noras: *Filozofia Kanta w swych bezpośrednich interpretacjach*, w: tenże: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007, s. 41–53.

<sup>68</sup> Hartmann stwierdza nawet, że Kant w rzeczywistości nie podał treści najwyższej zasady sądów syntetycznych *a priori*, a jedynie sformułował warunek, pod którym zasady poznania mogą obowiązywać dla przedmiotu. Tym samym wcale nie wytłumaczył możliwości sądów syntetycznych, a jedynie pokazał, na czym one polegają. Zob. N. Hartmann: *Der bei Kant fehlende Grundsatz der Synthese*, w: tenże: *Grundzüge...*, s. 299–300 (ZMP, s. 331–332).

A mianowicie: nigdzie wprost nie napisał, że byt posiada swoje własne, niezależne od naszego poznania pryncypia. Wprost powiedział bowiem jedynie tyle, że nie jesteśmy uprawnieni do zastosowania naszych kategorii poznawczych także do rzeczy samych w sobie. Powodem tego stwierdzenia nie było jednak wcale przekonanie o tym, że pryncypia bytowe różnią się od kategorii poznawczych, a jedynie przekonanie (które, jak pokazałam wcześniej, Hartmann uważa za błędne), że kategorie bytowe są dla nas niepoznawalne. Nie możemy więc powiedzieć, że są one identyczne z kategoriami poznawczymi, ale nie możemy również stwierdzić, że się od nich różnią. Hartmann natomiast uważa za oczywiste, że kategorie bytowe nie mogą całkowicie pokrywać się z kategoriami poznawczymi.

Konstatując: z rozważań Hartmanna wynika, iż Kant poprzez swoje (niepozbowione wad) pojęcie kategorii pośrednio przyczynił się do tego, iż problem kategorii zatracił swój pierwotny ontologiczny charakter i został powszechnie uznany za zagadnienie wyłącznie teoriopoznawcze.

## 2.6. Kantowska krytyka jako pedeutyka krytycznej ontologii

„Ale jak ma się tak ujęty teoriopoznawczy problem kategorii do ontologicznego? Czy jest rzeczywiście prawdą, jak to się mówi o Kantowskiej filozofii, że całkowicie wyeliminowała ona pytanie o podstawy bytu?”<sup>69</sup> Jest tak tylko wtedy, gdy przez poznanie rozumiemy jedynie czystą zawartość świadomości, jak to błędnie czynią główne dziewiętnastowieczne teorie. Sam Kant jednak tego błędu nie popełnia.

---

<sup>69</sup> „Wie aber steht das so gefaßte erkenntnistheoretische Kategorienproblem zum ontologischen? Ist es wirklich wahr, was man der Kantischen Philosophie wohl nachgesagt hat, daß die Frage der Seinsgrundlagen dabei so ganz ausgeschaltet sei?” N. Hartmann: *Der Aufbau...*, s. 6.

Kant, zdaniem Hartmanna, pozostaje świadomy istnienia nierozzerwalnego związku pomiędzy problemem poznania a problemem bytu. Jego pojęcie rzeczy samej w sobie mieści w sobie myśl o istnieniu jakiegoś powiązania między tym, co już poznane, tym, co jeszcze niepoznane, ale poznawalne, oraz tym, co w ogóle niepoznawalne. Pojęcie *przedmiotu transcendentального* okazuje się tutaj niewystarczające, gdyż wiąże ze sobą tylko dwa z wymienionych wyżej obszarów: to, co już poznane, z tym, co zostanie poznane dopiero w przyszłości. Mówienie zaś o nieprzekraczalnych granicach poznania ma sens jedynie wtedy, gdy problem poznania wyraźnie połączymy z problemem bytu – gdy przyznamy, że to, co poznajemy, posiada swój własny, niezależny od naszego ujęcia byt sam w sobie. Kant dobrze o tym wiedział. Pisał: „Występuje tu rzeczywiste powiązanie tego, co znane z tym, co nieznane (i co zawsze takim pozostanie), i choćby to, co nieznane, w najmniejszym nawet stopniu nie miało przy tym stać się lepiej znane – czego wszak rzeczywiście nie należy się spodziewać – to jednak pojęcie tego powiązania musi dać się określić oraz doprowadzić do wyraźności. Powinniśmy więc zatem pomyśleć sobie jakąś istotę niematerialną, jakiś świat inteligibilny oraz najwyższą z wszystkich istot (same tylko *noumena*) [...]”<sup>70</sup>. Używając terminologii Hartmannowskiej, trzeba by powiedzieć, że Kant był świadomy istnienia irracjonalnej, nierozwiązywalnej reszty (transinteligibilnego *residuum*) w problemie poznania. W jego filozofii teoria poznania nie zostaje wcale ostro oddzielona od metafizyki. Kant sam przyznaje, że problemy, które podejmuje w *Krytyce*, pozostają problemami metafizycznymi<sup>71</sup>.

Hartmann traktuje więc Kantowską filozofię jako pewnego rodzaju propedeutykę dla nowej krytycznej ontologii. Mimo że

---

<sup>70</sup>I. Kant: *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005, s. 109.

<sup>71</sup>„Tego rodzaju dociekania zawsze będą trudne, gdyż zawierają metafizykę metafizyki”. I. Kant: *List 166*. Do Marcusa Herza (1781 rok). Tłum. A. Banaszekiewicz, w: tenże: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*. Red. A. Banaszekiewicz, Kraków 2003, s. 157.

„krytyczna praca Kanta była [...] czysto teoriopoznawcza i wytyczała granicę w sposób ogólny”<sup>72</sup>, jej znaczenie dla dalszych losów ontologii pozostaje jednak nieprzecenione. To właśnie dzięki Kantowskiej krytyce czystego rozumu ontologia może wkroczyć na „nowe drogi”. Hartmann pisze: „Trwałą (niezatartą) zasługą filozofii Kanta jest, iż w teoriopoznawczym problemie kategorii rozpoznała ona i jasno wypracowała właściwy główny punkt wyjścia. Leży on nie w zawartości, lecz w ważności kategorii”<sup>73</sup>. Kant wskazuje na konieczność wykazania obiektywnej ważności naszych kategorii poznawczych. „Znaczenie »dedukcji transcendentальной« nie polega na tym, że przyznaje ona kompetencję w odniesieniu do empirycznych, realnych przedmiotów dwunastu pojęciom intelektu, ani także na tym, że odmawia im kompetencji w odniesieniu do rzeczy samych w sobie – lecz jedynie na tym, że jej przeprowadzenie w ogóle wskazuje konieczność oddzielnego dowiedzenia wszelkich takich kompetencji bądź niekompetencji”<sup>74</sup>. To właśnie ma stać się zadaniem nowej krytycznej ontologii. Jej rdzeń stanowi bowiem analiza kategorialna, która zajmuje się szczegółową analizą kategorii odpowiadających poszczególnym warstwom bytu realnego oraz idealnego. Jednym z podejmowanych przez nią zagadnień jest właśnie pytanie o zakres pokrywania się kategorii poznawczych (które same okazują się pewnym rodzajem kategorii bytowych – kategoriami bytowymi odpowiadającymi warstwie duchowego bytu realnego) a kategoriami bytowymi (kategoriami poszczególnych warstw bytu, które człowiek próbuje ująć w swoim poznaniu).

Nowa ontologia, aby pozostać krytyczną, musi więc w punkcie wyjścia stworzyć taki system pojęć, który będzie możliwie neutralny, ponadstanowiskowy. Trzeba posłużyć się ta-

<sup>72</sup> N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Toruń 1998, s. 47–48.

<sup>73</sup> „Es ist das bleibende Verdienst der Kantischen Philosophie, daß sie im erkenntnistheoretischen Kategorienproblem den eigentlichen Hauptfragenpunkt erkannt und klar herausgearbeitet hat. Er liegt nicht im Inhaltlichen, sondern im Geltungsanspruch der Kategorien”. N. Hartmann: *Der Aufbau...*, s. 6.

<sup>74</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle...*, s. 15.

kim pojęciem kategorii (pryncypiów), które samo będzie możliwe najmniej przesądzało na temat istoty poszczególnych kategorii. Nie da się uniknąć wszelkich założeń, lecz trzeba starać się ograniczyć je do minimum. Hartmann tworzy więc pewien teoretyczny szkielet, pewną wyjściową perspektywę teoretyczną przyszłej ontologii, dzieląc kategorie (pryncypia) na trzy ogólne grupy. Są to: (1.) struktury myślenia (kategorie poznawcze), (2.) struktury bytu idealnego (kategorie bytu idealnego) oraz (3.) struktury bytu realnego (kategorie bytu realnego). Z góry nie możemy niczego przesądzać na temat wzajemnego pokrywania się tych trzech rodzajów struktur. Wszelkie dotychczasowe błędy wynikły bowiem właśnie z tego, że w punkcie wyjścia, przed podjęciem szczegółowej analizy danych fenomenów, a więc *a priori*, ustalano istnienie jakichś zależności między nimi. Tymczasem, mówi Hartmann, kategorii nie można wydedukować, nie można poznać ich *a priori*. Uchwycić je można jedynie poprzez gruntowną i szczegółową analizę fenomenów. Każda z dwóch głównych sfer bytu – bytu idealnego i bytu realnego, a także każda z wyróżnionych przez Hartmanna warstw bytu realnego, ma swoje własne, odpowiadające jej kategorie, które niejednokrotnie różnią się między sobą.

To właśnie ontologia rozumiana jako analiza kategorialna ma stanowić najogólniejszą teoretyczną perspektywę wszelkiego filozofowania. Także problem poznania, jeśli ma zostać ujęty w całości swej problemowej zawartości, musi być widziany wraz ze swoim ontologicznym tłem. Hartmann pisze: „Właśnie problem poznania, a w jego ramach zwłaszcza problem poznania *a priori* jest tym, co najbardziej potrzebuje ontologicznego ugruntowania. Bez niego wszystko wisi w powietrzu; nie można bez niego odróżnić przedstawienia od poznania, myśli od wglądu (*Einsicht*), fantazji od prawdy, spekulacji od wiedzy. W każdym razie chodzi o to, by nie ratować się ucieczką w problem poznania w celu uniknięcia problemu ontologicznego”<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> N. Hartmann: *Jak w ogóle...*, s. 10.

Na Kantowskie pytanie *Jak są możliwe sądy syntetyczne a priori* Hartmann odpowiada: ponieważ istnieje częściowa identyczność kategorii poznawczych i kategorii bytowych. Następnie pyta: jak jest możliwa ta częściowa odpowiedniość pomiędzy owymi dwoma rodzajami kategorii? Jak daleko ona sięga? Gdzie znajdują się jej granice? Na pytania te odpowiedzieć może jedynie ontologia. Ontologiczne pytanie o kategorie jest więc, zdaniem Hartmanna, bezpośrednią i nieuniknioną konsekwencją filozofii Kanta.

Kantowska krytyka, zgodnie z zamierzeniem samego Kanta, miała być propedeutyką nowej metafizyki. Ta nowa metafizyka tym ma się różnić od dawnej spekulatywnej metafizyki systemów, że ma być metafizyką krytyczną. Dla Hartmanna oznacza to, iż ma to być metafizyka problemów, a nie metafizyka systemów. Podstawę zaś wszelkiego krytycznego rozważania problemów filozoficznych stanowi krytyczna ontologia, a więc krytyczna nauka o kategoriach. Jest ona krytyczna właśnie dlatego, że niczego z góry na temat kategorii nie przesądza, lecz krok po kroku bada dane fenomeny. Jako taka pozostaje nierozzerwalnie związana ze wszystkimi istniejącymi dziedzinami badań. Postulat bycia krytycznym zostaje zawarty w dwóch Hartmannowskich tezach: minimum założeń, maksimum danych<sup>76</sup>. Drugi z postulatów wskazuje na to, iż filozofia ma czerpać ze wszystkich dostępnych człowiekowi źródeł poznania, a więc: z historii filozofii, z wyników badań nauk szczegółowych, a nawet z dziedziny potocznego ludzkiego doświadczenia dnia codziennego. Tym samym Hartmann sprzeciwia się wszelkim projektom filozofii jako „nauki bezzałożeńowej”. Pisze on: „Filozofia nie rozpoczyna się sama z siebie, zakłada ona zebraną przez wieki wiedzę i metodyczne doświadczenie wszystkich nauk, nie mniej także obosieczne doświadczenia systemów filozoficznych. Uczy się ze wszystkiego”<sup>77</sup>. Postulat bycia krytycznym nie oznacza więc

<sup>76</sup> Por. A.J. Noras: *W obronie filozofii systematycznej*, w: *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*. Red. J. Kłos, A.J. Noras, Lublin 2002, s. 213–215.

<sup>77</sup> „Die Philosophie beginnt nicht mit sich selbst; sie setzt das in Jahrhunderten angesammelte Wissen und die methodische Erfahrung aller

całkowitej bezałożeniowości. Wręcz przeciwnie, oznacza on przyjęcie jak najszerszego pola tego, co dane, jak najszerszego pojęcia faktyczności (*Gegebenheit*). Trzeba uczyć się ze wszystkiego. Tym, czego należy unikać, nie są bowiem założenia w ogóle, lecz założenia „systemowe” (wynikające z przyjętych stanowisk). Nie chodzi więc o to, by odrzucać wszelką wcześniej zdobytą wiedzę, lecz o to, by unikać metafizycznych stanowisk (systemów filozoficznych), których przyjęcie powoduje, iż z góry przesądza się o interpretacji nowych, pojawiających się faktów. Jeśli systemów filozoficznych nie absolutyzować, nie traktować, jak przesądzających wszystko z góry, spójnych interpretacji, to także z nich można się czegoś nauczyć. „Być »krytycznym« to dla kogoś filozofującego nie znaczy w pierwszym rzędzie: dopuszczać do uznawania tylko tego, co absolutnie pewne; lecz: dbać o to, by niczego nie pominąć”<sup>78</sup>.

---

Wissenschaften voraus, nicht weniger aber auch die zweischneidigen Erfahrungen der philosophische Systeme. Aus alledem hat sie zu lernen”. N. Hartmann: *Der Aufbau...*, s. X.

<sup>78</sup> J. Pieper: *W obronie...*, s. 37.

ROZDZIAŁ 3

**MARTINA HEIDEGGERA INTERPRETACJA  
KANTOWSKIEGO PROJEKTU FILOZOFII**



### 3.1. Neokantyzm jako punkt wyjścia

Podobnie jak było w przypadku Hartmannowskiej interpretacji filozofii Kanta, także Heideggerowska interpretacja myśli Kanta pozostaje w ścisłym związku z interpretacją neokantowską. Zarówno neokantyzm marburski, jak i neokantyzm badeński (głównie filozofia Emila Laska<sup>1</sup>) mają silny wpływ na Heideggerowskie myślenie, szczególnie w jego punkcie wyjścia, a poprzez punkt wyjścia pośrednio także podczas dalszego jego rozwoju. Podobieństwo między Hartmannem i Heideggerem w tej kwestii ujawnia się głównie w tych momentach, w których podejmują się oni krytyki myślenia Kantowskiego. Często odnieść można wtedy wrażenie, że ich krytyka nie dotyczy bezpośrednio samego Kanta, lecz raczej konsekwencji myślenia Kantowskiego ujawnionych dopiero w neokantyzmie. Okazuje się bowiem, że to, co Hartmann i Heidegger krytykują u Kanta jako najbardziej wątpliwe, właśnie w neokantyzmie zostaje doprowadzone do skrajności.

Oczywiście nie chodzi tutaj o to, by wskazywać na wszelkie źródła myślenia Heideggera, tych bowiem z pewnością jest bardzo wiele, a w kontekście zadania ponownego przemyślenia dziejów metafizyki, które stawia przed sobą Heidegger, rozciągają się na całość zachodniej historii filozofii. Tym, czego chcemy tutaj dokonać, na tyle na ile jest to możliwe, jest wskazanie jednego

---

<sup>1</sup> W sprawie związków między filozofią Heideggera a filozofią Laska zob. T. Kisiel: *Dankesschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität*, w: *Heidegger und der Neokantianismus*. Hrsg. C. Strube, Würzburg 2009, s. 109–130; K. Hobe: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 78 (1971), s. 360–376; A. Przyłębski: *Obecność Laska we wczesnej filozofii Heideggera*, w: tenże: *W poszukiwaniu...*, s. 137–146.

z wielu kontekstów Heideggerowskiego myślenia o filozofii Kanta. Wydaje się bowiem, że nie sposób w ogóle zrozumieć rozważań Heideggera dotyczących filozofii Kanta, jeśli całkowicie pominiemy ich punkt wyjścia. Heideggerowska interpretacja myśli Kanta, podobnie jak Hartmannowska, wyrasta bowiem ze sprzeciwu wobec interpretacji dokonanej w ramach neokantyzmu. Dzieje się tak, dlatego że początkowo właśnie w tej interpretacji upatrywał Heidegger szans na znalezienie odpowiedzi na dręczące go samego pytanie o sens bycia. Jak pisze Otto Pöggeler: „Młody Heidegger spodziewa się, że największą pomocą w jego pracy posłuży mu transcendentally-logiczna interpretacja Kanta szkoły marburskiej i szkoły południowo-zachodnich Niemiec”<sup>2</sup>. Wraz z rozwojem własnego myślenia Heidegger odkrywa jednak w myśli Kanta zupełnie inne, przemilczane przez neokantyzm wątki, i od tej pory będzie pojmował swoją interpretację filozofii Kanta jako swoistą antytezę w stosunku do interpretacji neokantowskiej. Jak postaram się jednak pokazać, jego droga do uwolnienia się spod myślenia w perspektywie otwartej przez neokantyzm okaże się być bardzo długa. O ile jednak jego własne filozofowanie zdaje się odchodzić od myślenia transcendentallynego neokantystów, o tyle Kant taki, jakim go widzi Heidegger, jest coraz bardziej Kantem neokantystów, a nie Kantem samym. Na początku bowiem Heidegger sprzeciwia się neokantowskiej interpretacji Kanta, by pokazać, że właśnie filozofia Kanta otwiera drogę do zupełnie innego (niż neokantowskie) myślenia. Później jednak uświadamia sobie, że „będąc z Kantem”, pozostaje jednak wciąż po stronie tradycyjnego myślenia metafizycznego, które należy odrzucić. W perspektywie wprowadzanej przez Heideggera różnicy między myśleniem metafizycznym a nowym myśleniem, które staje się jego zdaniem konieczne, zostaje zatarta wszelka różnica między Kantem a neokantyzmem. Chcąc zbliżyć się do Heideggerowskiego pojmowania filozofii Kanta należy więc zacząć od przedstawienia jego stosunku do filozofii neokantowskiej. Przyjrzyjmy się więc tym początkom Heideggerowskiego myślenia.

---

<sup>2</sup> O. Pöggeler: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 23.

Jak pisze Krzysztof Michalski: „tematem całej myśli Heideggera jest niewątpliwie bycie. Jednak [...] nie ma w niej żadnej tezy o byciu, która mogłaby być uznana za sedno doktryny. Jest tylko stale otwarty problem bycia, stale żywe pytanie: co znaczy »być«?»<sup>3</sup>. Pytanie to podejmuje Heidegger ciągle na nowo, za każdym razem z jakiejś konkretnej perspektywy, która się przed nim otwiera. Po raz pierwszy pojawia się ono u niego po lekturze rozprawy doktorskiej Franza Brentana zatytułowanej *O różnych znaczeniach bytu u Arystotelesa*. Pytanie o różne sposoby bycia jest pytaniem podejmowanym przez teorię kategorii. W czasach, gdy Heidegger zaczyna swoje filozofowanie, teoria kategorii jest podejmowana z perspektywy neokantowskiej filozofii transcendentnej. Także Heidegger zaczyna swoje filozofowanie właśnie od tej perspektywy. Początek jego drogi myślowej związany jest więc z badaniem świadomości i podmiotu w poszukiwaniu podstawowych kategorii, rozumianych jako warunki możliwości poznania przedmiotu w ogóle. Jego praca doktorska zatytułowana *Teoria sądu w psychologizmie. Krytyczno-pozytywny przyczynek do logiki* całkowicie wpisuje się w specyfikę myślenia neokantowskiego. Heidegger zajmuje się tutaj byciem tego, co logiczne. Włącza się jednocześnie w prowadzoną przez neokantystów (a równoległe także przez Husserla) krytykę psychologizmu, który to, co logiczne, chciał wyjaśnić poprzez to, co psychiczne, sprowadzając tym samym problem sensu do zjawisk zachodzących w psychice człowieka. Heidegger, podobnie jak neokantyści oraz Husserl, uważa, że sfery tego, co logiczne, nie można wyjaśnić poprzez sprowadzanie jej do czegoś od niej różnego, lecz jedynie poprzez unaocznienie jej własnej specyfiki. Bycie tego, co logiczne, trzeba koniecznie odróżnić od bycia tego, co psychiczne. *Sens* – jako byt logiczny – posiada swój specyficzny sposób bycia, jego bycie polega na tym, że obowiązuje. W rozumowaniu tym wyraźnie widać wpływ filozofii neokantyzmu marburskiego oraz badeńskiego. To właśnie w pochodzącym z filozofii neokantyzmu badeńskiego rozróżnieniu na to, co jest, oraz to, co ma waż-

---

<sup>3</sup> K. Michalski: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 165.

ność (obowiązuje), można, jak zauważa Michalski, upatrywać początków Heideggerowskiej myśli o różnicy między bytem a byciem (różnicy ontologicznej)<sup>4</sup>.

Także praca habilitacyjna Heideggera *Dunsa Szkota nauka o kategoriach i znaczeniu* porusza się w perspektywie problemowej neokantyzmu marburskiego i badeńskiego. Heidegger zdaje się tutaj coraz bardziej zagłębiać w analizę tego sposobu bycia, jakim jest *sens*. Jednocześnie zadaje on pytanie: jakie jest miejsce rzeczywistości tego, co logiczne w całokształcie bytu<sup>5</sup>. Jaki jest stosunek *sensu* jako jednego z rodzajów bycia do innych sposobów bycia? Okazuje się bowiem, że w perspektywie filozofii neokantowskiej bycie tego, co logiczne odgrywa pozycję wyróżnioną, i jako takie jest pojmowane jako istota bycia w ogóle. Odwieczny problem kategorii zostaje w filozofii nowożytnej pomyślany głównie od strony problemu sądu oraz problemu podmiotu. Neokantysty zinterpretowali Kantowski projekt stworzenia filozofii krytycznej, w opozycji do tradycyjnej metafizyki spekulatywnej, jako postulat rozważenia problemu kategorii właśnie od strony podmiotu transcendentального. Teoria kategorii zostaje więc przez nich przekształcona w logikę. Podstawową dziedziną rozważań filozoficznych, znajdującą się u podstaw wszelkiego filozofowania (*philosophia prima*), staje się właśnie logika filozoficzna. Ontologia, mająca podać ogólne określenia przedmiotu jako przedmiotu, zostaje przekształcona w filozofię transcendentálną zajmującą się szukaniem warunków możliwości przedmiotów doświadczenia. Już Kant pisał, iż „dumna nazwa ontologii [...] musi ustąpić miejsca skromnemu mianu samej tylko analityki czystego rozumu”<sup>6</sup>. Neokantysty odrzucają jednak Kantowską *Estetykę transcendentálną* oraz, co pozostaje z tym związane, Kantowską rzecz samą w sobie, niwelując istniejący w myśli Kanta nierozzerwalny związek między zjawiskiem a rzeczą samą w sobie. Konsekwencją tego jest całkowite utożsamienie warunków możliwości przedmiotów

<sup>4</sup> Zob. K. Michalski: *Heidegger...*, s. 169.

<sup>5</sup> Zob. O. Pöggeler: *Droga myślowa...*, s. 17.

<sup>6</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 262.

doświadczenia z czystymi pojęciami, należącymi do sfery tego, co logiczne, czyli do sfery podmiotu transcendentального. Właśnie w tym miejscu pojawiają się pierwsze wątpliwości Heideggera, które w rezultacie będą prowadziły do krytyki neokantowskiej interpretacji myśli Kanta. Podobnie jak Hartmann widział całe zło neokantowskiej interpretacji Kanta w odrzuceniu pojęcia rzeczy samej w sobie, tak Heidegger będzie upatrywał źródeł błędu tej interpretacji w odrzuceniu *Estetyki transcendentalnej*. Odrzucenie *Estetyki transcendentalnej* oraz *rzeczy samej w sobie* przez neokantystów nieuchronnie prowadzi do logicyzmu, który obydwaj – zarówno Hartmann, jak i Heidegger – będą uważali za główny błąd neokantystów. Logicyzm ten, posługując się słowami Hartmanna, polega na wprowadzeniu tezy o identyczności kategorii bytowych i kategorii poznawczych przy równoczesnym zrównaniu kategorii poznawczych ze strukturami logiki, a posługując się słowami Heideggera – na sprowadzeniu bycia bytu do bycia tego, co logiczne. Przedmiotowość przedmiotu (bycie bytu) zostaje zamknięta w sferze podmiotu transcendentального (jako całkowicie przez niego określana). Podmiot transcendentálny natomiast zostaje pojęty jako wieczna, niezmienna sfera logicznych orzeczeń o bycie, dotarcie do których staje się sensem wszelkiego filozofowania.

Już w rozprawie habilitacyjnej, w rozdziale końcowym, Heidegger stwierdza, że „w żadnym razie nie można redukować teorii kategorii do samych tylko funkcji myślowych, w żadnym razie filozofia nie może zatrzymywać się na wykazaniu strukturalnej różnorodności tego, co logiczne”<sup>7</sup>. Problem przedmiotu poznania oraz związany z nim problem kategorii (jako problem przedmiotowości przedmiotu) musi zostać rozciągnięty także poza sferę tego, co logiczne. Nie można go ugruntować w samej tylko logice. Musi on znaleźć swoje ugruntowanie w metafizyce. Tym samym Heideggerowski problem bycia bytu okazuje się wykraczać poza perspektywę filozofii neokantowskiej, która chce się odciąć od wszelkiej metafizyki. Heidegger w nawiązaniu do filozofii Kanta, którą jak twierdzi, stara się wydobyć w jej właściwym (co znaczy

---

<sup>7</sup> O. Pöggeler: *Droga myślowa...*, s. 20.

przede wszystkim innym od neokantowskiego) znaczeniu, będzie się starał wykroczyć poza filozofię transcendentálną neokantystów. Jak się jednak okaże, nie opuszcza on wcale perspektywy filozofii transcendentálnej, a jedynie rozszerza oraz pogłębia pole jej badań<sup>8</sup>. Dokonuje się to w dwóch nierozzerwalnie ze sobą związanych pracach: *Bycie i czas* oraz *Kant a problem metafizyki*.

### 3.2. Kantowska krytyka jako ugruntowanie metafizyki, czyli ontologia

Rozprawa *Kant a problem metafizyki* zaczyna się od słów: „Celem poniższych analiz jest zinterpretowanie Kantowskiej krytyki czystego rozumu jako ugruntowania (*Grundlegung*) metafizyki, aby w ten sposób »problem metafizyki« ukazać jako problem ontologii fundamentalnej”<sup>9</sup>. Krytyka ma stanowić ugruntowanie metafizyki. Jednocześnie Heidegger będzie uważał, że już sama krytyka jest pewnego rodzaju metafizyką, jako ugruntowanie metafizyki jest ona bowiem metafizyką metafizyki. Heidegger będzie się powoływał na słowa samego Kanta<sup>10</sup>, który w liście do Marcusa Herza, pisząc o swych badaniach czystego rozumu, mówi: „Tego rodzaju dociekania zawsze będą trudne, gdyż zawierają metafizykę metafizyki [...]”<sup>11</sup>. Kantowska krytyka jest więc metafizyką metafizyki, a więc metafizycznym badaniem podstaw samej metafizyki.

---

<sup>8</sup> Marek Szulakiewicz pisze o filozofii Heideggera, że „nie jest to wcale zejście z drogi neokantowskiej, lecz kroczenie nią jeszcze dalej”. M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, s. 164.

<sup>9</sup> M. Heidegger: *Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran, Warszawa 1989, s. 7.

<sup>10</sup> Zob. tamże, s. 256.

<sup>11</sup> I. Kant: *Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2003, s. 157.

Aby uczynić to wszystko bardziej przejrzystym, należy zastanowić się nad miejscem Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta pośród innych, o których była mowa, w kontekście Heideggerowskiego rozumienia terminu metafizyka. Pisząc o wieloznaczności Kantowskiego terminu *metafizyka*, wspominałam bowiem, że należy odróżnić od siebie przynajmniej trzy jej możliwe znaczenia: (1) metafizykę spekulatywną, którą Kant krytykuje, (2) metafizykę, którą Kant projektuje, dla której *Krytyka* ma być jedynie propedeutyką, oraz (3) metafizykę, którą sam Kant w *Krytyce* uprawia, zwaną czasem *metafizyką doświadczenia*. Oprócz tego, a co w kontekście Heideggerowskiej interpretacji okazuje się ważne, Kant mówi także o metafizyce jako pewnego rodzaju naturalnej skłonności rozumu ludzkiego, a dokładniej o pewnego rodzaju pytaniach, „których [rozum ludzki – A.P.] nie może uchylić, albowiem zadaje mu je własna jego natura”<sup>12</sup>. Pojawia się teraz pytanie, co w Heideggerowskim określeniu *Krytyki* jako „metafizyki metafizyki” należy rozumieć pod każdym z użytych tutaj terminów *metafizyka*. Mogłoby się bowiem wydawać, że Heidegger z jednej strony stoi po stronie tych, którzy *Krytykę* uważają za samo tylko przygotowanie metafizyki, z drugiej strony zaś uważa, że już w *Krytyce* mamy do czynienia z jakąś metafizyką. Zastanówmy się więc, co ma on na myśli, mówiąc o tych dwóch rodzajach metafizyki.

Zacznijmy od drugiego z terminów *metafizyka* występującego w zwrocie „metafizyka metafizyki”. Będzie więc tutaj chodziło o tę metafizykę, której ugruntowaniem ma być *Krytyka czystego rozumu*. Co to za metafizyka? Heidegger odwołuje się do Kantowskiego określenia metafizyki jako „naturalnej skłonności” człowieka. Na początku rozprawy o Kancie czytamy: „Wprawdzie metafizyka nie jest budowlą już istniejącą, ale przecież »jako naturalna skłonność« tkwi rzeczywiście w każdym człowieku”<sup>13</sup>. Dalej zaś Heidegger pisze: „Metafizyka to nie systemy i teorie »stworzone« przez człowieka, lecz rozumienie bycia; jego projek-

<sup>12</sup> I. Kant: *Krytyka czystego...*, s. 23.

<sup>13</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 8.

towanie, jak i zarzucanie go *dzieje się* w jestestwie jako takim<sup>14</sup>. Metafizyka oznacza więc tutaj pewną naturalną skłonność człowieka polegającą na tym, że człowiek zawsze już jakoś rozumie bycie. Kantowska krytyka ma więc polegać na ugruntowaniu tego naturalnego dla człowieka rozumienia bycia. Aby móc iść dalej musimy jednak w tym miejscu zapytać, co właściwie ma oznaczać „ugruntowanie”. Przechodzimy więc teraz na chwilę do analizy znaczenia terminu „ugruntowanie”, a tym samym do analizy znaczenia pierwszego z terminów „metafizyka” zawartego w zwrocie „metafizyka metafizyki”.

Co oznacza używany przez Heideggera termin „ugruntowanie” (*Grundlegung*)? Bogdan Baran, tłumacz Heideggerowskiej rozprawy o Kancie, tłumacząc termin *Grundlegung* jako *ugruntowanie*, dodaje w przypisie uwagę: „Termin »ugruntowanie« należy pojmować raczej jako »wyznaczenie podstawy«, »docieranie do gruntu«, i dopiero w tym sensie jako ewentualne »umocnienie« czy »potwierdzenie«”<sup>15</sup>. Jeśli pójść tutaj za uwagę Barana, okazuje się, że w pierwszej kolejności „ugruntowanie” ma oznaczać po prostu „odsłonięcie fundamentów”. W tym kontekście krytyka oznaczałaby nic innego jak dotarcie do podstaw, na których opiera się metafizyka, po to by podstawy te obejrzeć i prze-myśleć. Dopiero wtórnie „ugruntowanie” może oznaczać także „potwierdzenie”, czyli pewnego rodzaju legitymizację (uznanie) metafizyki. Jeśli tak – to o tym, czy metafizyka zdobędzie uznanie, zostanie potwierdzona, zaakceptowana, zadecydować ma nic innego jak wynik badania jej podstaw. Jednak pojawia się tutaj pewien problem, na który zwraca naszą uwagę Heidegger. Wiąże się on z tym, że metafizyka, o której ugruntowanie ma chodzić, nie jest, na co wskazywaliśmy już wcześniej, gotową budowlą. A jeśli tak, to ugruntowanie metafizyki nie może oznaczać odsłonięcia fundamentów jakiejś gotowej budowli w celu sprawdzenia, czy są wytrzymałe, i ewentualnego pozostawienia ich lub zastąpienia nowymi. „Właśnie takiego wyobrażenia, jakoby chodziło o dorbienie fundamentów do gotowej już budowli, należy w przypad-

<sup>14</sup> Tamże, s. 269.

<sup>15</sup> Tamże, s. 7.



ku idei ugruntowania unikać. Ugruntowanie jest raczej projekowaniem (*Entwerfen*) planu budowy jako takiego w ten sposób, że plan ów wskazuje nam jednocześnie, na czym i jak budowla ma być ugruntowana<sup>16</sup>.

Znowu wracamy teraz do drugiego z terminów „metafizyka” ze zwrotu „metafizyka metafizyki”. Jak pokazywaliśmy, Heidegger łączy go z pewną naturalną skłonnością człowieka. Na czym dokładnie polega ta naturalna skłonność? Człowiek zawsze jest już pośród bytu, jest *byciem-w-świecie*<sup>17</sup>, i właśnie dzięki temu może on w ogóle poznawać jakikolwiek byt. Jak pisze Heidegger: „Skoro metafizyka jest właściwa naturze ludzkiej i faktycznie z nią egzystuje, zatem przybiera ona każdorazowo jakąś postać<sup>18</sup>. Oznacza to, iż naturalna skłonność człowieka do metafizyki przejawia się w taki sposób, że człowiek zawsze już jakoś rozumie bycie bytu, dzięki czemu zawsze już posiada horyzont, w którym byt może się mu ujawnić. Skoro ugruntowanie metafizyki rozumianej jako skłonność ma wysświetlić jej istotę, to znaczy to, iż ma ono pokazać, na jakich podstawach opiera się ta skłonność. Co decyduje o tym, że człowiek zawsze już jest pośród bytu? Innymi słowy, dzięki czemu człowiek ma możliwość poznawania bytu, dzięki czemu zawsze jakoś już rozumie bycie bytu oraz co przesądza o tym, w jaki sposób człowiek rozumie bycie bytu? Ugruntowanie oznacza nic innego, jak odpowiedź na te pytania. Skoro Kantowska krytyka jest niczym inny jak takim właśnie ugruntowaniem, to znaczy, iż odpowiada ona na pytanie o przyczynę, rację, podstawę tego, że człowiek zawsze już jakoś rozumie bycie bytu, a więc że dysponuje on już zawsze jakąś metafizyką. Kantowska krytyka czystego rozumu odkrywa więc podstawy (warunki) możliwości wszelkiego poznania ontycznego (poznania bytu) i jako taka jest niczym innym jak ontologią.

Okazuje się więc, że Heideggerowskiego stwierdzenia, iż *Krytyka* jest ugruntowaniem metafizyki, nie należy rozumieć w ten

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 8–9.

<sup>17</sup> Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 68–80.

<sup>18</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 9.

sposób, jakoby *Krytyka* była samą tylko propedeutyką do jakiejś przyszłej metafizyki. Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta jako metafizyki nie stoi więc obok tych, które wskazują na to, że wprawdzie Kantowska *Krytyka* zajmuje się teorią poznania, ale po to jedynie, by w przyszłości można było stworzyć nową krytyczną metafizykę. Istota Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* tkwi w tym, że samą *Krytykę* i to, co się w niej dokonuje, interpretuje Heidegger jako metafizykę. *Krytyka czystego rozumu* sama stanowi metafizykę. Nie jest to jednak wcale metafizyka doświadczenia, na której istnienie w ramach Kantowskich rozważań wskazują inni interpretatorzy. Heidegger pisze: „Zamysł *Krytyki czystego rozumu* zostanie całkowicie zapoznany, jeśli dzieło to interpretować się będzie jako »teorię doświadczenia« albo wręcz teorię nauk pozytywnych. *Krytyka czystego rozumu* nie zajmuje się »teorią poznania«. A gdyby nawet uznać prawomocność takiej interpretacji, to trzeba by powiedzieć: krytyka czystego rozumu nie jest teorią poznania ontycznego (doświadczenia), lecz teorią poznania ontologicznego”<sup>19</sup>. Zdaniem Heideggera *Krytyka czystego rozumu* nie jest ani teorią nauk przyrodniczych, ani teorią nauk humanistycznych, ani nawet teorią doświadczenia w ogóle. Nie jest więc metafizyką doświadczenia. Jest ona bowiem niczym innym jak metafizyką metafizyki, a więc teorią poznania metafizycznego. Jako taka w stosunku do metafizyki doświadczenia zajmuje wyższy (lub głębszy) poziom. Jeśli rozumieć ją jako teorię poznania, to nie jest ona teorią poznania doświadczalnego (leżącego u podstaw poszczególnych nauk szczegółowych), lecz teorią poznania metafizycznego, a więc należy umieścić ją raczej na poziomie *logiki filozofii* Emila Laska<sup>20</sup>, a nie na poziomie logiki nauk pozytywnych. Skoro jednak, jak zauważył Heidegger już w swojej

<sup>19</sup> Tamże, s. 23–24.

<sup>20</sup> E. Lask: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w: tenże: *Gesammelte Schriften*, Bd. II, Tübingen 1923. Na temat idei *logiki filozofii* Emila Laska zob. też: A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990 oraz A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*, w: tenże: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, s. 82–93.

pracy habilitacyjnej, poznania nie da się wytłumaczyć jedynie od strony logiki, lecz trzeba ugruntować je także metafizycznie, to *Krytyka* jako teoria poznania metafizycznego sama okazuje się metafizyką metafizyki. Jeśli teraz metafizykę doświadczenia odpowiadającego jakiejś konkretnej sferze bytu (np. sferze bytu przyrodniczego albo sferze bytu historycznego) rozumieć za Heideggerem jako ontykę, to metafizyka metafizyki okazuje się być ontologią leżącą u podstaw możliwości wszelkiej tego typu ontyki. Metafizyka metafizyki jest więc ontologią. Istota metafizycznej interpretacji filozofii Kanta dokonanej przez Heideggera polega na tym, iż uważa on Kantowską krytykę czystego rozumu za ontologię. „Metafizyka metafizyki” oznacza ontologię.

Interpretacja Heideggera, w odróżnieniu od innych metafizycznych interpretacji filozofii Kanta, właśnie w *Krytyce czystego rozumu*, a dokładniej w rozdziale o schematyzmie, upatruje właściwej metafizyki Kanta. Warto wspomnieć, że właśnie w tym miejscu Ernst Cassirer widzi największą paradoksalność tej interpretacji<sup>21</sup>. Heidegger, przeciwstawiając swoją metafizyczną interpretację Kanta teoriopoznawczej interpretacji neokantystów, powołuje się na *Krytykę czystego rozumu*, a w niej właśnie na rozdział o schematyzmie, a więc na te elementy nauki Kanta, które najwyraźniej skupiają się na analizie warunków możliwości doświadczenia. Tymczasem chcąc bronić tezy o „metafizyczności” Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, należałoby raczej, jak wskazuje Cassirer, powołać się nie na rozdział o schematyzmie, lecz na rozdział o ideach czystego rozumu. Upatrując zagadnień metafizycznych właśnie tam (i jedynie tam), gdzie Kantowska filozofia koncentruje się akurat na problemie przedmiotu poznania właściwego naukom przyrodniczym, Heidegger dokonuje redukcji Kantowskiej nauki o przedmiocie (ontologii). Bliżej zajmiemy się tym problemem później.

---

<sup>21</sup> Zob. E. Cassirer: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. Bonecki, J. Dunaj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (61), s. 328–329.

Przyjrzyjmy się teraz bliżej, czym jest ta metafizyka metafizyki rozumiana jako ontologia. Jeśli poznanie ontyczne (metafizyka) oznacza poznanie bytu, to poznanie ontologiczne (metafizyka metafizyki) oznacza poznanie bycia bytu. Kantowskie słowa o dostosowywaniu się przedmiotów do naszego poznania (prze-wrót kopernikański) Heidegger interpretuje w ten oto sposób: „Poznanie ontyczne tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do »przedmiotów«), gdy ów byt zostanie już uprzednio wyraż-nie poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia”<sup>22</sup>. Ontologia jest więc poznaniem bycia bytu. Heidegger szuka w Kantowskiej *Krytyce* odpowiedzi na pytanie, dzięki czemu poznajemy bycie bytu. Aby móc odpowiedzieć, należy skupić się na tym, co właściwie takiego *dzieje się* w Kantowskiej *Krytyce*; w jaki sposób dokonuje się tam owo ugruntowanie metafizyki. Heidegger pi-sze: „Wtedy tylko dotrzemy do właściwego filozofowania Kanta, gdy jeszcze bardziej zdecydowanie będziemy pytać nie o to, co Kant mówi, ale o to, co się w trakcie Kantowskiego ugruntowania wydarzyło”<sup>23</sup>. Heidegger będzie teraz szukał w Kantowskich roz-ważaniach jednej, wspólnej podstawy poznania ontologicznego. Poznanie ontologiczne zawiera się w Kantowskich syntetycznych sądach *a priori*. Heidegger pyta więc o podstawę możliwości tych sądów. Wykazać możliwość ontologii oznacza dla niego wyka-zać możliwość syntezy apriorycznej. „Uzasadnieniem metafizyki jest szkic wewnętrznej możliwości syntezy apriorycznej. Trzeba określić istotę tej ostatniej, i na podstawie jej źródłowej podstawy (*Quellgrund*) opisać jej pochodzenie”<sup>24</sup>. Heidegger, podobnie jak neokantyści, szuka w filozofii Kanta przede wszystkim jedności. Podstawa poznania ontologicznego ma być jedna. Heidegger nie może się więc zadowolić Kantowskim stwierdzeniem o dwóch źródłach poznania. Chce on dotrzeć do ich podstawy, do ich „źródłowej jedności”<sup>25</sup>. Neokantyści w celu wprowadzenia jedności odrzucili Kantowską *Estetykę transcendentalną*, ustanawia-

---

<sup>22</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 20.

<sup>23</sup> Tamże, s. 238.

<sup>24</sup> Tamże, s. 45.

<sup>25</sup> Tamże, s. 43.

jąc tym samym prymat intelektu przed zmysłowością. Heidegger postępuje odwrotnie. Jego zdaniem bowiem myślenie pełni w poznaniu rolę jedynie służebną. Myślenie uważa Heidegger za syndrom skończoności ludzkiego poznania. Poznanie ludzkie jako poznanie skończone jest odbiorczą naocznością. Poznanie absolutne natomiast to twórcza naoczność. Człowiek potrzebuje intelektu wraz z jego dyskursywnością (określnością)<sup>26</sup>, właśnie dlatego, że jego naoczność jest czysto odbiorcza, a nie twórcza. Właśnie skończoność ludzkiego poznania jest tym, co Heidegger chce tutaj przede wszystkim unaocznic<sup>27</sup>.

Heidegger, określając poznanie jako „myślowe oglądanie naoczne” (*denkendes Anschauen*)<sup>28</sup>, przyznaje zmysłowości prymat przed intelektem. Skoro tak, to czyste pojęcia intelektu (kategorie) zawsze już muszą być odniesione do czystej naoczności. Wedle interpretacji Heideggera czyste pojęcia intelektu nie są wcale niczym pierwotnym. Błędem Kanta było, iż wyszedł on w swojej analizie apriorycznych elementów poznania od pojęć i apriorycznych form naoczności jako elementów izolowanych<sup>29</sup>. Zdaniem Heideggera jest bowiem na odwrót. Bardziej pierwotna jest ich synteza, a więc *schematy transcendentalne*, których źródłem jest wyobraźnia transcendentalna (wspólny korzeń zmysłowości i intelektu). W tym sensie pojęcia bez czystych form naoczności (a właściwie bez czasu, któremu jako formie zmysłu wewnętrznego przyznaje Heidegger prymat przed przestrzenią) w ogóle by nie powstały. Co więcej, skoro zmysłowość ma prymat przed intelektem, to czystych pojęć intelektu (kategorii) nie można stawiać na tym samym poziomie, co czasu jako czystej formy wszelkiej naoczności. Czas zostaje umieszczony na innym – wyższym lub głębszym poziomie. Jako taki przysługuje on wszelkim możliwym określeniom bycia. W ten sposób problem poznania ontologicznego staje się problemem bycia i czasu.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 36.

<sup>27</sup> Zob. B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 104–133.

<sup>28</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 30.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 66.

Otto Pöggeler stwierdza: „W rozprawie o Kancie Heidegger stara się wydobyć to, co w myśleniu Kanta »niewypowiedziane«: sproblematyzować czas w postaci, w jakiej należy on do transcendencji zrozumienia bycia”<sup>30</sup>. Zdaniem Heideggera już w Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu* czas należy do transcendencji rozumienia bycia. Największą zasługą Kanta okazuje się to, że „w swojej filozofii transcendentalnej na nowo postawił pytanie o czas i świat (horyzont), wskutek czego problemem stała się sama metafizyka”<sup>31</sup>. Aby to dostrzec, wystarczy przestać zwracać uwagę jedynie na to, co sam Kant mówi, lecz spróbować wydobyć to, co mimo że niewypowiedziane, naprawdę się tam dzieje (wydarza). Sam Kant bowiem, zdaniem Heideggera, nie wyciągnął ostatecznych wniosków ze swoich własnych badań. „Kant widzi związek między czasem a »myślę«, ale go nie rozważa”<sup>32</sup>. Dzieje się tak, gdyż „Kant przy okazji odsłaniania subiektywności podmiotu cofa się przed położoną przez siebie samego podstawą”<sup>33</sup>. Heidegger, dokonując interpretacji Kantowskiej *Krytyki*, koncentruje się więc na pierwszym wydaniu tego dzieła (z 1781 roku), bo uważa, że w wydaniu drugim (z 1787 roku) Kant sam cofa się<sup>34</sup> już przed podstawą, którą odsłonił w wydaniu pierwszym. O ile bowiem w pierwszym wydaniu *Krytyki* Kant, pisząc o apriorycznych podstawach możliwości doświadczenia, wyróżnia trzy rodzaje syntez – syntezę ujmowania w naoczności, syntezę odtwarzania w wyobraźni oraz syntezę rozpoznawania

<sup>30</sup> O. Pöggeler: *Droga myślowa...*, s. 95.

<sup>31</sup> Tamże.

<sup>32</sup> Tamże, s. 57.

<sup>33</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 239.

<sup>34</sup> E. Cassirer w swojej recenzji Heideggerowskiej rozprawy o Kancie pisze: „Nie jestem w stanie dostrzec w tym wszystkim jakiegokolwiek »cofnięcia się« przed wypracowaną przez siebie samego pozycją myślową. W rzeczy samej, rezygnacja z metafizyki »absolutu« od dawna już nie napawała Kanta żadnymi obawami. Nie odrzucił on jej dopiero w *Krytyce czystego rozumu*, lecz już w 1766 roku w *Marzeniach jasnowidzącego*. Odtąd nie chciał już ścigać się z »twórcami utajonych myśli« – a rezygnacja ta nie oznaczała wcale bolesnego braku, lecz poważił się na nią z pełnym spokojem i pogodą ducha, dzięki pewnej i samoświadomej sile myślenia”. E. Cassirer: *Kant a problem...*, s. 331.

w pojęciu<sup>35</sup>, o tyle zgodnie z drugim wydaniem *Krytyki* „wszelkie wiązanie jest czynnością intelektu”<sup>36</sup>, a więc zarówno zmysły, jak i tak istotna dla Heideggerowskiej interpretacji – wyobraźnia transcendentalna, tracą (na rzecz intelektu) zdolność syntezy. Heidegger twierdzi, iż to „cofanie się Kanta przed odśloniętą przez niego samego podstawą, przed transcendentalną wyobraźnią, jest owym – pomyślanym jako ratunek czystego rozumu, tzn. jako utrzymanie własnej podstawy – ruchem filozofowania, ujawniającym załamywanie się gruntu, a tym samym otchłań (*Abgrund*) metafizyki”<sup>37</sup>. W tym miejscu warto na chwilę się zatrzymać i zapytać: czy faktycznie Kant „cofa się” przed czymś, czy faktycznie, jak sugeruje Heidegger, jedynie ze strachu nie wypowiada czegoś, co chciał wypowiedzieć? A może jest właśnie tak, że Kant nie wypowiada tego, gdyż nie chce tego wcale powiedzieć. Wydaje się bowiem, że Kant nie dąży do jedności za wszelką cenę, lecz chce pozostać wiernym fenomenom, które wyraźnie wskazują na nieprzekraczalny dualizm władz poznawczych człowieka, a tym samym na odbiorczo-spontaniczny charakter naszego poznania. Będzie jeszcze o tym mowa.

Teraz pozostaje do wyjaśnienia jeszcze jedna rzecz. Ontologia, o którą chodzi Heideggerowi, jest metafizyką metafizyki. Jak starałam się pokazać, jej sens jako metafizyki metafizyki ma polegać na tym, że dociera ona do podstaw rozumienia bycia bytu. Pokazałam także w jaki sposób Heidegger łączy problem bycia bytu z problemem czasu. Pozostaje więc jeszcze wyjaśnić, dlaczego ontologia jako pytanie o bycie bytu okazuje się być analityką *Dasein*; dlaczego problem bycia bytu zostaje związany z problemem bycia jestestwa (człowieka). Mówiąc innymi słowy, dlaczego metafizyka metafizyki okazuje się metafizyką podmiotowości. Właśnie tutaj bowiem zdaje się znowu ujawniać ścisły związek filozofii Heideggera z filozofią neokantowską. Neokantysty, jak pamiętamy, sprowadzali problem kategorii (a więc problem bycia bytu) do badań nad sferą podmiotu transcendental-

<sup>35</sup> Zob. I. Kant: *Krytyka...*, s. 134–144.

<sup>36</sup> Tamże, s. 154.

<sup>37</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 239.

nego rozumianą jako sfera tego, co logiczne. Heidegger dochodzi jednak do wniosku, że problem ten wykracza poza samą tylko logikę i musi odnaleźć swoją podstawę w metafizyce. Aby to uczynić, musimy przestać pojmować podmiot jako podmiot w ogóle, jako czysto logiczną konstrukcję. Musimy zapytać o metafizykę podmiotu poznającego. Bytowa struktura podmiotu, czy raczej – by pozostać wiernym Heideggerowskiej terminologii – sposób bycia tego bytu, który jest nastawiony na rozumienie bycia w ogóle (*Dasein*) – z pewnością nie wyczerpuje się w byciu podmiotem poznania (podmiotem transcendentalem). Jest on także, a może przede wszystkim, duchem historycznym. Fakt ten nie pozostaje bez znaczenia dla ujęcia samego problemu poznania. Skoro poznający jest duchem historycznym, to także samo poznanie nabiera charakteru historycznego, czy zgodnie z określeniem Heideggera – dziejowego. Tym, kto poznaje, nie jest przecież żaden abstrakcyjny podmiot w ogóle, lecz za każdym razem jakiś konkretny człowiek. Dlatego problem poznania bytu oraz związany z nim nierozzerwalnie, jako jego podstawa, problem rozumienia bycia bytu nie może być rozważany jedynie z perspektywy podmiotu transcendentalnego oraz właściwej mu sfery tego, co logiczne, lecz musi zostać ujrany przede wszystkim z perspektywy podmiotu rozumianego jako konkretny, bytujący już zawsze „gdzieś” i „kiedyś” (a więc skończony<sup>38</sup>) człowiek. Zdaniem Heideggera dopiero taka perspektywa pozwala naprawdę uchwycić problem bycia bytu. Na pytanie o bycie bytu nie można odpowiedzieć, wskazując na jakieś stałe ponadczasowe konstrukcje logiczne. Nie można sprowadzać bycia do stałej obecności struktur logicznych. Takie myślenie wyklucza możliwość uwzględnienia czasowych dokonań faktycznego życia<sup>39</sup>. W rzeczywistości bowiem to nie żadne stałe struktury logiczne decydu-

<sup>38</sup> Określenie człowieka jako *Dasein* związane jest przede wszystkim z chęcią podkreślenia jego skończoności. Istota człowieka zdaje się być tym samym zredukowana do empiryczno-czasowego istnienia. Tym samym odmawia się człowiekowi jakiegokolwiek związku z tym, co ponadczasowe, wieczne czy nieskończone. Por. E. Cassirer: *Kant a problem...*, s. 326.

<sup>39</sup> Zob. O. Pöggeler: *Droga myślowa...*, s. 27–30.



ją o sposobie rozumienia bycia bytu. Rozumienie bycia bytu jest zawsze jakimś konkretnym rozumieniem, dokonującym się w czasie. To właśnie bytujący w czasie człowiek jest tym byciem, które rozumie bycie bytu. Rozumienie bycia jest więc zawsze dziejowe. W tym miejscu okazuje się więc, że Heidegger, łącząc problem bycia bytu z problemem czasu, łączy go tym samym z problemem *Dasein* (problemem bycia „tu” i „teraz”). Ontologia jako pytanie o bycie i czas znajduje swoją podstawę w analityce *Dasein*. W ostatnim rozdziale rozprawy o Kancie, noszącym tytuł *Powtórzenie ugruntowania metafizyki*, Heidegger stwierdza, iż „uzasadnienie wewnętrznej możliwości ontologii dokonuje się jako odsłonięcie transcendencji, tzn. podmiotowości ludzkiego podmiotu”<sup>40</sup>. Analityka *Dasein* nie może więc być rozumiana jako ontyka, jako analiza konkretnej sfery bytu. Jako warunkująca wszelkie rozważania o byciu, analityka *Dasein* jest ontologią fundamentalną.

Ontologia fundamentalna Heideggera okazuje się więc pogłębieniem neokantowskich badań koncentrujących się na podmiocie. Także jego interpretacja filozofii Kanta pozostaje nierozdzielnie związana z interpretacją neokantowską, i właściwie tylko w odniesieniu do niej może zostać zrozumiana. Sprzeciw wobec neokantowskiej interpretacji filozofii Kanta nie prowadzi wcale do wyzwolenia się spod jej wpływów. Prowadzi on, jak zresztą sam Heidegger w późniejszym okresie swego myślenia zauważył, do pogłębienia subiektywistycznej filozofii transcendentalnej<sup>41</sup>. Perspektywa filozofii transcendentalnej nie zostaje wcale przezwyciężona. Wręcz przeciwnie, ulega ona radykalizacji<sup>42</sup>. Dlatego podczas sławnej dysputy w Davos, gdy Heidegger przedstawił swoją ontologiczną interpretację Kanta, ostro przeciwstawiając ją interpretacji neokantowskiej, upatrującej w Kancie głównie teoretyka poznania, Ernst Cassirer zapytał go o to, gdzie tu właściwie tkwi sprzeczność. Dlaczego pytanie o warunki możliwości nauki ma się wykluczać z pytaniem o warunki możliwości meta-

<sup>40</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 229.

<sup>41</sup> Zob. M. Heidegger: *Nietzsche*. Tom II. Tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999, s. 186–187

<sup>42</sup> Por. K. Michalski: *Heidegger a filozofia...*, s. 181.

fizyki? Cassirer, podobnie jak Hartmann, był bowiem dużo bardziej skłonny niż Heidegger uznać, że w myśli Kanta odnaleźć można zarówno wątki epistemologiczne, jak i ontologiczne, i że wcale nie oznacza to, że filozofia Kanta jest sprzeczna. Okazuje się więc, że dokonana przez Heideggera interpretacja myśli Kanta wypływa z poszukiwania w niej przede wszystkim jedności. Przyjrzyjmy się więc teraz jej jeszcze raz właśnie z tej perspektywy, starając się odpowiedzieć na pytanie, co takiego dokonuje się w Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta.

### 3.3. Rzecz sama w sobie jako bycie

Pytaniem całej filozofii Heideggera jest pytanie o bycie. W różnych okresach swojej drogi myślowej zadaje on to pytanie wciąż od nowa, a sposób pytania o bycie uzależniony jest od perspektywy, którą akurat zajmuje jego myślenie (nie jest możliwe myślenie absolutne, myślenie zawsze jest myśleniem z pewnej perspektywy). Myślenie Heideggera z okresu *Bycie i czas* oraz *Kant a problem metafizyki* pozostaje, jak starałam się pokazać, myśleniem transcendentnym. Sam Heidegger uważa, że ontologia fundamentalna jest niczym innym jak doprowadzeniem konsekwentnie do końca perspektywy otwartej przez Kantowski projekt filozofii transcendentalnej. Aby przyjrzeć się istocie Heideggerowskiej interpretacji Kantowskiej *Krytyki* jako ontologii fundamentalnej, trzeba zapytać, co takiego oznacza filozofia transcendentalna. Na czym zdaniem Heideggera polega transcendentalizm?

Okazuje się, że filozofia Kanta jest filozofią transcendentalną dlatego właśnie, że otwiera przed nami nowy, wyższy (lub głębszy) poziom badań filozoficznych – poziom ontologiczny. Poziom ontologiczny znajduje się ponad poziomem ontycznym. Filozofia transcendentalna transcenduje (przekracza) sferę pytania o byt ku jakiejś wyższej (głębszej) sferze pytania o bycie. Poziom ontyczny to poziom nauk, które badają jakiś konkretny

obszar bytu (ontologie regionalne), np. byt przyrodniczy lub byt historyczny. Ontologia natomiast to właściwy poziom badań filozoficznych, na którym nie pytamy już o poszczególne sposoby bycia bytu, lecz o bycie bytu w ogóle, a więc o to, co stanowi podstawę dla wszystkich tych różnych sposobów bycia. Już tutaj dostrzec można tkwiący u podstaw myślenia Heideggera *monizm*, polegający na założeniu, iż wszystkie te różne sposoby bycia (bycie bytu przyrodniczego, bycie bytu historycznego itd.) posiadają jedną wspólną podstawę. Idźmy jednak dalej.

Zdaniem Heideggera ten wyższy (czy głębszy) obszar badań, który ma być właściwym obszarem filozofii, odkrywa przed nami właśnie Kant. W tym miejscu dostrzec można istnienie pewnego rodzaju zbieżności między Heideggerowską interpretacją filozofii Kanta a inną zaistniałą w historii filozofii interpretacją Kanta. Chodzi tutaj o interpretację, której dokonuje J.G. Fichte. Marek J. Siemek, który w książce *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta* dokonuje utożsamienia istoty filozofii transcendentalnej Kanta z filozofią transcendentalną Fichtego, pisze o filozofii Kanta w taki oto sposób: „Wytworzone zostaje tutaj nowe stanowisko i nowe pole teorii, które następnie u Fichtego staje się już jedyną i właściwą perspektywą myślenia filozoficznego, a które w rozważaniach naszych [...] będziemy dalej nazywać *resp.* stanowiskiem oraz polem lub poziomem epistemologicznym”<sup>43</sup>. Siemek określa filozofię transcendentalną Kanta jako epistemologię, która ma stanowić poziom wyższy w stosunku do poziomu epistemicznego. Kant jest w jego oczach tym, który otworzył i wskazał ten wyższy (głębszy) poziom epistemologiczny jako właściwy poziom badań filozoficznych. Problem ten porusza Siemek także w tekście *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w którym czytamy, że „istota transcendentalizmu Kanta polega właśnie na zamierzonej i konsekwentnej próbie wykroczenia poza obszar problemowy klasycznej teorii poznania wię-

---

<sup>43</sup> M.J. Siemek: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977, s. 14.

ty jako całość”<sup>44</sup>. Obszar klasycznej teorii poznania (takiej z jaką mieliśmy do czynienia do Kanta) nazywa Siemek epistemicznym poziomem teorii, aby odróżnić go od nowego, wskazanego przez Kanta poziomu rozważań o wiedzy – epistemologicznego poziomu teorii. W tym nowym epistemologicznym polu teorii, co dla niego charakterystyczne, widać samo pole epistemiczne jako całość<sup>45</sup>. O ile pozostając w epistemicznym polu teorii pytamy o poznanie (wiedzę) jako sferę przeciwstawioną sferze rzeczy, o tyle przechodząc na poziom epistemologiczny pytamy o możliwość samego tego poziomu epistemicznego oraz jego struktury. Na poziomie epistemologicznym poznanie (wiedza o rzeczach) i rzeczy nie są już sobie ostro przeciwstawione. Na poziomie epistemologicznym pytamy bowiem o podstawę tego przeciwstawienia, a także o podstawę możliwości poznania rzeczy, a więc wszelkiego przekroczenia tego przeciwstawienia. „Słowem, epistemologiczny poziom teorii jest poziomem pytań o strukturalną całość poziomu epistemicznego, wyznaczającą »byt« wiedzy”<sup>46</sup>. Poziom epistemologiczny, z którego widać poziom epistemiczny, jest więc wyższym (głębszym) obszarem badań.

Podobnie jak Siemek odróżnia poziom epistemologiczny od poziomu epistemicznego, Heidegger odróżnia poziom ontologiczny od poziomu ontycznego. Heideggerowski poziom ontologiczny, analogicznie do poziomu epistemologicznego, o którym pisze Siemek, jest poziomem pytania o strukturalną całość (jedność) poziomu ontycznego. Tak jak na poziomie epistemologicznym mamy do czynienia z transcendentálním (epistemologicznym) pojęciem wiedzy, tak na poziomie ontologicznym powstaje transcendentálne (ontologiczne) pojęcie świata. Istota transcendentálności tych pojęć – wiedzy oraz świata, polega na tym, że mają one wykraczać poza tradycyjne (występujące w tradycyjnej teorii poznania i tradycyjnej metafizyce) rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Aby jeszcze bardziej uwyraźnić sens do-

---

<sup>44</sup> M.J. Siemek: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tenże: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982, s. 60.

<sup>45</sup> Zob. tamże, s. 65.

<sup>46</sup> Tamże, s. 66.

konywanej tutaj analogii, zacytujmy samego Siemka: „Natomiast epistemologia miałaby się do teorii poznania tak, jak ontologia jakiegoś fenomenu do jego ontyki w sensie proponowanym przez transcendentalną fenomenologię; byłaby nie teorią bezpośredniego istnienia wiedzy, lecz wysiłkiem całościowego zrozumienia jej bytu”<sup>47</sup>. Siemek określa filozofię transcendentalną Kanta jako epistemologię stanowiącą wyższy poziom w stosunku do poziomu epistemicznego. Heidegger zaś określa filozofię transcendentalną Kanta jako ontologię stanowiącą wyższy poziom w stosunku do poziomu ontycznego. Analogia jest dość jasna. Jeśli teraz przypomnimy sobie, że zdaniem Siemka filozofię transcendentalną Kanta właściwie zrozumiał i rozwinął nie kto inny jak właśnie Fichte, okaże się, iż Heideggerowska interpretacja myśli Kanta jest analogiczna do interpretacji Fichtego. W tym miejscu ujawnia się także zbieżność myślenia Heideggera z filozofią neokantyzmu badeńskiego, który określany jest czasem mianem neofichteizmu.

Co jednak dla nas tutaj najważniejsze, mianowicie analogia między Heideggerowską a Fichteańską interpretacją filozofii transcendentalnej Kanta pozostaje nierozzerwalnie związana z ich pojmowaniem Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie. Sposób, w jaki interpretują oni to Kantowskie pojęcie, wynika przede wszystkim z poszukiwania jedności. Heidegger szukając podstawy syntezy apriorycznej (a więc podstawy możliwości poznania ontologicznego), szuka jednej podstawy. Dlatego właśnie określa wyobraźnię transcendentalną mianem wspólnego korzenia zmysłowości i intelektu, a odpowiadającą jej formę aprioryczną, a więc czas, określa mianem transcendentalnej podstawy bycia. Transcendując byt docieramy do bycia i czasu. To transcendowanie bytu ku byciu, które ma być istotą filozofii transcendentalnej, okazuje się otwarciem zupełnie nowego pola badań, wkroczeniem na wyższy (głębszy) poziom badań. Na tym poziomie ma się stać możliwe poznanie bycia i bytu. Czym jednak jest to dostępne na tym wyższym poziomie bycie bytu? Co ujawnia nam ten wyższy poziom badań?

---

<sup>47</sup> Tamże, s. 65.

Odpowiedź na to pytanie odnaleźć możemy w wygłoszonym przez Heideggera 24 lipca 1929 roku odczycie zatytułowanym *Czym jest metafizyka?* Czytamy tam, iż z punktu widzenia nauk (ontyki) „należy badać tylko byt – i nic innego; należy badać jedynie byt – i nic więcej; należy badać wyłącznie byt – i nic poza nim. Jak to jest z tym »Nic«? Czy jest przypadkiem, że tak mówimy całkiem spontanicznie? Czy to tylko pewien sposób mówienia – nic poza nim”<sup>48</sup>. Okazuje się oczywiście, że nie jest to przypadek. Nauka pyta o byt, lecz nie pyta o bycie, bo bycie jest dla niej właśnie niczym. Tylko byt jest czymś, co może ona badać. A jednak człowiek nie porzuca pytań o nic. Nauka bowiem, która nie chce pytać o nic, wtedy „gdy pragnie wypowiedzieć własną istotę, przywołuje na pomoc to »Nic«”<sup>49</sup>. Aby odpowiedzieć o istotę nauki, o istotę poznania bytu trzeba bowiem zapytać o bycie. Bycie zaś doświadczone od strony bytu okazuje się być niczym<sup>50</sup>. Heidegger przywołuje słowa Hegla: „Czyste bycie i czyste nic są więc jednym i tym samym”<sup>51</sup>. To „nic” jako przynależne do istoty bycia jest dane człowiekowi w trwodze. Właśnie to fundamentalne doświadczenie trwogi, w którym człowiek transcenduje byt ku byciu jest podstawą możliwości poznania bytu. Doświadczając nicości człowiek cofa się przed nią, pytając tym samym o bycie bytu, o byt w swej całości, o świat jako taki. Człowiek tworzy metafizykę, człowiek pyta o całość bytu, o świat, o jego bycie, dlatego właśnie, że w trwodze doświadcza nicości.

Okazuje się więc, że ten wyższy ontologiczny poziom, który otwiera przed nami, zdaniem Heideggera, Kant, jest poziomem, na którym doświadczamy bycia jako nicości. Istota transcendowania polega na przekraczaniu bytu w jego całości w doświadczeniu nicości. Nicość ta jednak, jak podkreśla Heidegger, nie jest nicością w sensie *nihil negativum*<sup>52</sup>. Bycie jest nicością (niczym)

<sup>48</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian, w: tenże: *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 11.

<sup>49</sup> Tamże.

<sup>50</sup> Zob. M. Heidegger: *O istocie racji*. Tłum. J. Nowotniak, w: tenże: *Znaki...*, s. 25.

<sup>51</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka...*, s. 22.

<sup>52</sup> Zob. M. Heidegger: *O istocie racji...*, s. 25.

w tym sensie, że okazuje się nie-bytem, nie-przedmiotem, nie-rzeczą. Bycie jest bowiem czymś, czemu nie odpowiada żaden byt wewnętrzzwiątowany, żaden napotykaný w świecie przedmiot, będąc jednocześnie tym, co samo jest podstawą (warunkiem możliwości) takiej struktury jak świat. Heideggerowskie określenie bycia jako warunku możliwości świata rozumianego jako totalność wszystkich przedmiotów (bytów), które jako takie okazuje się być niczym, przywołuje na myśl Kantowskie pojęcie przedmiotu transcendentального. Bycie bytu okazuje się być przedmiotowością przedmiotu, i jako takie jest przedmiotem transcendentálním X, czyli samą tylko czystą (beztreściową) jednością. Dzieje się tak dlatego, iż Heidegger interpretuje Kantowską najwyższą zasadę sądów syntetycznych *a priori* jako tezę o całkowitej tożsamości warunków możliwości przedmiotów (bytów) z warunkami możliwości doświadczenia (bycia danym podmiotowi), redukując tym samym wieloznaczności Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie do przedmiotu transcendentálního X.

Poszukując w myśli Kanta jedności, Heidegger, podobnie jak wcześniej Fichte, redukuje znaczenie Kantowskiej rzeczy samej w sobie do przedmiotu transcendentálního X. To samo dzieje się potem u neokantystów. W ich filozofii odrzucenie pojęcia rzeczy samej w sobie było nierozzerwalnie związane z odrzuceniem całej Kantowskiej *Estetyki transcendentálnej*. Heidegger przywraca *Estetykę* (a nawet nadaje jej znaczenie kluczowe), nie przywracając jednak związku między Kantowskim pojęciem rzeczy samej w sobie a materią poznania. Jego interpretacja rzeczy samej w sobie pozostaje neokantowska. Podobnie jak neokantyści, podobnie jak wcześniej idealiści niemieccy, Heidegger szuka bowiem w myśli Kanta przede wszystkim jedności. Tkwiąca w Kantowskim pojęciu rzeczy samej w sobie wieloznaczność musi więc zostać odrzucona. Rzecz sama w sobie oznacza więc dla Heideggera to, co w poznaniu ontycznym (w codziennym procesie poznawania) nie jest nam dane, ponieważ nie jest bytem. Kantowska rzecz sama w sobie nie jest bytem, jest jednak tym, co poznanie wszelkiego bytu w ogóle umożliwia. Rzecz sama w sobie jest rzeczowością rzeczy. Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie zostaje więc tutaj ograniczone do przedmiotu transcendentálního X. Jednak

Heidegger nie może się zgodzić na jedynie teoriopoznawczy sens przedmiotu transcendentального X. Tym, czego szuka, jest bowiem ontologia. Dokonuje on więc, podobnie jak wcześniej idealisci niemieccy, ontologizacji pojęcia przedmiotu transcendentального X. Poszukiwane przez Heideggera bycie bytu zostaje więc związane z pytaniem o ontologiczne znaczenie przedmiotu transcendentального X<sup>53</sup>. Przedmiot transcendentálny nabiera więc znaczenia horyzontu, w którym byt może się w ogóle ujawnić. Tym samym pojęcia *byt* i *przedmiot* zostają utożsamione. Właściwe ontologiczne znaczenie rzeczy samej w sobie zostaje zapoznane. Kantowska ontologia przedmiotu zostaje zredukowana. Bycie bytu zostaje sprowadzone do przedmiotowości przedmiotu. Transcendując przedmiot poznania nie docieramy do niczego więcej poza samą przedmiotowością. Człowiek natomiast okazuje się jedynie skończonym empirycznym istnieniem, które w żaden sposób nie może wykroczyć poza swoje „tu” i „teraz”.

Postulat przeniesienia badań z poziomu, na którym mamy do czynienia z przeciwieństwem *podmiot–przedmiot*, na wyższy (głębszy) poziom, z którego widoczny jest tamten poziom w całości, wiąże się z pewnym niebezpieczeństwem. Polega ono na tym, że takie postawienie sprawy może prowadzić do uznania, że możliwe jest myślenie wykraczające poza opozycje podmiot–przedmiot. Takie myślenie byłoby jednak myśleniem z poziomu rzeczy samej w sobie. Byłoby ono możliwe tylko wtedy, gdyby rzecz sama w sobie była nam dana sama w sobie. To jednak samo jest już sprzeczne. Jeśli coś jest dane, to jest dane jako przedmiot jakiemuś podmiotowi. Skończoność naszego rozumu polega więc właśnie na niemożliwości przekroczenia tej opozycji. Jeśli więc postulujemy podjęcie badań z wyższego poziomu, z którego ma być widoczna istota tego przeciwstawienia, to musimy pamiętać o tym, że tym samym opozycji tej wcale nie znosimy. Dlatego ten wyższy poziom okazuje się sam z naszej perspektywy albo poziomem epistemologicznym, albo po-

---

<sup>53</sup> Por. J. Palikot: *Ontologiczna interpretacja transcendentальной jedności apercpcji*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9, s. 37–42.



ziomem ontologicznym. Same te nazwy wskazują już na to, że zawsze myślimy o tym wyższym poziomie albo jako o wyższym poziomie podmiotowości, albo o wyższym poziomie przedmiotowości. Rzecz sama w sobie jawi się nam bowiem raz od tej, raz od tamtej strony, pozostając dla nas zawsze wieloznaczna. Gdy natomiast zrównamy znaczenia pojęć *rzecz sama w sobie* oraz *przedmiot transcendentálny X*, wieloznaczność rzeczy samej w sobie zostaje zapoznana na rzecz jakiejś pozornej i wymuszonej jedności, która sama okazuje się niczym innym jak konsekwencją zhipostazowania jednego z wielu aspektów rzeczywistości.

Podsumowując, wydaje się, że istota Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta zawarta w *Kant a problem metafizyki* polega na zrównaniu bycia z Kantowską rzeczą samą w sobie zinterpretowaną jako przedmiot transcendentálny X. Heidegger, podobnie jak idealiści niemieccy, a potem neokantyści, szukając w filozofii Kanta przede wszystkim jedności, ignoruje fakt wieloznaczności Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie. Kantowska rzecz sama w sobie to dla Heideggera bycie bytu, które oznacza jeszcze nic innego jak przedmiotowość przedmiotu. Byt to przedmiot, jego bycie to przedmiotowość. Przedmiotowość zaś to nic innego jak zawarta w pojęciu przedmiotu transcendentálnego X jedność apercpepcji. Jak mają natomiast wykazać Heideggerowskie analizy Kantowskiej krytyki rozumu źródłem wszelkiej jedności w naszym poznawaniu jest wyobrażenia oraz związana z nią nierozzerwalnie aprioryczna forma zmysłu wewnętrznego czyli czas. W ten sposób problem bycia zostaje związany z problemem czasu. O ile więc w wydanej części *Bycia i czasu* Heideggerowi udało się powiązać czas z istotą bycia *Dasein*, o tyle rozprawa o Kancie jest próbą uczynienia kolejnego kroku, zapowiadanego przez Heideggera na początku *Bycia i czasu*, który miał się dokonać w drugiej, niewydanej części tego dzieła. Krok ten miał polegać na powiązaniu czasu nie tylko z istotą bycia *Dasein*, lecz z istotą bycia w ogóle, a więc bycia wszelkiego bytu. Praca *Kant a problem metafizyki*, której podstawowym zagadnieniem okazuje się „ujawnienie istotnego związku między samym problemem ufundowania metafizyki a pytaniem o skoń-

czoność w człowieku”<sup>54</sup> jest taką właśnie próbą. Jak się jednak potem okazuje, Heidegger nie będzie z niej wcale zadowolony.

### 3.4. Kantowska krytyka jako kres metafizyki

Heidegger nie jest zadowolony z wyników swojego myślenia o byciu bytu, zawartych w pracach *Kant a problem metafizyki* oraz *Bycie i czas*. Już analizy zawarte w odczycie *Czym jest metafizyka?*<sup>55</sup> oraz w tekście *O istocie racji*<sup>56</sup>, które zalicza się jeszcze do pierwszego okresu jego filozofii, próbujące głębiej wniknąć w istotę bycia bytu pojętego jako nicomość (nie-byt), otwierają drogę do nowych pytań. W pytaniu o bycie bytu, pytanie o bycie pozostaje jeszcze nierozzerwalnie związane z pytaniem o byt. Bycie ujawnia się nam nie samo w swej prawdzie, lecz jedynie jako podstawa bytu, jako racja bytu. W pochodzącym z 1930 roku odczycie *O istocie prawdy*, o którym mówi się, że jest pierwszym znakiem „zwrotu” w myśleniu Heideggera, okazuje się, iż pytanie o istotę prawdy „musi być zarazem i przede wszystkim pytaniem o prawdę istoty”<sup>57</sup>. Skoro zaś „pod pojęciem »istoty« [...] filozofia myśli bycie”<sup>58</sup>, to mamy tutaj do czynienia z przejściem od pytania o bycie prawdy do pytania o prawdę bycia. Od tej pory Heidegger nie chce już pytać o bycie bytu, lecz o prawdę bycia, a więc o bycie samo. Jednocześnie ta „przemiana zapytywania” okazuje się być niczym innym jak „przewycięzeniem metafizyki”. Metafizyka bowiem zawsze myśli bycie w kontekście pytania o bycie bytu. Metafizyka wychodzi zawsze od jakiegoś przyjętego już rozumienia bytu i dopiero pyta o jego bycie. By-

<sup>54</sup> B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności...*, s. 128.

<sup>55</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian, w: tenże: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi, J. Filek i in., Warszawa 1995, s. 9–24.

<sup>56</sup> M. Heidegger: *O istocie racji...*, s. 25–65.

<sup>57</sup> M. Heidegger: *O istocie prawdy*. Tłum. J. Filek, w: tenże: *Znaki drogi...*, s. 85.

<sup>58</sup> Tamże.

cie okazuje się być niczym innym jak racją, podstawą bytu. „[...] Pozostając w kręgu metafizyki i uprawiając właściwe jej myślenie negujące, można pytanie o bycie jako takie uważać jedynie za mechaniczną powtórkę pytania o byt jako taki. Pytanie o bycie jako takie byłoby wtedy tylko kolejnym pytaniem transcendentnym, jakkolwiek pytaniem transcendentnym wyższego rzędu [podkr. – A.P.]”<sup>59</sup>. Sama nazwa „metafizyka” wskazuje już zdaniem Heideggera na to, iż w jej obrębie bycie rozumie się już zawsze od strony jakiegoś bytu. Meta-fizyka oznacza bowiem przekroczenie, transcendowanie obszaru fizyki, zajmującej się bytem rozumianym jako  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , ku jej podstawom, a więc ku byciu tak rozumianego bytu. Bycie ujmowane od strony bytu zostaje wypowiedziane już zawsze jako jakiś byt, lub ewentualnie – gdy uświadomimy sobie, że nie jest ono przecież samo żadnym bytem, jako nic, jako nicość. Dlatego w dopisanym później (w 1949 roku) *Wprowadzeniu do Czym jest metafizyka?* napisze Heidegger, że „namysł, który poprzez rozważenie nicości stara się myśleć o byciu, powraca ostatecznie do pytania o byt”<sup>60</sup>. Skoro tak, to trzeba spróbować czegoś zupełnie nowego. Trzeba spróbować uchwycić bycie w jego własnej prawdzie. Trzeba zerwać z dotychczas panującym, metafizycznym (onto-teo-logicznym) myśleniem o byciu na rzecz zupełnie innego, nowego myślenia.

W tym miejscu powracamy do wcześniej postulowanej przez Heideggera idei „ugruntowania metafizyki”. Pamięamy, że termin ugruntowanie (*Grundlegung*) miał oznaczać w pierwszej kolejności dotarcie do podstaw, na których opiera się metafizyka, po to by podstawy te obejrzyć i przemyśleć. Dopiero wtórnie „ugruntowanie” może oznaczać także „potwierdzenie”, czyli pewnego rodzaju legitymizację (uznanie) metafizyki. Właśnie teraz ujawnia się w pełni sens tej uwagi. Okazuje się bowiem, że nie chodzi wcale o potwierdzenie metafizyki, lecz o odsłonięcie jej fundamentów, po to by dzięki nim móc zrozumieć jej istotę,

---

<sup>59</sup> M. Heidegger: *Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000, s. 22.

<sup>60</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*. Tłum. K. Wolicki, w: tenże: *Znaki drogi...*, s. 181.

a tym samym otworzyć sobie drogę do jej przewyciężenia. Heidegger nie odchodzi więc wcale od postulatu ugruntowania metafizyki, lecz raczej dokonuje przemiany sensu tego ugruntowania. Będzie mu chodziło teraz o przewyciężenie metafizyki, lecz żeby móc metafizykę przewyciężyć, trzeba najpierw dotrzeć do pierwotnego doświadczenia, z którego ona wyrasta. Postulowane „ugruntowanie metafizyki” oznacza teraz: dotarcie do jej źródła, a więc do najbardziej pierwotnego doświadczenia bycia, z którego „wytryskują” dzieje metafizyki zachodniej.

Heideggerowski „zwrot” myślenia nie oznacza więc wcale zanegowania sensu wcześniejszych analiz. Krzysztof Michalski pisząc o „zwrocie” w myśleniu Heideggera słusznie zauważa, że zwrot ten przypomina heglowskie „zniesienie”<sup>61</sup>. Nowa perspektywa nie unieważnia tego, czego dokonano na gruncie wcześniejszych badań, a raczej nadaje temu nowego znaczenia. Nowa perspektywa oznacza „zniesienie” wcześniejszej o tyle, o ile sama ją w siebie „wchłania”, co oznacza, że w ramach nowej perspektywy także dawna perspektywa odnajduje swoje uzasadnienie.

Co jednak dla nas tutaj istotne, Heideggerowskie przewyciężenie metafizyki ma być jednocześnie, a może przede wszystkim, przewyciężeniem filozofii transcendentalnej. Zdaniem Heideggera bowiem istota myślenia metafizycznego zawiera się właśnie w jej transcendentalności, w nieustannym dążeniu do transcendencji, do przewyciężenia, do przekraczania zmiennego, czasowego bytu zjawisk ku ich trwałej, ponadczasowej podstawie. Filozofia transcendentalna Kanta jest jedynie konsekwentną kontynuacją tego pochodzącego już ze starożytności (mającego źródło w Platońskiej nauce o byciu jako niezmiennej idei) myślenia metafizycznego. Jednocześnie jednak Kant, nadając pytaniu o podstawę (rację) bytu charakter pytania o zawarte w podmiocie aprioryczne warunki możliwości doświadczenia, otwiera już drogę do przewyciężenia myślenia metafizycznego. Sam Kant myśli jeszcze metafizycznie, lecz jego myślenie – wskazując na konieczność ugruntowania metafizyki, samo okazuje się być jedynie koniecznym i niezbędnym krokiem w drodze

<sup>61</sup> Zob. K. Michalski: *Heidegger i filozofia...*, s. 181.

do nowego myślenia. To właśnie przecież między innymi dzięki analizie Kantowskiej *Krytyki* dochodzi Heidegger do postulatu przewyciężenia filozofii transcendentalnej.

Heidegger dochodzi do wniosku, że „chcąc pytać o bycie, trzeba pytać inaczej, niż to robi filozofia nowożytna: nie o subiektywność jako podstawę wszystkiego”<sup>62</sup>. Jednak filozofia nowożytna, wraz z jej największymi mistrzami, do których zalicza Heidegger przede wszystkim Kartezjusza, Kanta oraz Nietzschego, sama była niezbędna do tego, by móc dostrzec konieczność jej przewyciężenia. Konieczne było do tego także, samo jeszcze związane z perspektywą filozofii transcendentalnej, doświadczenie *Bycia i czasu*, któremu teraz zostaje nadane nowe znaczenie. „Oto »rezultat« tej książki: filozofia nowożytna jako problem”<sup>63</sup>. Z tej nowej perspektywy, z której myśli teraz Heidegger, z perspektywy dziejów bycia (*Sein*), także sam „zwrot” myślenia okazuje się być czymś koniecznym, czymś do czego z konieczności doprowadziło zachodnie myślenie metafizyczne. „Zwrot” myślenia związany z postulatem przewyciężenia metafizyki na rzecz całkiem nowego myślenia, jest konsekwencją „wyczerpania się” myślenia metafizycznego. Postulat przewyciężenia metafizyki nie jest więc żadnym postulatem pochodzącym z zewnątrz tego myślenia, lecz tkwi już potencjalnie w tym myśleniu od samych jego początków. Jako taki jest nie do uniknięcia. Dlatego, aby móc przewyciężyć myślenie metafizyczne, trzeba, zdaniem Heideggera, dotrzeć do źródła, z którego „wytrysnęło”, i od momentu tego „wytrysnięcia” wciąż się dzieje. Dlatego „myśl, która myśli o prawdzie bycia, nie zadowala się już wprawdzie metafizyką, lecz również nie myśli przeciw metafizyce. Mówiąc obrazowo, nie wrywa korzenia filozofii. Okopuje dla niego ziemię, orze glebę”<sup>64</sup>. Drogą prowadzącą do tego źródła jest analiza dziejów metafizycznego myślenia bycia – a więc całej historii filozofii

---

<sup>62</sup> K. Michalski: *Heidegger*, w: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 8.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 170.

zachodniej, poczynając od jej greckich początków aż po filozofię Nietzschego.

Analizy dziejów metafizyki, których nie będę tutaj szczegółowo omawiać, gdyż nie to jest tematem mojej pracy, prowadzą Heideggera do wniosku, iż pierwotne doświadczenie prawdy jako *aletheia*, jako nieskrytości, zostało później, najpierw przez Platońską naukę o ideach, potem jeszcze wyraźniej w filozofii chrześcijańskiej, zapoznane. Pojęcie prawdy zostało nierozzerwalnie związane z postrzeganiem, myśleniem, poznaniem, a przez to z wypowiedzią, ze zdaniem, stając się najpierw prawdziwością poznania (oglądu, myślenia), na koniec zaś już tylko prawdziwością naszych sądów o rzeczach. Wraz z rozwojem myślenia zachodniego prawda przestała oznaczać „nieskrytość”, zamieniając się w „zgodność”. Tym samym bycie, które u początków myślenia zachodniego, a więc u Greków, doświadczane było jeszcze jako odkrywająco-skrywająca się Tajemnica, wraz z rozwojem metafizyki przekształca się w bycie bytu, a więc w stałą obecność rzeczy. „Istoczenie się” zostaje zastąpione stałą i niezmienną „istotą”, „dzianie się” bycia zostaje zastąpione trwałą i niezmienną „obecnością” bytu. W filozofii nowożytnej, którą Heidegger określa mianem metafizyki subiektywistycznej, proces ten dobiega końca. Nowożytna filozofia transcendentálna szuka istoty, podstawy bytu (pojętego jako przedmiot poznania) w warunkach możliwości tego poznania. Odnajdując postawę wszelkiej stałości właśnie po stronie podmiotu (Kartezjusz), pytając o bycie bytu, pyta o stałe i niezmiennie struktury podmiotowości (Kant). Kantowskie myślenie zostaje doprowadzone do skrajności w neokantyzmie marburskim, w którym sfera podmiotu transcendentálnego, określająca przedmiotowość przedmiotu (bycie bytu), zostaje utożsamiona ze sferą logiki. Pozornie inna linia rozwoju myślenia, którą, upraszczając oczywiście znacznie sprawę, można przedstawić w skrócie jako schemat: (Kantowska *Krytyka praktycznego rozumu*) – Fichte – neokantyzm badencki – Nietzsche, uznająca prymat rozumu praktycznego nad teoretycznym, w oczach Heideggera także jawi się jako konsekwencja metafizycznego myślenia starożytnych. Jej początków należy bowiem upatrywać w Platońskim myśleniu o idei dobra

jako podstawie wszelkiego bytu<sup>65</sup>. Bycie bytu zostaje tutaj sprowadzone do istnienia pewnych niezmiennych i trwałych wartości. Nietzscheańskie hasło „przewartościowania wszystkich wartości” jawi się więc Heideggerowi jako ostatecznie technienie, które wydaje metafizyka, zanim umrze. Filozofia Nietzschego wraz z jej ujęciem bycia jako powodowanego wołą mocy wiecznego powrotu tego samego, jest niczym innym jak doprowadzeniem nowożytnej metafizyki subiektywności do jej naturalnej śmierci.

Jednocześnie Heidegger dochodzi do wniosku, że skoro dzieje myślenia bycia na sposób metafizyki wyczerpały się, to teraz przychodzi czas na nowy początek. Pytając, czym jest metafizyka, „musi się myśleć metafizycznie, ale zarazem musi się też myśleć z podłoża metafizyki, to znaczy już nie metafizycznie. Takie pytanie jest w istotnym sensie dwuznaczne”<sup>66</sup>. Wartość powrotu do źródeł myślenia metafizycznego nie wyczerpuje się więc wcale w tym, iż dzięki niemu udało nam się dotrzeć do jego istoty. Wszystko to okazuje się jedynie przygotowaniem do dalszej drogi, na której będzie teraz można myśleć bycie zupełnie od nowa. Ze źródła pierwotnego myślenia „wytryskuje” nowe myślenie. To nowe myślenie nie jest więc jednoznaczne z pierwszym „zwrotem” w myśleniu Heideggera. Tamten bowiem był niczym innym jak nieuniknioną konsekwencją dziejów metafizyki zachodniej, był przewyżczeniem metafizyki jako jej „zwinieniem”<sup>67</sup>, zwinienie to samo było jeszcze jego konsekwencją. „Takie »przewyżczenie metafizyki« nie likwiduje metafizyki. Dopóki człowiek pozostaje *animal rationale*, dopóty jest *animal metaphysicum*”<sup>68</sup>. Teraz natomiast trzeba rozpocząć nowe myślenie, zaczynając wszystko jeszcze raz, lecz już inaczej. W tym sensie mówi się czasem

<sup>65</sup> Zob. M. Heidegger: *Nietzsche*. Tom II. Tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999, s. 211–212.

<sup>66</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Posłowie*. Tłum. K. Wolicki, w: tenże: *Znaki drogi*, s. 90.

<sup>67</sup> Por. B. Baran: *Zwinięcie metafizyki*, w: tenże: *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 124.

<sup>68</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie...*, s. 171.

o drugim „zwrocie”<sup>69</sup> w myśleniu Heideggera. „Zwrot” ten jednak, podobnie jak pierwszy, nie jest wcale odwrotem od wcześniejszego myślenia, lecz raczej kroczeniem dalej tą samą drogą, konsekwentnym pytaniem dalej o bycie. Jako taki jest bezpośrednim rezultatem pierwszego „zwrotu”. Chodzi wciąż o to samo – o przewyciężenie metafizyki – lecz nabiera ono teraz jeszcze innego znaczenia.

Przewyciężenie metafizyki staje się przewyciężeniem samego przewyciężania<sup>70</sup>. Analiza dziejów metafizyki wykazała bowiem, że to „przewyciężanie”, „transcendowanie”, szukanie podstaw, racji, warunków możliwości samo należy do istoty myślenia metafizycznego. Jeśli więc chcemy rozpocząć nowe myślenie sami musimy przestać stale przewyciężać, transcendować to, co dane ku czemuś innemu. Aby przewyciężyć metafizykę trzeba więc przewyciężyć samo przewyciężanie. Zadanie to jest jednak bardzo trudne i zupełnie inne od wszystkiego, co w myśleniu czyniliśmy do tej pory. Trzeba bowiem dokonać „skoku”. Pozostawić wszystko co myśleliśmy do tej pory, przestać się tego trzymać i „skoczyć” niejako w pustkę<sup>71</sup>. Dopiero tego rodzaju

<sup>69</sup> Zob. B. Baran: *Drugi zwrot?*, w: tenże: *Saga Heideggera...*, s. 140–143.

<sup>70</sup> Por. tamże, s. 142.

<sup>71</sup> Metaforą „skoku w pustkę” posługuje się również niemiecki fizyk teoretyk, którego Heidegger wysoko cenił, Werner Heisenberg. Pisze on: „Podobnie w nauce można zdobyć naprawdę nowy ład chyba tylko wtedy, gdy w decydującym momencie jest się gotowym do porzucenia podstaw, na których opiera się dotychczasowa nauka, i jakby do skoku w pustkę. [...] Gdy wkracza się na rzeczywiście nowy ład, może się [...] zdarzyć, że trzeba nie tylko przyswajać nowe treści, lecz musi się zmienić strukturę myślenia, jeśli chce się rozumieć to, co nowe”. W. Heisenberg: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987, s. 98. Warto jednak w tym miejscu wskazać, że tego rodzaju „skok” oznaczający porzucenie dotychczas obowiązującej teoretycznej perspektywy jednej z nauk szczegółowych (np. fizyki teoretycznej) ma zupełnie inne konsekwencje niż „skok” dokonywany z perspektywy refleksji filozoficznej. Jeśli bowiem chcemy porzucić, jak postuluje Heidegger, całą zachodnią tradycję filozofii, nie oznacza to jedynie odrzucenia jakiejś szczegółowej teorii naukowej, by dzięki rozważaniom natury filozoficznej znaleźć nową, lecz oznacza to odrzucenie



zwrot myślenia może oznaczać prawdziwe zerwanie z myśleniem metafizycznym, a tym samym z filozofią transcendentálną. Wydaje się więc, że nie tylko wczesna filozofia Heideggera z okresu *Bycia i czasu*, lecz także jego późniejsze myślenie o dziejach bycia, którego celem jest odsłonięcie ich źródła, pozostaje myśleniem związanym z perspektywą transcendentálną. Nadal bowiem chodzi o transcendowanie tego, co dane – dziejów metafizyki, ku ich podstawie – pierwotnemu doświadczeniu bycia. Teraz Heidegger wraz z postulatem nowego myślenia, które nie ma być już ani metafizyką, ani nawet filozofią, lecz myśleniem tego, co godne myślenia, podejmuje kolejną próbę porzucenia całej filozoficznej tradycji Zachodu. Nie ma to być już przezwyciężanie, lecz „skok”.

Sprawa przedstawia się więc następująco: odkryliśmy już fundamenty metafizyki, obejrzeliliśmy je. Same fundamenty, jeśli rozumieć przez nie „pierwotne doświadczenie bycia u początków filozofii zachodniej”, okazały się niepodważalne. Mimo to metafizykę, która na nich została nabudowana należy odrzucić. Ugruntowanie nie doprowadziło więc do potwierdzenia, lecz przeciwnie – do postulatu radykalnego odrzucenia metafizyki. Zadaniem, jakie stawia przed sobą Heidegger, jest teraz powrót do pierwotnego, widocznego jeszcze w filozofii Parmenidesa i Heraklita, lecz przesłoniętego przez dalszy rozwój filozofii doświadczenia bycia jako wydarzenia (*Ereignis*). Skoro ma to być całkiem nowe myślenie, to nie może się ono już posługiwać językiem metafizyki, lecz musi znaleźć całkiem nowy język. Musimy przestać narzucać byciu język metafizyki, który zakrywa jego prawdziwą istotę i wsłuchać się w samo bycie, w to, w jaki sposób mówi ono do nas. W późnej myśli Heideggera człowiek staje się więc narzędziem bycia, tym, poprzez które przemawia bycie. Jako taki jest

---

wszelkiego dotychczasowego myślenia w ogóle. Opuszczając perspektywę nauki szczegółowej przenosimy się jedynie na wyższy – filozoficzny poziom rozważań. Opuszczając perspektywę filozoficzną – sugerujemy, że istnieje jeszcze jakiś wyższy od filozoficznego poziom myślenia. Heideggerowski „skok” jest więc o wiele bardziej radykalny od „skoku”, o którym pisze Heisenberg.

on nierozzerwalnie związany z istotą bycia jako wydarzenia. Staje się „pasterzem bycia”.

Jak w kontekście nowego sposobu pytania o bycie przedstawia się Heideggerowska interpretacja myśli Kanta? Czy się zmienia? A jeśli tak, to dlaczego? Czy zmienia się w swej treści, czy może treść filozofii Kanta pozostaje w oczach Heideggera taka sama, a tym, co się zmienia, jest jedynie wartość, znaczenie, jakie filozofii Kanta przypisuje Heidegger?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzyjmy się dwóm tekstom dotyczącym bezpośrednio filozofii Kanta napisanym po „zwrocie”. Są to *Kanta teza o byciu*<sup>72</sup> oraz *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*<sup>73</sup>. Sam Heidegger w nocie wstępnej do trzeciego wydania swojej pierwszej pracy o Kancie (*Kant a problem metafizyki*), które ukazało się w 1965 roku wymienia te dwie prace jako późniejsze uzupełnienie swych rozważań o Kancie. Mają one pomóc w nowym odczytaniu sensu jego interpretacji filozofii Kanta. Służyć ma temu także zawarta tam krótka notatka brzmiąca następująco: „Niech do lepszego zrozumienia tytułu poniższej pracy posłuży taka oto uwaga: To, co dla metafizyki stanowi problem, mianowicie pytanie o całość bytu jako takiego, to samo czyni metafizykę problemem. Zwrot »problem metafizyki« jest dwuznaczny”<sup>74</sup>.

Tę dwuznaczność zwrotu „problem metafizyki” przywołuje Heidegger także w *Pytaniu o rzecz*. Pisze tam: „Poniższa wykładnia nadrabia braki rozprawy *Kant a problem metafizyki* (1929). Tytuł tej rozprawy jest nieprecyzyjny i dlatego łatwo prowadzi do błędnego rozumienia, że w »problemie metafizyki« chodzi o problematykę, której zwalczenie jest zadaniem metafizyki. »Problem metafizyki« oznacza jednak problematyczność metafizyki jako takiej”<sup>75</sup>. Filozofia Kanta dalej jest przez Heideggera rozumiana

<sup>72</sup> M. Heidegger: *Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba, w: tenże: *Znaki drogi...*, s. 235–264.

<sup>73</sup> M. Heidegger: *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*. Tłum. J. Mizera. Warszawa 2001.

<sup>74</sup> M. Heidegger: *Kant a...*, s. 5.

<sup>75</sup> M. Heidegger: *Pytanie...*, s. 116.

jako skupiona wokół problemu metafizyki. Przyjrzyjmy się, co takiego „wyczytuje” teraz Heidegger u Kanta.

Heidegger pisze: „Krytyka czystego rozumu oznacza wytyczenie granic określeniom bycia bytu, rzeczowości rzeczy na gruncie czystego rozumu, oznacza: wymierzenie i projekt takich zasad czystego rozumu, na podstawie których określa się coś takiego, jak rzecz w swojej rzeczowości”<sup>76</sup>. Najistotniejszym fragmentem Kantowskiej *Krytyki* okazuje się więc księga druga *Analityki transcendentalnej* zatytułowana *Analityka zasad*. Zdaniem Heideggera bowiem przedstawiony tam przez Kanta system zasad czystego intelektu jest niczym innym jako projektem bycia jako przedmiotowości przedmiotu. Właśnie w tym rozdziale odnajdujemy odpowiedź na pytanie o istotę bycia bytu rozumianego jako rzecz, czyli (co zgodnie z Heideggerowską interpretacją Kanta wychodzi na jedno) jako przedmiot poznania. Kantowska *Analityka zasad* jawi się więc Heideggerowi jako kolejna dziejowa próba metafizycznego uchwycenia bycia bytu, a więc ugruntowania bytu w jego stałości. Kant jest kolejnym myślicielem metafizycznym, który dąży do tego by uchwycić przede wszystkim to, co stałe. „Ustanowienie systemu zasad jest objęciem w posiadanie stałego [podkr. – A.P.] ładu możliwej prawdy poznania. Jest on decydującym krokiem całego zadania krytyki czystego rozumu”<sup>77</sup>.

Kantowski projekt bycia bytu jako próba uchwycenia tego, co stałe, tego, co pozwala nam „wziąć” w posiadanie byt, pozostaje więc projektem metafizycznym. Jest to jednocześnie projekt nowożytny, a więc taki, który bycie i jego sposoby określa „poprzez ich stosunek do intelektu”<sup>78</sup>, a ich jedności poszukuje nigdzie indziej jak w sądzie. Jest on bowiem „dzieckiem” swoich czasów, i jako taki oddaje przede wszystkim istotę ówczesnego sposobu myślenia o byciu. Jednocześnie jest on jednak inny od wszystkich wcześniejszych tego typu projektów. Kantowskie pytanie o bycie jako pytanie dziejowe jest bowiem pytaniem o bycie przedmiotów matematycznego przyrodoznawstwa. Aby zrozumieć Kantowską

<sup>76</sup> Tamże, s. 113.

<sup>77</sup> Tamże, s. 118.

<sup>78</sup> M. Heidegger: *Kanta teza...*, s. 248.

*Krytykę*, należy, zdaniem Heideggera, umieścić ją w kontekście fizyki Newtona. Dlatego oczywiste wydaje się, że „[...] Kant od początku nie stawia pytania o rzeczowość otaczających nas rzeczy. Pytanie to nie ma dla niego żadnego znaczenia. Jego spojrzenie zwraca się od razu na rzecz jako przedmiot nauki matematyczno-fizycznej”<sup>79</sup>. Kantowska rzecz jest więc niczym innym jak przedmiotem naszego doświadczenia. Suma przedmiotów możliwego doświadczenia to natura (przyroda). Kantowska rzecz okazuje się być przedmiotem naturalnym (przyrodniczym). Dlatego właśnie Kantowskie pytanie o rzeczowość rzeczy (bycie bytu) przybiera dziejową postać pytania o istotę naszego doświadczenia.

Kantowski system zasad czystego intelektu (zawierający w sobie projekt bycia bytu jako przedmiotu poznania) powstaje więc dzięki szczegółowej analizie istoty doświadczenia. Kantowskie myślenie pozostaje jednak myśleniem metafizycznym (transcendentalnym). W myśleniu metafizycznym natomiast „istota” jakiejś rzeczy to nic innego jak „to, co w sobie umożliwiła rzecz jako taką”<sup>80</sup>. Kantowskie pytanie o istotę doświadczenia jest więc pytaniem o to, co je umożliwia – jest pytaniem o warunki możliwości doświadczenia. Tutaj natrafiamy znowu na Kantowską naukę o dwóch źródłach poznania – zmysłowości i intelekcie oraz odpowiadających każdemu z nich apriorycznych formach poznawczych. W tym miejscu istota Heideggerowskiej interpretacji Kanta właściwie się nie zmienia. Nadal uważa Heidegger, że właśnie u Kanta, bez względu na to, na ile sam był tego świadomy i na ile sam by się na to zgodził, mamy do czynienia z ujawnieniem się prymatu zmysłowości. Czytamy: „Naoczność jest właściwie nośnym i bezpośrednim odniesieniem do przedmiotu. Wszelako sama nie stanowi ona istoty naszego poznania, podobnie jak nie stanowi jej samo myślenie, lecz myślenie należy do [podkr. – A.P.] naoczności, tak mianowicie, że służy [podkr. – A.P.] ono naoczności. Poznanie ludzkie jest pojęciową, wydającą sądy naocznością”<sup>81</sup>.

<sup>79</sup> M. Heidegger: *Pytanie...*, s. 120.

<sup>80</sup> Tamże, s. 117.

<sup>81</sup> Tamże, s. 125–126.

To przyznanie przez Heideggera prymatu zmysłowości przed intelektem nabiera jednak, w kontekście jego myślenia o dziejach bycia, nowego bardzo ważnego znaczenia. Okazuje się bowiem, że wyróżnienie zmysłowości i myślenia jako dwóch źródeł poznania nie pozostaje bez znaczenia dla określenia bycia bytu. Byt, który jest w ten sposób poznawany, jest właśnie we właściwym znaczeniu tego słowa *przedmiotem* (*Gegenstand*). „[...] Nie tylko poznanie jest dwoiste, lecz również to, co poznawalne, możliwy przedmiot poznania, musi być dwoiście określony, aby w ogóle być przedmiotem”<sup>82</sup>. Heidegger odwołuje się tutaj do niemieckiego słowa *Gegenstand*, dzieląc je na dwie odrębne części: na *gegen* – „to, co mamy poznać musi nas spotkać, musi wyjść nam skądś naprzeciw”<sup>83</sup>, oraz *Stand* – „to, co spotkane musi być określone jako stojące [*stehend*], jako coś, co ma jakieś stanowisko [*Stand*], a więc jest stałe [*beständig*]”<sup>84</sup>. Samo doznanie, postrzeżenie czegoś nie czyni z tego jeszcze przedmiotu (we właściwym sensie). Dopiero gdy to, co doznane, postrzeżone zostanie przedstawione ogólnie poprzez pojęcia (kategorie intelektu), staje się przedmiotem w ścisłym Kantowskim sensie. Myślenie jest tą władzą poznawczą, która udziela przedmiotowi „stałości”, to właśnie dzięki kategoriom (czystym pojęciom intelektu) bycie zostaje ujęte jako byt, jako przedmiot, jako rzecz, a więc jako coś stałego, jako coś obecnego, jako coś, co możemy wziąć w posiadanie. Skoro myślenie oraz odpowiadające mu pojęcia czynią z bycia byt, to nic dziwnego, że Heidegger, który walczy teraz z pojmowaniem bycia jako bytu, będzie się starał osłabić rolę myślenia w poznaniu. Myślenie ma sens tylko o tyle, o ile służy zmysłowości. Jako pozostające na służbie naoczności, myślenie wraz z pojęciami, którymi się posługuje, nie tylko nie ma sensu samo w sobie (tzn. w oderwaniu od wszelkiej zmysłowości), lecz w dodatku zawsze pozostaje tą słabszą (ułomną) stroną poznania. Myślenie okazuje się tą władzą poznawczą, która przedstawiając coś, już zawsze to także zakrywa. Jako takie nie jest ono wraz ze

---

<sup>82</sup> Tamże, s. 127.

<sup>83</sup> Tamże.

<sup>84</sup> Tamże, s. 128.

swymi pojęciami zdolne do adekwatnego oddania prawdy bycia. A skoro tak, to należy się nim posługiwać tylko w taki sposób, że wciąż „na nowo” i „od początku” próbuje się wypowiedzieć jakoś to, co dane w naoczności, pamiętając jednak o tym, że wypowiadając to, jednocześnie zarazem już to tracimy. Dlatego właśnie Heidegger w swych późnych pracach zastrzega, że człowiek ma przestać nazywać bycie, przestać je wypowiadać, lecz wsłuchać się w nie i pozwolić, żeby to ono mówiło przez niego.

Powróćmy jednak do roli, jaką Heidegger przypisuje filozofii Kanta. Okazuje się bowiem, że zdaniem Heideggera to właśnie w Kantowskiej *Krytyce* ujawnia się prymat zmysłowości nad myśleniem. Wprawdzie „Kant pominął przebadanie tego, co jawne, co spotykamy przed uprzedmiotowieniem i uzyskaniem przedmiotu poznania”<sup>85</sup>. Kantowska krytyka nie zajmuje się bowiem analizą poznania zmysłowego, lecz zajmuje się analizą poznania intelektualnego, przekształceniem jego znaczenia ze względu na pojawienie się zmysłowości jako drugiej uprawnionej władzy poznawczej. Dlatego *Logika transcendentalna* jest objętościowo znacznie większa od *Estetyki transcendentalnej*. Nie należy jednak z tego, zdaniem Heideggera, wyciągać wniosku, że zdaniem Kanta poznanie jest przede wszystkim myśleniem, ani tym bardziej – jak to uczynili neokantyści marburscy – zredukować poznanie do samego tylko myślenia<sup>86</sup>. Tę objętościową przewagę *Logiki* nad *Estetyką* należy raczej tłumaczyć właśnie tym, według Heideggera, że w *Krytyce* myślenie traci swój prymat na rzecz zmysłowości, i jako takie musi zostać dokładnie rozważone w swej nowej, służebnej<sup>87</sup> roli. Kantowskie „pytanie o zasady czystego intelektu jest pytaniem o konieczną rolę naoczności, w sposób konieczny leżącej u podstaw czystego intelektu. Oczywiście ta

---

<sup>85</sup> Tamże, s. 131.

<sup>86</sup> „Ogólnie biorąc neokantowska wykładnia *Krytyki czystego rozumu* doprowadziła do zlekceważenia podstawowego składnika ludzkiego poznania: naoczności. Dokonana w szkole marburskiej wykładnia dzieła Kanta posunęła się nawet do zupełnego wykreślenia z *Krytyki czystego rozumu* naoczności jako ciała obcego”. Tamże, s. 135.

<sup>87</sup> Tamże, s. 138.

naoczność sama musi być czysta<sup>88</sup>. W Kantowskiej krytyce dokonuje się więc prawdziwa przemiana istoty myślenia, a tym samym istoty logiki. *Krytyka czystego rozumu* dokonuje ugruntowania rozumu (myślenia) w czystej naoczności i zmysłowości. „Kant wyraźnie dochodził miejscami do tego poglądu, ale go nie rozbudował; oznacza to ni mniej ni więcej: wznieść metafizykę na odsłoniętej przez *Krytykę czystego rozumu* podstawie i tylko na niej<sup>89</sup>.”

Zdaniem Heideggera rola Kantowskiej *Krytyki* dla dziejów myślenia bycia pozostaje więc nie do przecenienia<sup>90</sup>. Właśnie w niej myślenie jawi się jako wymagające zupełnie nowego ujęcia. Jest to więc pierwszy krok w drodze do przezwyciężenia metafizyki. Sam Kant nie wyciągnął jeszcze ze swych rozważań tej konsekwencji, gdyż jego celem była przede wszystkim krytyka. Nie uczynił tego także dlatego, że, jak pisze Heidegger: „takie zadanie przekracza możliwość nawet tak wielkiego myśliciela; wymaga ono bowiem przeskoczenia własnego cienia<sup>91</sup>”. Tutaj jednak, w Kantowskiej nauce o sądzie, a więc w nowym określeniu tego, co logiczne jako logiki transcendentalnej (ujmującej myślenie już zawsze z jego odniesieniem do przedmiotu, a więc do naoczności) upatruje Heidegger znaczenia Kantowskiej *Krytyki* dla dziejów metafizyki zachodniej. „Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży między rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i poza człowieka<sup>92</sup>”. Sam Kant pozostaje jednak jeszcze na tyle silnie związany z subiektywistyczną metafizyką nowożytną, że cofa się przed tym, co odsłania jego myślenie. „To prawda, że właśnie Kant rozróżnia rzecz w zjawisku i rzecz w sobie. Wszelako rzecz w sobie, tzn. oderwana od wszelkiego związku ukazowania się dla nas i z niego wyłączona, pozostaje dla nas samych

---

<sup>88</sup> Tamże, s. 136.

<sup>89</sup> Tamże, s. 139.

<sup>90</sup> Heidegger pisze o Kantowskiej *Krytyce czystego rozumu*: „Jest to jedno z tych dzieł, które już wydało wyrok o każdej przyszłej próbie »przezwyciężenia« go wyłącznie przez pominięcie”. Tamże, s. 59–60.

<sup>91</sup> Tamże, s. 139.

<sup>92</sup> Tamże, s. 221.

tylko X”<sup>93</sup>. Kantowskie myślenie, jak każde myślenie, jest bowiem dziejowe, dlatego pytanie o rzecz przyjmuje u niego „tytuł wymuszony przez ówczesny czas”<sup>94</sup>: *Krytyka czystego rozumu*.

Okazuje się więc, że w obliczu nowego myślenia Heideggerowskie rozważania dotyczące Kantowskiej *Krytyki* zwarte w *Kant a problem metafizyki* nie zostają odrzucone jako błędne. Zasadnicza „treść” interpretacji myśli Kanta pozostaje taka sama. Tym, co się zmienia jest natomiast sens, jaki zostaje nadany tak pojętej myśli Kanta. Kantowski sposób pytania o bycie bytu zostaje teraz wpleciony w dzieje zachodniej metafizyki, i przedstawiony jako konieczny oraz nieunikniony etap tych dziejów. Wszystko, co się dzieje w Kantowskiej *Krytyce*, jest sposobem, w jaki bycie przemawia do nas w tamtym czasie. Jako taki, Kantowski sposób rozumienia bycia bytu jako przedmiotowości przedmiotów jest także punktem wyjścia do wszystkich późniejszych sposobów mówienia o byciu, między innymi także do wszystkich kolejno pojawiających się Heideggerowskich prób wypowiedzenia bycia. Mimo wszystkich swych zalet filozofia transcendentalna Kanta pozostaje jednak w oczach Heideggera metafizyką subiektywności. Z perspektywy dziejów bycia jawi się jeszcze jako pewnego rodzaju „zwrot”<sup>95</sup>, „przełom”, „impuls” do czegoś nowego. Jednak z perspektywy nowego myślenia, które postuluje Heidegger po „drugim zwrocie”, jawi się już jedynie jako część dawnego, metafizycznego myślenia o byciu, którego nie należy już teraz nawet przewycięzać, lecz trzeba po prostu zostawić samo sobie, by zacząć wszystko od nowa. Z perspektywy Heideggerowskiego nowego myślenia filozofia Kanta zostaje zrównana z całą nowożytną tradycją subiektywizmu. Filozofię Kanta należy więc potraktować tak samo jak wcześniej filozofię neokantystów – jako drabinę, po której wspiąwszy się, należy ją odrzucić. Przyjrzyjmy się więc teraz na koniec jeszcze krótko miejscu, do którego do-

---

<sup>93</sup> Tamże, s. 119.

<sup>94</sup> Tamże, s. 61.

<sup>95</sup> „W dziejach tego myślenia [myślenia bycia – A.P.] Kant, poprzez *Krytykę czystego rozumu* dokonuje decydującego zwrotu”. M. Heidegger: *Kanta teza o byciu...*, s. 238.



szedł Heidegger po tej „(neo)-kantowskiej” drabinie. Czy miejsce to jest faktycznie tak nowe i różne od wszystkich wcześniejszych, jak chciałby Heidegger? Oraz, co jak postaram się wykazać, nierozzerwalnie się z tym wiąże: czy Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta jako właściwego jego czasom subiektywizmu jest słuszna?

### 3.5. Bycie jako rzecz sama w sobie

Przyjrzyjmy się, jak Heidegger opisuje to niemetafizyczne myślenie<sup>96</sup>, które ma rozpocząć wszystko od nowa. Przede wszystkim nowe myślenie ma rozpocząć się z tego samego źródła, co stare, jednak w taki sposób by uniknąć wszystkich błędów dawnego myślenia. Jego „źródłem jest doświadczenie prawdy bycia, nie zaś rozważanie przedmiotowości bytu”<sup>97</sup>. Nowe myślenie nie jest więc przedstawianiem. Pierwotne doświadczenie bycia zostało zaciemnione właśnie dlatego, że próbowano przedstawić (ustawić przed sobą, unieruchomić, uchwycić w swej stałości) to, co tak doświadczone. Tego jednak nie da się uczynić nie tracąc tym samym istoty tego, co się jawi. Nowe myślenie ma być myśleniem tego, co godne myślenia.

Czym jest to, co godne myślenia? Nie możemy tego wypowiedzieć nie zatracając tego jednocześnie. Dlatego właśnie Heidegger mówi o tym po prostu „rzecz myślenia”. Właśnie tej rzeczy myślenia „w ogóle nie można [...] przedstawić, bo w przedstawieniu wszystko staje się przedmiotem, który stoi naprzeciw nas w pewnym horyzoncie”<sup>98</sup>. Horyzont natomiast jest już związany z jakimś ustanowionym przez nas projektem bycia. W myśleniu jako przedstawieniu „rzecz myślenia” przekształca się w przed-

<sup>96</sup> Analizą tej najpóźniejszej filozofii Heideggera zajmuje się J. Mizera. Zob. J. Mizera: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006.

<sup>97</sup> M. Heidegger: *Czym jest metafizyka. Posłowie...*, s. 93.

<sup>98</sup> M. Heidegger: *Rozmowy na polnej drodze*. Tłum. J. Mizera, Warszawa 2004, s. 117.

miot przedstawienia, tracąc to, co mu właściwe. Innymi słowy mówiąc, każda próba przedstawienia „rzeczy myślenia” powoduje, że oddalamy się już od tej rzeczy, że oddalamy się od tego, co się nam odkrywa.

Heidegger, by przybliżyć, o co mu chodzi, przywołuje wyobrażenia przestrzenne. Nowe myślenie ma się charakteryzować bliskością, byciem w pobliżu „rzeczy”<sup>99</sup>. Dawne myślenie przedstawiające, którym posługiwała się metafizyka zawsze już oddalało nas od tej „rzeczy”. Nowe myślenie, podobnie jak dawne myślenie, „wytryskuje” z tego samego źródła, z najbardziej pierwotnego doświadczenia odkrywająco-skrywającej się Tajemnicy. O ile jednak dawne myślenie samo już, poprzez swoją istotę, oddalało się od „miejsca” tego pierwotnego doświadczenia, o tyle nowe myślenie ma pozostawać stale w jego bliskości.

Kolejną metaforą, którą posługuje się Heidegger jest więc metafora „miejsca”, „domu” bycia. Nowe myślenie ma pozostawać w „miejscu”, w „domu” bycia. Heidegger pisze: „Mowa to dom bycia”<sup>100</sup>. Nowe myślenie związane jest bowiem z przemianą mowy. Trzeba przestać wypowiadać to, co doświadczone i pozwolić by „to” samo mówiło przez nas. „Mowa to dom bycia. W domostwie mowy mieszka człowiek. Stróżami tego domostwa są myśliciele i poeci”<sup>101</sup>. Myśliciele (ci, którym właściwe jest nowe myślenie) nie są już filozofami. Filozofia, podobnie jak metafizyka, zostaje teraz przez Heideggera związana ze starą onto-teo-logiczną tradycją wypowiedzianą bycia jako bytu. Heideggerowski „myśliciel” bliższy jest więc poecie niż tradycyjnemu zachodniemu filozofowi.

Nowe myślenie niesie ze sobą także zmianę istoty człowieka. „Człowiek nie jest panem bytu. Człowiek jest pasterzem bycia”<sup>102</sup>. Człowiek nie ma już rozporządzać byciem, jak czynił to do tej pory. Najbardziej skrajnym przejawem tego dawnego (wyrósł-

<sup>99</sup> Metafora „bliskości” zostaje najwyraźniej rozwinięta w pochodzącym z 1950 roku wykładzie pt. *Rzecz*. Zob. M. Heidegger: *Rzecz*. Tłum. J. Mizera. „Principia” 1996–1997, t. XVI–XVII, s. 7–24.

<sup>100</sup> M. Heidegger: *List o „humanizmie”*. Tłum. J. Tischner, w: tenże: *Znaki drogi...*, s. 129.

<sup>101</sup> Tamże.

<sup>102</sup> Tamże, s. 151.

go na gruncie zachodniej tradycji metafizycznej) stosunku człowieka do bycia jest technika. Istota techniki polega zaś na tym, że człowiek czyni z bycia narzędzie, którym może dysponować. W ten sposób jednak najbardziej oddala się od prawdziwej „rzeczy myślenia”. W tym, co w taki sposób uchwytuje „człowiek spotyka wszędzie już tylko siebie samego”<sup>103</sup>. Jednocześnie paradoksalnie oddala się tym samym nie tylko od „rzeczy myślenia”, ale także od własnej istoty. Właśnie w tym oddaleniu człowieka od swej własnej istoty tkwi, zdaniem Heideggera, największe zagrożenie, jakie niesie ze sobą technika. Nowe myślenie ma więc przywrócić właściwą człowiekowi istotę. Właśnie w nim i poprzez nie człowiek, akceptując swoją skończoność, przestaje rozporządzać byciem, lecz sam staje się narzędziem bycia. Jako taki człowiek jest potrzebny byciu. Gdyby nie było człowieka, bycie nie mogłoby się jawić, wydarzać. Jednak to nie dlatego jawi się bycie, że „jest” człowiek, lecz na odwrót, człowiek „jest” (będąc jednocześnie już tym, czym jest) właśnie dlatego, że bycie wydarza się jako odkrywająco-skrywające się. Myśleć oznacza więc teraz: czekać na istotę „rzeczy myślenia”, a nie samemu ją nachodzić swymi wyjaśnieniami<sup>104</sup>. Myśliciel to ten, który słucha „sagi” bycia i mówi uchwytując w języku „dzieje” (dzianie się, wydarzanie się) bycia. Nowe myślenie jest jednocześnie wyzwoleniem. „Czekając, jesteśmy [...] wyzwoleni z transcendentального odniesienia do horyzontu”<sup>105</sup>.

W tym, co pisze Heidegger o nowym myśleniu rzuca się w oczy pewnego rodzaju prymat doznawania, doświadczenia przed ujmowaniem, przedstawianiem. Pamiętamy, że zdaniem Heideggera, główną zasługą filozofii Kanta było ujawnienie prymatu zmysłowości przed myśleniem, a więc odbiorczości przed samorzutnością. Myślenie zostaje oddane na służbę naoczności. Wydaje się, że późna filozofia Heideggera zmierza właśnie w tym kierunku. W konsekwencji myślenie samo staje się odbiorczością. Nie ma ono być jednak rodzajem „wzroku”, lecz raczej

<sup>103</sup> M. Heidegger: *Pytanie o technikę*. Tłum. J. Wolicki, w: tenże: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, s. 246.

<sup>104</sup> Zob. M. Heidegger: *Rozmowy na...*, s.135.

<sup>105</sup> Tamże, s. 124.

rodzajem „słyszenia”. Ujęcie bowiem odbiorczości jako „widzenia” uznaje Heidegger za kolejny z błędów zachodniej metafizyki, mający swe źródło głównie w Platońskiej metaforze jaskini. Myślenie zostaje więc teraz porównane przez Heideggera do słuchania, przez co jeszcze bardziej ma być podkreślony jego czysto odbiorczy (a tym samym skończony<sup>106</sup>) charakter<sup>107</sup>.

Zastanówmy się jednak teraz nad istotą związku nowego Heideggerowskiego myślenia z dokonaną przez niego interpretacją filozofii Kanta. Wydaje się bowiem, że o ile neokantowska interpretacja Kanta, poprzez przyznanie prymatu myśleniu przed zmysłowością, doprowadziła w konsekwencji do całkowitego odrzucenia roli zmysłowości (a więc odbiorczości) w poznaniu, o tyle Heideggerowska interpretacja Kanta, która sama miała być przecież „lekarstwem” na interpretację neokantowską, popada w drugą ze skrajności. Heidegger uznaje, że w filozofii Kanta mamy do czynienia z prymatem zmysłowości przed myśleniem (intelektem), by w swej późnej filozofii – określając myślenie jako czystą odbiorczość, zupełnie wyeliminować poznawczą rolę intelektu (wraz z jego pojęciami) jako samorzutnej, twórczej władzy poznawczej człowieka<sup>108</sup>. Nieuniknioną konsekwencją tego projektu „nowego myślenia” jest uznanie filozofii Kanta za kolejny przejaw nowożytnej subiektywistycznej metafizyki, i co za tym idzie, całkowite odrzucenie jej jako przynależącej do dawnego myślenia. Kantowska *Krytyka*, jak ujawnia Heidegger już w pracy *Kant a problem metafizyki*, jest bowiem niczym innym jak projektem

---

<sup>106</sup> Na temat zależności między receptywnością a skończonością poznania Por. E. Cassirer: *Kant a problem...*, s. 318.

<sup>107</sup> Na tę zmianę akcentów w ujmowaniu „myślenia” przez Heideggera, wynikającą z porównania go raczej ze „słyszeniem” niż z „widzeniem”, zwraca uwagę Hannah Arendt. Zob. H. Arendt: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991, s. 163.

<sup>108</sup> Tym samym odmawia się człowiekowi jakiegokolwiek twórczej, aktywnej roli w procesie kształtowania rzeczywistości. Czy tym samym zostaje człowiekowi odmówiona także rola twórczego kształtowania własnej kultury? Wydaje się, że pogląd taki prowadzić może do postulatu podporządkowania kultury naturze, widocznego między innymi w idei państwa narodowego.

bycia jako przedmiotowości przedmiotu. Istota tego projektu sprowadza się do tego, że to transcendentálna wyobraźnia (jako tkwiące w podmiocie źródło wszelkiej jedności) wytwarza horyzont przedmiotowości. Wszelkie bycie może pojawić się jedynie w tym wytworzonym wcześniej przez podmiot horyzoncie, a skoro tak, to nie ujawnia się ono samo w swej prawdzie, ale zostaje przedstawione jako przedmiot w swej przedmiotowości.

W tekście *Kanta teza o byciu* Heidegger przywołuje słowa Kanta, które zawierają jego zdaniem istotę Kantowskiego pojmowania bycia bytu: „Bycie nie jest oczywiście realnym orzeczeniem, tzn. pojęciem czegoś, co może dołączyć się do pojęcia pewnej rzeczy. Jest ono jedynie założeniem [*Position*] pełnej rzeczy lub pewnych określeń samych w sobie”<sup>109</sup>. Dalej pisze natomiast: „Dosłowne brzmienie tej wypowiedzi skłania łatwo do przypuszczenia, że bycie jako »jedynie założenie pewnej rzeczy« dotyczy rzeczy w sensie rzeczy w sobie i dla siebie. Jednakże teza ta, wypowiedziana w ramach [podkr. – A.P.] *Krytyki czystego rozumu*, nie może mieć tego sensu. Rzecz znaczy tu tyle, co coś, o czym Kant mówi także »obiekt« albo »przedmiot«”<sup>110</sup>. Zdaniem Heideggera znaczenie Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie sprowadza się do bycia rozumianego jako przedmiotowość przedmiotu poznania. W żadnym razie pojęcie to nie wskazuje na bycie samo, na bycie w swej prawdzie, a jedynie na bycie zaprojektowane już z góry przez podmiot jako przedmiotowość. Właśnie tutaj tkwi istota Heideggerowskiej interpretacji filozofii Kanta – w zapoznaniu wieloznaczności Kantowskiego pojęcia rzeczy samej sobie i sprowadzeniu go do pojęcia przedmiotu transcendentálnego. Heidegger, tak samo jak neokantyści, szuka w filozofii Kanta jedności. Dlatego pisze: „teza ta, wypowiedziana w ramach [podkr. – A.P.] *Krytyki czystego rozumu*, nie może mieć tego sensu”<sup>111</sup>. Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta okazuje się być nałożeniem na nią pewnych „ram”, zamknięciem jej, a tym samym odmówieniem jej jakiegokolwiek wieloznaczności. Właśnie w tym miejscu

<sup>109</sup> M. Heidegger: *Kanta teza o byciu...*, s. 236.

<sup>110</sup> Tamże, s. 241.

<sup>111</sup> Tamże.

interpretacja ta ujawnia swoją słabość – w wykluczeniu możliwości innych interpretacji. Heidegger stwierdza, że skoro Kantowska rzecz sama w sobie to przedmiot transcendentalny X, to z pewnością nie może ona oznaczać już nic innego. Nie może więc także oznaczać „rzeczy myślenia”, o którą teraz chodzi Heideggerowi. Pojawia się jednak pytanie: czy na pewno Kantowska „rzecz sama w sobie”, w jednym ze swych znaczeń, nie może wskazywać także na Heideggerowską „rzecz myślenia”?

A może właśnie teraz, gdy Heidegger pyta o bycie samo, gdy pisze o byciu jako o rzeczy myślenia, jego intuicje zbiegają się z intuicjami, które Kant ukrył pod pojęciem rzeczy samej w sobie? Może bycie samo, o które teraz chodzi, to Kantowska rzecz sama w sobie z całą jej wieloznacznością. Przecież Heidegger stwierdza, że zapominanie bycia w metafizyce samo jest czymś, co musiało się wydarzyć, gdyż bycie „odkrywając się” zarazem zawsze już też „skrywa się”. Wydaje się, że określenie „rzeczy myślenia” jako odkrywająco-skrywającej jest bliskie Kantowskim intuicjom związanym z pojęciem rzeczy samej w sobie. Kantowskie zjawiska są przecież przejawami rzeczy samej w sobie (lub rzeczy samych w sobie – tutaj Kant akurat, w przeciwieństwie do Heideggera, nie przesądza, czy chodzi o coś jednego, czy o jakąś wielość). Skoro tak, to odkrywają też coś z niej samej (z nich samych). Z drugiej zaś strony Kant pisze o niepoznawalności rzeczy samej w sobie. Rzecz sama w sobie się zjawia, lecz zjawiając się jednocześnie sama się już ukrywa za danym zjawiskiem – w tym sensie, że jeśli uznamy dane zjawisko (lub nawet sumę zjawisk) za jej istotę, jeśli będziemy chcieli zabsolutyzować to poznanie, to raczej oddalimy się, niż zbliżymy do poznania rzeczy samej.

Heidegger, redukując znaczenie Kantowskiej rzeczy samej w sobie do przedmiotu transcendentalnego X, zapoznaje jej wieloznaczność, ucinając tym samym możliwość porównania własnych intuicji do intuicji Kantowskich. Nowe myślenie, które postuluje, nie ma więc jego zdaniem nic wspólnego z myśleniem Kantowskim, ani z żadnym innym wcześniejszym myśleniem. Nie może się więc już nic więcej od niego nauczyć.

Jak pisał sam Heidegger, filozofii Kanta nie można przeciężyć przez samo tylko pominięcie jej<sup>112</sup>. Skoro jednak jej nie pominieliśmy, lecz gruntownie przeanalizowaliśmy, ukazując ją w jej jednoznaczności, to teraz można już ją zostawić w spokoju i zacząć myśleć od nowa. Odnosi się to zresztą nie tylko do filozofii Kanta, lecz w ogóle do całej historii filozofii. Ale nie w tym teraz rzecz. Rzecz w tym, że Heidegger, rozpoczynając swoje nowe myślenie, odrzuca w całości Kantowską filozofię. Tym samym odrzuca także wprowadzane przez Kanta ograniczenia, a mianowicie myśl o tym, że wprawdzie zjawiska są przejawami rzeczy samej w sobie i dzięki nim ją poznajemy, lecz nie jesteśmy w stanie poznać jej samej w oderwaniu od nich. Heidegger zarzuca Kantowi, że wciąż cofa się przed odkrytą przed siebie podstawą, że nie potrafi pozostać w jej bliskości, nie zauważając jednak prawdziwej przyczyny takiego stanu rzeczy. To prawda, że Kant nie wypowiada „rzeczy myślenia” (jeśli utożsamić „rzecz myślenia” z rzeczą samą w sobie), lecz wciąż tylko wokół niej krąży. Dzieje się tak jednak dlatego, że rzecz ta jako rzecz sama w sobie jest właśnie „niewypowiadalna”. Co więcej, zdaniem Kanta, właśnie ze względu na skończoność rozumu ludzkiego jest ona w swej istocie niepoznawalna. Jediną dostępną człowiekowi drogą poznawania jest otwarcie się na różnorodność zjawisk, które są przejawami rzeczy samej. A skoro tak, to nie powinniśmy odrzucać żadnego ze sposobów, w jaki nam się jawi. Skoro dzieje zachodniej metafizyki, jak przyznaje Heidegger, są niczym innym jak właśnie „dzianiem się”, „wydarzaniem się” bycia, to są one jednym z jego przejawów. Skoro „rzecz myślenia” mówi do nas poprzez zachodnią metafizykę, to dlaczego mamy zapomnieć o tym, co do tej pory powiedziała, i skupić się jedynie na tym, co mówi tu i teraz? Przecież wydaje się, że w ten sposób sami ograniczając pole tego, co dane, raczej zamykamy się niż otwieramy na jej mowę. Odrzucenie całej dotychczasowej filozofii wraz z jej różnymi sposobami wypowiedzania bycia jedynie wtedy wydaje się sensowne, gdy uznamy, że jest możliwe poznanie rzeczy samej w jej istocie.

---

<sup>112</sup> Zob. M. Heidegger: *Pytanie o...*, s. 59–60.

Czy Heidegger twierdzi, że rzecz sama w sobie jest poznawalna? Czy uważa, że jest możliwe uchwycenie jej samej w sobie? Wydaje się, że nie. Jego nauka o dziejowym charakterze ludzkiego poznania zdaje się temu przeczyć. Ale czy na pewno? Heidegger uważa, że „rzecz myślenia”, o której poznanie ma chodzić sama nie jest niczym stałym, lecz jest czymś, co jedynie nieustannie, wciąż od nowa „dzieje się”, „istoczy się”. Wydaje się, że tym, co chce tutaj podkreślić Heidegger, jest absolutny brak w tym wszystkim jakiegokolwiek stałości. Dziejowy charakter ludzkiego poznania zdaje się nie wynikać wcale z tego, że nigdy nie docieramy do rzeczy samej w sobie, lecz właśnie z tego, że sama ta rzecz jest „dzianiem się” i niczym więcej. Nie jest ona niczym więcej poza swym dziejowym odsłanianiem się (będącym zarazem skrywaniem się) człowiekowi. Może więc odrzucenie wszelkiej filozoficznej tradycji wynika z przekonania, że ze względu na „istotę” (a raczej sposób „istoczenia się”) bycia nasze „wczorajsze” poznanie „dziś” okazuje się już całkowicie nieadekwatne i nieużyteczne? Ale jeśli tak, to jaki sens ma w ogóle jeszcze jakiegokolwiek myślenie? Czy takie ujęcie sprawy nie oznacza nie tylko końca metafizyki i filozofii, lecz także końca wszelkiego myślenia? Wydaje się, że właśnie tutaj po raz kolejny ujawnia się Heideggerowska skłonność do skrajności. Metafizyka myśli bycie jako rodzaj stałości, Heidegger więc, który zrywa z metafizyką, odrzuca wszelką stałość – a przynajmniej postuluje jej odrzucenie. Określa on bycie samo (bycie jako rzecz samą w sobie) jako pozbawione wszelkiej stałości „wydarzenie się”, „dzianie się”, „istoczenie się”. Stawia się tym samym na pozycji kogoś, kto nie tylko poznał rzecz samą w sobie w jej „istoczeniu się”, lecz w dodatku jest tym, który jako pierwszy zrozumiał, że nie należy szukać po jej stronie żadnej stałości, gdyż jej tam z pewnością nie ma.

Konstatując: wydaje się więc, że Heidegger, nie rozpoznawszy wieloznaczności Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie, odrzuca całkowicie jego filozofię. Tym samym odrzuca także wszystkie ograniczenia, które właśnie poprzez wieloznaczność rzeczy samej w sobie nakłada na rozum ludzki Kant. W ten sposób późna filozofia Heideggera, mimo że jest całkiem nowym myśleniem, okazuje się jednak myśleniem spekulatywnym (w sen-



sie spekulatywnej metafizyki, którą krytykuje Kant). Kant nie postulował odrzucenia metafizyki w ogóle, a jedynie odrzucenie metafizyki spekulatywnej. Tym, co należało jego zdaniem odrzucić, jest przede wszystkim spekulatywność. Heidegger natomiast postuluje odrzucenie metafizyki. Czyniąc to odrzucenie totalnym, czyni tym samym myślenie, które postuluje, fundamentalistycznym<sup>113</sup>. Nowe myślenie ma być wolne od wszelkich założeń, od wpływu wszelkiej tradycji, wszelkich wcześniejszych sposobów wypowiedania bycia. Ma to być myślenie u „źródła”. Jako takie jest ono także „nieporównywalne” do żadnego innego wcześniejszego myślenia. „Nieporównywalne” znaczy jednak także „nie-sprawdzalne”, „niedające się w żaden sposób podważyć”. Wydaje się, że takie postawienie sprawy niesie ze sobą niebezpieczeństwo powrotu do myślenia spekulatywnego, z którym walczył Kant.

---

<sup>113</sup> Chodzi o fundamentalizm epistemologiczny.

## ROZDZIAŁ 4

# DWA PROJEKTY NOWEJ ONTOLOGII

## 4.1. Hartmannowski i Heideggerowski projekt filozofii w perspektywie problemowej

Dwa kolejne rozdziały będą dotyczyły proponowanych przez Hartmanna i Heideggera projektów nowej ontologii. Na wstępie trzeba jednak dokonać kilku ważnych uwag dotyczących poniższych rozważań.

Głównym celem, jaki stawiam tutaj przed sobą, jest próba przedstawienia Hartmannowskiego i Heideggerowskiego projektu filozofii w perspektywie problemowej. Tym, co będzie mnie przede wszystkim interesowało są więc pewne odwieczne problemy filozoficzne, związane z takimi pytaniami jak choćby „co to jest filozofia?”, „co to jest poznanie?”, „jak możliwe jest poznanie?”, „jakimi metodami powinna posługiwać się filozofia?” itp. Spróbuję pokazać, w jaki sposób problemy te ujawniają się w myśli Hartmanna i Heideggera, jak przedstawiają się one w perspektywie teoretycznej proponowanej przez każdego z nich. Perspektywa problemowa nie wyklucza jednak wcale perspektywy historycznej, a wręcz przeciwnie – sama już ją zakłada. Aby móc uchwycić w myśli tych dwóch filozofów istnienie pewnych wspólnych problemów filozoficznych, trzeba już myśleć historycznie. Trzeba pamiętać o historycznym uwarunkowaniu ich myślenia. Gdyby bowiem potraktować każdy z interesujących mnie tutaj projektów jako wyrwane z wszelkiego historyczno-filozoficznego kontekstu „czyste myślenie”, uchwycenie wspólności podejmowanej przez nich problematyki okazałoby się niemożliwe.

Ktoś mógłby więc w tym miejscu powiedzieć, że może w takim razie ze względu na niepowtarzalność drogi myślowej każdego z nich (i w ogóle każdego filozofa) w ogóle nie należy porównywać ich myśli ze sobą, gdyż czyniąc to, zatracamy właściwą „swoistość”

każdego z nich. Na wszelkie tego typu zarzuty, znajdujące oparcie w dość popularnej dzisiaj myśli o istnieniu różnych całkowicie nieporównywalnych „dyskursów”, odpowiedzieć można, a wręcz należy, w najprostszy z możliwych sposobów. Znaczenie pojęcia „różnicy” jest współokreślane przez znaczenie pojęcia „tożsamości”. Mówiąc o różnicy, zawsze mamy już na względzie także jakąś tożsamość. Podobna zależność istnieje między pojęciami wielość – jedność. Jeśli więc odróżniamy od siebie dwa „dyskursy”, wówczas czynimy to tylko dlatego, że wcześniej ze względu na coś im wspólnego postawiliśmy je koło siebie. W przeciwnym wypadku odróżnianie ich od siebie nie miałoby żadnego sensu, tak jak nie ma sensu mówienie o różnicy między filozofią Kanta a zielonym groszkiem. Wspólną cechą, ze względu na którą w ogóle zestawiamy różne dyskursy między sobą, jest w naszym wypadku fakt, że oba uznajemy za dyskursy filozoficzne. To, że w ramach samej filozofii możliwe są różne rodzaje dyskursów, różne perspektywy teoretyczne, różne stanowiska wyjściowe, nie oznacza przecież jeszcze, że nie mają one ze sobą nic wspólnego. Przeciwnie, wydaje się, że istnieje coś, co je ze sobą łączy. Istnieje przecież jakaś wspólna tym wszystkim dyskursom, wywodząca się ze starożytnej Grecji, idea filozofii. Gdyby jednak ktoś i temu przeczył, to mimo wszystko pozostaje jeszcze jedna wspólna dla wszystkich tych dyskursów rzecz. Jest nią rzeczywistość, którą jest nam dana, a do której z konieczności muszą się one jakoś odnosić, jeśli w ogóle mają się do „czegoś” odnosić.

Głównym jednak i kluczowym argumentem przeciwko traktowaniu myśli Hartmanna czy myśli Heideggera jako jakiegoś całkowicie nieporównywalnego „czystego myślenia” jest fakt, iż każde myślenie, a już w szczególności myślenie filozoficzne, jest myśleniem kontekstowym. Coś takiego jak czyste myślenie jest zwykłą abstrakcją i w rzeczywistości nigdy nie ma miejsca. Każda filozofia posiada swój szeroki kontekst, w obrębie którego znajdują się między innymi uwarunkowania historyczno-filozoficzne. Sztucznie ją z tego kontekstu wyrywając tracimy nie tylko możliwość porównania jej z jakąkolwiek inną filozofią, lecz także możliwość zrozumienia jej samej. Kontekst czyjegoś myślenia nie pozostaje bowiem obojętny dla jego znaczenia. Jak

staralam się wykazać w poprzednich rozdziałach, oba interesujące mnie projekty pozostają w ścisłym związku zarówno z filozofią Kanta, jak i z filozofią neokantowską. Określamy je więc nie tylko jako projekty filozoficzne, lecz również jako projekty postneokantowskie, co jeszcze bardziej je do siebie zbliża i stanowi kolejną przesłankę do ich porównywania.

Dlatego nie opuszczamy wcale perspektywy historycznej na rzecz perspektywy problemowej, lecz raczej próbujemy teraz nałożyć perspektywę problemową na przedstawione w poprzednich rozdziałach perspektywy historyczne. O ile więc w rozdziałach drugim i trzecim chodziło raczej o przedstawienie dokonanej przez Hartmanna i Heideggera interpretacji Kanta, która oczywiście zabarwiona była także ich własnym sposobem pojmowania filozofii, o tyle tutaj tym, co chcę przede wszystkim poddać analizie, będzie ich sposób pojmowania filozofii, nierozzerwalnie związany także z ich pojmowaniem myśli Kanta oraz całej tradycji filozoficznej. Dlatego także tutaj będzie mowa o związkach ich projektów zarówno z projektem Kanta, jak i z projektem neokantystów. Wydaje się bowiem, iż część podobieństw, na które chcę wskazać, wynika ze zbieżności punktu wyjścia ich myśli, część różnic natomiast tkwi korzeniami już w różnym sposobie, w jaki interpretują oni myśl swych poprzedników.

Wyróżnione poniżej problemy, które wyznaczają podział na dwa odrębne rozdziały, a w ramach każdego z nich na poszczególne podrozdziały, nie są problemami autonomicznymi. Wręcz przeciwnie – wzajemnie się przenikają, a ich rozwiązania (a często jedynie propozycje ich ujęcia) pozostają od siebie wzajemnie zależne. Podział na poszczególne problemy jest więc pewną konstrukcją myślową. Ma on jednak na celu stworzenie pewnej teoretycznej perspektywy dla moich analiz oraz wprowadzenie do nich pewnego porządku. Nie należy więc traktować go jako podziału istniejącego wewnątrz samej problematyki (jako przynależnego do istoty problemów), lecz raczej jako narzędzie, na które zdaje się nasz skończony ludzki rozum.

## 4.2. Ontologia

Jak już niejednokrotnie wspominałam Hartmannowski i Heideggerowski projekt filozofii łączy wspólne im powoływanie się na ontologię jako obszar ich zainteresowań. Projekty te, w oczach ich twórców, są projektami ontologicznymi<sup>1</sup>. Mimo to różnią się one znacznie od siebie, co naprowadza nas na myśl, że ich pojmowanie ontologii było różne. Z drugiej zaś strony oba te projekty bezpośrednio odwołują się do myśli Kanta, szukając właśnie w niej załączków tego ontologicznego myślenia. Łączy ich także sprzeciw wobec teoriopoznawczej interpretacji myśli Kanta dokonanej w neokantyzmie. Poza tym obaj mówiąc o swoich projektach jako o ontologii, wskazują na jej odmienność od dotychczas istniejącej ontologii. Ontologia, o którą im chodzi, ma być nową ontologią, i jako taka ma unikać błędów dawnej ontologii. To wszystko naprowadza nas z kolei na myśl, że oprócz różnic należy spodziewać się także istnienia pewnych podobieństw w tych dwóch projektach ontologii. Przyjrzyjmy się więc bliżej, co oznacza ontologia dla Hartmanna, a co oznacza ontologia dla Heideggera.

Jeśli chodzi o treść, ontologia, którą projektuje Hartmann, skupia się wokół problemu kategorii, pojmowanych jako wszelkiego rodzaju pryncypia, zasady bytu. Jedną z najważniejszych kwestii jest dla Hartmanna pytanie o zakres pokrywania się

---

<sup>1</sup> W tym miejscu należy zwrócić uwagę, że Heidegger w najpóźniejszym okresie swej twórczości, rezygnując z odnoszenia się do wszelkich terminów i pojęć pochodzących z tradycji filozoficznej, rezygnuje także z określania swego myślenia mianem ontologicznego. Pojęcie „ontologii”, podobnie jak wcześniej pojęcie „metafizyki”, nabiera w kontekście postulowanego przez niego „nowego myślenia” znaczenia głównie pejoratywnego. Wydaje się jednak, że już wcześniej pojęcie „ontologii” zawierało obok „pozytywnego” znaczenia (ontologia jako pytanie o bycie) także już ten „pejoratywny” sens: Heidegger mówił bowiem o „onto-teo-logicznym” sposobie mówienia o byciu, jako o tym, z czym należy skończyć. Jeśli jednak rozumieć ontologię po prostu jako *pytanie o bycie*, to wydaje się, że także późna myśl Heideggera pozostaje w tym sensie ontologiczna.

trzech rodzajów struktur (na które dzieli on cały obszar kategorii), struktur myślenia, struktur bytu realnego oraz struktur bytu idealnego. Zwraca on bowiem uwagę, że jedność świata wcale nie musi oznaczać jedności zasad. Wręcz przeciwnie, doświadczenie uczy nas, że nawet w obrębie bytu realnego (który przecież sam nie wyczerpuje całości bytu) istnieją co najmniej cztery warstwy, których kategorie częściowo się od siebie różnią. Dlatego planowana przez Hartmanna ontologia ma polegać na szczegółowej analizie różnych sposobów bycia i odpowiadających im kategorii. Jedność jest raczej jakimś rodzajem uporządkowania panującego wśród wielości struktur. Tylko tak pojęta ontologia może, jego zdaniem, przyczynić się do rozjaśniania problemów filozoficznych.

Jednym z nich jest problem poznania. Głównym błędem teorii poznania tworzonej przez neokantystów czy fenomenologów jest, zdaniem Hartmanna, niedostrzeganie ontologicznego aspektu problemu poznania. Tymczasem aspekt ten okazuje się być kluczowy, gdyż właśnie w nim tkwią główne aporie problemu poznania. Eliminując ontologiczny aspekt problemu poznania sami zamykamy przed sobą możliwość jakiegokolwiek rozjaśnienia go. Zdaniem Hartmanna bowiem odpowiedzią na pytanie o warunki możliwości poznawania przez człowieka bytu jest wskazanie na częściowe pokrywanie się kategorii poznawczych z kategoriami bytowymi (zarówno kategoriami bytu realnego, jak i kategoriami bytu idealnego).

Hartmannowska ontologia zostaje zainicjowana właśnie poprzez dostrzeżenie ściśle ontologicznego aspektu problemu poznania. To właśnie problem poznania, rozważany przez Kanta, a potem przez neokantystów, naprowadza Hartmanna na myśl o konieczności stworzenia nowej krytycznej ontologii. Kant, podejmując problem poznania, pokazuje nam, iż dawna ontologia jest ontologią spekulatywną, gdyż nie wiąże ona problemu bytu z problemem poznania, nie zauważa, że nasz dostęp do bytu jest dostępem poprzez poznanie, i że podmiot poznający sam może już coś od siebie wnosić. Filozofia po Kancie natomiast, dostrzegając ten problem, popada znowu w drugą ze skrajności. O ile wcześniej ontologia była filozofią pierwszą, o tyle teraz jest nią

właśnie teoria poznania. Tak pojęta filozofia, skupiając się na problemie poznania, podporządkowuje byt poznaniu, a tym samym eliminuje prawdziwy problem bytu. Tymczasem, zauważa Hartmann, problem bytu i problem poznania są współzależne, i żadnego z nich nie można stawiać ponad drugim. Nie chodzi więc o to, by wyeliminować ontologię na rzecz teorii poznania, lecz by stworzyć nową krytyczną (a więc uwzględniającą także proces poznawczy) ontologię. Krytyczność filozofii nie ma więc polegać na zamianie problematyki ontologicznej na epistemologiczną, lecz na nowej metodzie badania. Tym, na co skierowane jest poznanie, zawsze pozostaje byt. Tworzenie teorii poznania dla niej samej jest pozbawione sensu. Dalej ostatecznym celem naszego poznania pozostaje byt. Tym, co się zmienia jest jednak metoda jego poznania.

Ze względu na metodę Hartmannowska ontologia ma więc być ontologią krytyczną. Kantowską tezę o niepoznawalności rzeczy samej w sobie interpretuje Hartmann jako metodologiczny postulat bycia krytycznym, a więc pozostawania wiernym problemom, a nie systemom. Stąd jego słynne rozróżnienie myślenia systemowego oraz problemowego (czyli systematycznego). Sam chce więc myśleć problemowo. Tym, co wyznacza perspektywę jego badań nie jest więc jakiś z góry zaprojektowany system, w których wychodzimy od jakichś niepowątpiewalnych twierdzeń. Nowa ontologia ma być ontologią analityczną, w odróżnieniu od ontologii średniowiecznej oraz wolffiańskiej, która była, zdaniem Hartmanna, ontologią syntetyczną. O ile więc dawna ontologia zaczyna od ustalenia pierwszych, niepowątpiewalnych zasad, z których później dopiero można wnioskować o strukturze całej rzeczywistości, o tyle punktem wyjścia nowej Hartmannowskiej ontologii ma być analiza danych fenomenów. Przy czym, co tutaj bardzo ważne, doświadczenie rozumie Hartmann w najszerszy z możliwych sposobów. Ważnym elementem tak rozumianej ontologii jest więc przyjęcie szerokiego pola tego, co dane. Hartmann uważa bowiem, że największym błędem dotychczasowej fenomenologii było właśnie sztuczne i niczym nieusprawiedliwione zawężenie sfery tego, co dane. Filozofia ma, zdaniem Hartmanna, w punkcie wyjścia korzystać ze



wszelkich dostępnych człowiekowi rodzajów doświadczenia: filozoficznego (historia filozofii), naukowego (nauki szczegółowe), potocznego doświadczenia życia codziennego. Kategoria „bycia danym” jest szersza od kategorii „pojmwalności” (poznania pojęciowego). Poza poznaniem pojęciowym mieści ona w sobie także wszelkiego rodzaju ogląd, przeżycie, odczucie. Niczego nie należy pomijać, wszędzie trzeba szukać prawdziwych „rozpoznać”. Analizując fenomeny, należy uwzględniać wszelkie jawiące się nam aspekty, jeśli coś wydaje nam się sprzeczne, nie należy tego odrzucać, gdyż właśnie poszukiwanie prawdziwych aporii jest kolejnym etapem filozoficznego badania. Teoria, w rozumieniu Hartmanna, którą określa on jako ostatni dopiero etap badań, oznacza bowiem „łączny ogląd tego, co dostrzeżono przy wszechstronnym podejściu do przedmiotu w całym jego zróżnicowaniu”<sup>2</sup>. Skoro teoria stanowi w ontologii dopiero ostatni etap, który poprzedzony jest dwoma wcześniejszymi – fenomenologią oraz aporetyką, to Hartmannowska ontologia, w odróżnieniu od dawnej ontologii, nie stanowi już *philosophia prima*, lecz *philosophia ultima*<sup>3</sup>.

Hartmannowską ontologię możemy więc określić wstępnie jako krytyczno-analityczną naukę o kategoriach, która nie stanowi wcale filozofii pierwszej, dlatego przyjmowane w niej na początku założenia nie roszczą sobie pretensji do bezwzględnej ważności i niepodważalności, lecz stanowią jedynie pewien wstępny (najbardziej optymalny) teoretyczny szkielet. Hartmann w punkcie wyjścia nie przesądza także niczego na temat jedności lub braku jedności pośród poszukiwanych kategorii. Przyjrzyjmy się teraz, jak rozumie projektowaną przez siebie ontologię Heidegger.

Tym, co wspólne wszystkim etapom jego myśli jest pytanie o bycie. Ontologia zostaje więc określona przede wszystkim jako pytanie o bycie. Tym, co będzie się zmieniało wraz z rozwojem

---

<sup>2</sup> N. Hartmann: *Systematyczna autoprezentacja*, w: tenże: *Myśl filozoficzna i jej historia*. Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994, s. 83–84.

<sup>3</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl., Berlin 1949, s. 227 (ZMP, s. 252).

myśli Heideggera będzie więc głównie metoda filozofii, a nie jej przedmiot (treść). Choć oczywiście przedmiot i metoda pozostają zawsze w ścisłym ze sobą związku. Zmiana metody nie pozostaje więc bez znaczenia dla rozumienia przedmiotu, którym jest bycie. Jednak wciąż chodzić będzie właśnie o bycie oraz o właściwe zrozumienie go.

W pierwszym okresie Heidegger twierdzi jeszcze, że skoro bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu, stąd uchwycić bycie możemy jedynie badając sam byt. Projektuje więc swoją ontologię fundamentalną jako analitykę egzystencjalną, gdyż twierdzi, że aby móc uchwycić bycie, trzeba zapytać o sposób bycia tego bytu, którego bycie polega na zainteresowaniu własnym byciem. Takim bytem jest człowiek, rozumiany przez Heideggera jako *Dasein* (Bycie tu oto). W dziele *Bycie i czas* odpowiada na pytanie o sens bycia poszukuje on w podstawowych egzystencjach *Dasein*, składających się na ukonstytuowanie człowieka jako *bycia-w-świecie*. Okazuje się więc, że sposób rozumienia przez człowieka bycia jest zależny od jego własnego sposobu bycia. Analityka egzystencjalna nie jest więc ontologią regionalną (nie jest jedynie antropologią filozoficzną), lecz ontologią fundamentalną, ontologią leżącą u podstaw wszelkich ontologii regionalnych. Warunkiem możliwości jawienia się bytu (a więc warunkiem możliwości metafizyki) okazuje się podstawowa struktura człowieka: *bycie-w-świecie*, dzięki której człowiek posiada już zawsze jakieś przedontologiczne rozumienie bycia. Rozumienie bycia leży już w naturze człowieka. Analiza sposobu bycia *Dasein*, którego istota polega na jego skończoności (a tym samym odniesieniu do czasu) stanowi więc ontologię fundamentalną. Dlatego wszelkie badania ontologiczne (pytanie o bycie) muszą się rozpoczynać od analityki *Dasein*. Heidegger pisze wprost: „Filozofia jest uniwersalną ontologią fenomenologiczną, wychodzącą od hermeneutyki jestestwa [...]”<sup>4</sup>. W ten sposób sprowadza on sens wszelkiego filozofowania do ontologii, jako najwyższej (najgłębszej) płaszczyzny badań – choć wydaje się, że analityka *Dasein* jako ontologia fundamentalna sama znowu stanowi jej

<sup>4</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 48.

fundament. Ontologia jest więc tutaj rozumiana jako filozofia pierwsza. Jej przedmiotem (treścią) jest bycie, a metodą ma być metoda fenomenologiczna<sup>5</sup>, której sens polegać ma na tym, by odrzuciwszy wszelkie założenia dotrzeć do „rzeczy samej”<sup>6</sup>. „Rzeczą samą” jest natomiast bycie, które w pierwszym okresie filozofii Heideggera nie oznacza jeszcze nic innego, jak po prostu przedmiotowość przedmiotu, rzeczowość rzeczy. Gdyby próbować umieścić Heideggerowską ontologię projektowaną w książce *Bycie i czas* w perspektywie historycznej, trzeba by powiedzieć, że jeśli chodzi o jej przedmiot (treść), Heidegger pozostaje neokantystą, jeśli zaś chodzi o metodę, to powołuje się on przede wszystkim na fenomenologię Husserla. Pozostaje jeszcze pytanie, na ile te deklaracje zostają zrealizowane. Wydaje się bowiem, że Heidegger nie zrywa całkowicie także z metodologią neokantowską. Postulowane przez niego poszukiwanie wyższego (głębszego) poziomu ontologicznego, w którym poziom ontyczny znaleźć ma swoje uzasadnienie, wydaje się wynikać z metodologii neokantowskiej. Heideggerowski projekt należy postawić obok projektowanej przez Emila Laska logiki filozofii<sup>7</sup>. Stąd wydaje się, że jeśli chodzi o metodę, Heidegger wychodząc z perspektywy neokantowskiej odnajduje w projekcie Husserla możliwość poszerzenia jej. Perspektywa fenomenologii, wskazująca na istnienie „naoczności kategoryalnej”, poszerzając tym samym pojęcie doświadczenia (które u Kanta było ograniczone do naoczności zmysłowej), otwiera nowe możliwości przed myśleniem transcendentnym. Heidegger nie porzuca więc wcale metodologii neokantowskiej na rzecz fenomenologii, lecz raczej próbuje dokonywać syntezy tych dwóch perspektyw. Okazuje się jednak, że jest to trudniejsze niż mu się wydawało na początku. O ile bo-

<sup>5</sup> „Ontologia jest możliwa tylko jako fenomenologia”. Tamże, s. 45.

<sup>6</sup> Heidegger opisując metodę swoich badań powołuje się na związane z fenomenologią Husserla hasło „z powrotem do rzeczy samych”. Zob. tamże, s. 35.

<sup>7</sup> Zob. A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*. Poznań 1990 oraz A. Przyłębski: *Emila Laska logika filozofii*, w: tenże: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badeńskiego*, Poznań 1993, s. 82–93.

wiem zgodnie z metodą neokantowską, pytając o bycie bytu, nie wykraczamy tym samym poza poziom bytu, pytanie o bycie pozostaje nierozzerwalnie związane z pytaniem o byt<sup>8</sup>; o tyle metoda fenomenologiczna postuluje coś innego – powrót do „rzeczy samej”, co dla Heideggera oznacza powrót do bycia samego.

Heidegger po „zwrocie” nie chce więc już pytać o bycie bytu, lecz chce zapytać o bycie samo. Nie chodzi o to, że Heidegger opuszcza wcześniejszą perspektywę myślenia, lecz raczej, na co już wskazywano w literaturze, że próbuje zejść w swoich badaniach jeszcze głębiej. Heidegger zinterpretowawszy Husserlowskie hasło „powrotu do rzeczy samej” jako postulat powrotu do pytania o bycie bytu, dostosowuje do tego celu perspektywę transcendentálną. Pozostając więc w niej pyta wpierrw o bycie bytu. Później jednak chce iść dalej, gdyż przecież od samego początku chodziło mu właśnie o bycie, a nie o byt. Cóż jednak robi. Nadal nie porzuca on perspektywy filozofii transcendentálnej, lecz próbuje użyć metody fenomenologicznej w celu dotarcia do doświadczenia, z którego filozofia ta wyrosła. Szuka intuicji, która leży u podstaw myślenia transcendentálnego. Idąc dalej, zaczyna więc pytać o warunki możliwości samej filozofii transcendentálnej, a więc o uzasadnienie perspektywy filozofowania polegającej na uzasadnianiu, która zrównuje bycie z bytem zasady. Jednocześnie twierdzi, że perspektywa myślenia transcendentálnego jest właściwa całej tradycji filozoficznej, utożsamia ją więc z metafizyką w ogóle. Chodzi mu więc o ugruntowanie metafizyki (filozofii transcendentálnej), tyle tylko, że odcina się teraz całkiem od

---

<sup>8</sup> Paul Natorp pisze o metodzie transcendentálnej: „Kiedy więc metoda, do której sprowadza się filozofia, zostaje skierowana na twórczy czyn (akt) kształtowania przedmiotów różnego rodzaju, który jednakże rozpoznaje ona dopiero w swej czystej podstawie prawa i w tym poznaniu gwarantuje, to oczywiście wznosi się ona – zgodnie z tym punktem widzenia – ponad niego, »transcenduje« go w tym czysto metodycznym sensie. Ale to metodyczne przejście na (*Hinaufsteigen*) wyższy szczebel rozważań, na które wskazuje słowo »transcendentálny«, nie kłóci się wcale z immanencją autentycznego stanowiska doświadczenia, lecz się z nią pokrywa [...]”. P. Natorp: *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 1912, nr 17, s. 197.

rozumienia ugruntowania jako legitymizacji, rozumiejąc je jako odsłonięcie fundamentów. Stąd ugruntowanie metafizyki przeraża się w postulat jej destrukcji (postulat ten zresztą pojawiła się już w książce *Bycie i czas*). Pytając o warunki możliwości myślenia transcendentального, chce więc jednocześnie perspektywę tę przekroczyć<sup>9</sup>, przewyciężyć ją, po to, by móc uchwycić bycie jakoś inaczej, niż czyniła to dotychczasowa metafizyka. Jeśli jednak chce przekroczyć perspektywę myślenia transcendentального, musi przestać pytać o jej warunki, dlatego twierdzi, że metafizyka musi przewyciężyć swoje przewyciężanie. Wniosek, jaki z tego wyciąga, jest taki, że nie można dotrzeć do źródłowego doświadczenia, z którego wyrosła perspektywa myślenia transcendentального, pozostając na gruncie tej perspektywy. Trzeba dokonać „skoku”<sup>10</sup>. Celem myślenia Heideggera staje się teraz dotarcie do przedfilozoficznego, przedmetafizycznego doświadczenia bycia, którego doznali jego zdaniem praojcowie filozofii, zanim wypowiedzieli bycie jako byt. Trzeba więc myśleć samo bycie. Jednak nie może to być już myślenie pojęciowe, gdyż pojęcia zawsze czynią już z bycia byt. Ma to być całkiem inny, nowy sposób myślenia, który będzie całkiem biernym doświadczeniem bycia. Trzeba więc pozwolić, by bycie mówiło samo z siebie, stać się narzędziem bycia, które przez nas ma się samo z siebie wypowiedzieć.

Nadal treścią ontologii<sup>11</sup> pozostaje bycie. Zmienia się jednak metoda. Heidegger próbuje zastosować teraz metodę fenome-

---

<sup>9</sup> Marek Szulakiewicz porównując filozofię Jaspersa i Heideggera w kontekście jej stosunku do neokantyzmu pisze: „Odwrócenie się Jaspersa od neokantowskiego transcendentalizmu było aktem zdecydowanym i definitywnym. [...] Inaczej dzieje się to u Heideggera, który nie odwraca się od neokantyzmu, lecz go przekracza”. M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, s. 164.

<sup>10</sup> Por. rozdział trzeci, s. 111.

<sup>11</sup> Sam Heidegger nie posługuje się już teraz określeniem ontologia, uważając, że termin ten jako obciążony rozumieniem bycia jako bytu należy zwrócić metafizyce. Używam mimo to nadal tego terminu po to, by podkreślić ciągłość jego drogi myślowej. Przez „ontologię” rozumiem w tym miejscu po prostu „pytanie o bycie”, które nadal pozostaje punktem, wokół którego krąży jego myślenie.

nologii, odciąć się od metody transcendentalnej. Owo pierwotne doświadczenie bycia, o którym pisze Heidegger, metodologicznie wydaje się być czymś na kształt Husserlowskiej intuicji. W Heideggerowskim pytaniu o „dzieje bycia” metoda pozostaje jednak jeszcze wciąż czymś pomiędzy metodą fenomenologii a metodą transcendentalną neokantystów<sup>12</sup>. Heidegger poszukuje pierwotnego doświadczenia, z którego wychodzą dzieje bycia, robi to jednak jeszcze wciąż po to, by zapytać o ich prawomocność, o prawomocność metafizycznego ujęcia bycia. Całkowite porzucenie metody transcendentalnej dokonuje się dopiero w tzw. drugim zwrocie. Teraz Heidegger chce myśleć już samo bycie, tak jak się ono „dzieje”, „wydarza” w oderwaniu od wszelkiej tradycji myślenia bycia. Wydaje się, że Husserlowskie *epoche*, które miało być jedynie tymczasowym „zawieszeniem” wszelkiej wiedzy (tradycji), Heidegger, który określa teraz bycie jako pozbawione wszelkiej stałości „wydarzanie się”, przekształca w absolutne odrzucenie całej wcześniejszej tradycji myślenia bycia.

Heideggerowską ontologię można więc określić jako transcendentalno-fenomenologiczne pytanie o bycie, które wciąż rozpoczyna się od nowa, a w konsekwencji zaprzecza sensowi wszystkich dotychczas pojawiających się w historii filozofii sposobów wypowiedania bycia jako jakiegoś bytu (jako czegoś „istniejącego”, „obecnego”, „stałego”). Odrzucając treść tych wszystkich wcześniejszych sposobów wypowiedania bycia, dochodzi Heidegger do wniosku, że trzeba odrzucić także wszystkie dotychczasowe metody (głównie ze względu na występujący w nich moment „spontaniczności”, „aktywności”). Przekształcając Husserlowskie *epoche* w odrzucenie absolutne, Heidegger porzuca ostatecznie także metodę fenomenologiczną. Co jednak w tym miejscu ważniejsze, Heideggerowskie poszukiwania bycia pozostają przede wszystkim poszukiwaniem pewnego rodzaju jedności. W dziele *Bycie i czas* Heidegger poszukuje sensu bycia

---

<sup>12</sup> W tym miejscu można by zapytać o związki pomiędzy fenomenologiczną metodą Husserla po tzw. „zwrocie transcendentalnym” a metodą transcendentalną neokantystów. Jest to już jednak temat na osobną pracę.

w egzystencjach *Dasein*, które zostają odróżnione od tradycyjnych kategorii bytu. Egzystencjały te mimo swej różnorodności zbiegają się jednak w jednym podstawowym ukonstytuowaniu bycia *Dasein*, którym jest *bycie-w-świecie*. Podobnie różnorodne „nastroje” *Dasein* znajdują swoje ugruntowanie w podstawowym doświadczeniu *trwogi*. Poszukiwanie jedności widoczne jest jeszcze wyraźniej w książce *Kant a problem metafizyki*. Również mówienie o byciu jako o pozbawionym wszelkiej stałości „dzianiu się” wcale nie zrywa z monizmem. Heidegger posługuje się bowiem zwrotem „To samo”<sup>13</sup>. To poszukiwanie jedności pozostaje nierozzerwalnie związane z inną istotną cechą Heideggerowskich badań. Heideggerowskie pytanie o bycie ma być bowiem badaniem z wyższego (głębszego) poziomu, w którym rozróżnienie na podmiot i przedmiot zostaje zniesione właśnie w pojęciu<sup>14</sup> bycia. „Pytanie o bycie jako takie wykracza poza relację podmiotowo-przedmiotową”<sup>15</sup>.

Josef Stallmach w książce *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*<sup>16</sup> zauważa, że te dwa nowe projekty ontologii wychodzą od różnego rozumienia przynależnego ontologii (będącej metafizyką ogólną – *metaphysica generalis*) pytania o byt jako byt (*Seiende als Seiende*). O ile bowiem dla Hartmanna pytanie o byt jako byt to pytanie o istniejący niezależnie od wszelkiego procesu poznawania *byt sam w sobie (Ansichsein)*, o tyle dla

<sup>13</sup> Zob. M. Heidegger: *Rozmowy na polnej drodze*. Tłum. J. Mizera, Warszawa 2004, s. 46–47.

<sup>14</sup> Mówienie o pojęciu bycia jest o tyle niewłaściwe, że nowe Heideggerowskie myślenie nie ma być myśleniem pojęciowym, lecz jakimś innym, w przekonaniu Heideggera właśnie „bardziej ścisłym” (w znaczeniu bliższym samemu byciu) myśleniem. Myślenie pojęciowe nie jest w stanie wyjść poza opozycję podmiot–przedmiot, dlatego właśnie należy z niego, zdaniem Heideggera, zrezygnować. Pozostaje jednak tylko jedno pytanie: jeśli rezygnujemy z pojęć to w jaki sposób ma być możliwe mówienie? A może zdaniem Heideggera należy się od niego powstrzymać?

<sup>15</sup> M. Heidegger: *Nietzsche*. T. 2. Tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999, s. 187.

<sup>16</sup> J. Stallmach: *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bonn 1987.

Heideggera pytanie o byt jako byt jest pytaniem o *rozumienie bycia* (*Seinsverstehen*), które przecież jest już zawsze przynależne jakiemuś rozumiejącemu podmiotowi. Od razu rzuca się więc w oczy, że te dwie interpretacje odwiecznego pytania ontologii diametralnie się od siebie różnią. Hartmann wskazuje na konieczność uwzględnienia faktu, że przedmiot poznania nie wyczerpuje się w byciu przedmiotem dla podmiotu, lecz jest poza tym także samodzielnie istniejącym bytem. Heidegger wskazuje na konieczność rozwinięcia problemu przedmiotu poznania właśnie w aspekcie bycia przedmiotem dla podmiotu, ze względu na specyfikę owego podmiotu jako skończonego bytu ludzkiego.

Wydaje się więc, że Hartmannowska i Heideggerowska ontologia wychodząc z podobnych pozycji rozwijają się w całkiem innym kierunku. Czy w tych dwóch różnych programach odnaleźć można w o ogóle coś wspólnego? Spróbujmy.

Zacznijmy analizę jeszcze raz, poszukując punktów wspólnych. Najbardziej oczywistym punktem wspólnym ich filozofii jest jej związek z filozofią Kanta oraz z neokantyzmem. Okazuje się, że trop ten jest owocny. Zarówno Hartmann, jak i Heidegger dochodzą do postulatu konieczności zbudowania nowej ontologii właśnie dzięki rozważaniu problemu poznania. Problem poznania okazuje się tym, który wymaga dla swego wyjaśnienia ontologii. Jednak już to podobieństwo ma swoje granice. Hartmann zauważa, że problem poznania posiada także swój aspekt ontologiczny, i właśnie w nim zawarte są największe zagadki. Mimo to nie neguje on ważności także innych aspektów problemu poznania, takich jak aspekt psychologiczny czy logiczny. Mówi także o istnieniu specyficznie gnoseologicznego aspektu problemu poznania. Ontologia jest dla niego bardzo ważna, dlatego, że właśnie w niej zawarte są główne aporie problemu poznania, mimo to nie czyni on z niej filozofii pierwszej, nie umieszcza jej ponad (czy w głębi) pozostałymi dziedzinami badań. Heidegger natomiast zdaje się twierdzić, że wszelki inne aspekty problemu poznania znajdują swoje ugruntowanie właśnie w ontologii rozumianej jako rozjaśnianie sensu bycia, a skoro tak, to wszystko, co do tej pory powiedziano na temat problemu poznania, w obliczu zapomnienia pytania o bycie traci swoją



wartość (taki wniosek wyciąga Heidegger w swej późnej filozofii). Hartmannowska ontologia akceptuje nieprzekraczalność rozróżnienia na podmiot i przedmiot, Heideggerowska wciąż dąży do jego przewyciężenia. Heidegger zdaje się poszukiwać absolutnego początku, chce myśleć poza wszelkimi perspektywami, bez założeń. Hartmann pozostaje świadomy niemożliwości takiego myślenia, stara się więc jedynie ograniczyć założenia i znaleźć możliwie najszerszą perspektywę wyjściową. Powróćmy jednak do podobieństw, gdyż wydaje się, że zaczynają się one coraz bardziej odsłaniać. Wychodząc od problemu poznania, zarówno Hartmann, jak i Heidegger pytają o to, jak jest możliwe poznanie bytu, dzięki czemu człowiek (byt pośród bytów) może poznawać inne byty. Obaj szukają odpowiedzi na to pytanie w ontologii. Co więcej obaj udzielają na to pytanie odpowiedzi właśnie powołując się na ontologiczny aspekt poznania. Bliżej przyjrzymy się temu zagadnieniu w ostatnim rozdziale. Co jednak teraz istotne to właśnie fakt, że mimo przyjmowania całkowicie różnych perspektyw wyjściowych (ich istota zdaje się być określona przede wszystkim przez odmienną metodę) Hartmanna i Heideggera interesują te same problemy. Tym, co wspólne ich ontologiom jest więc nie tylko odniesienie do filozofii Kanta oraz sprzeciw wobec teoriopoznawczej interpretacji Kanta w neokantyzmie, lecz także, a może przede wszystkim zainteresowanie problemem poznania. Obaj projektują swoją ontologię w kontekście nowych, ujawnionych przez filozofię nowożytną rozpoznań dotyczących problemu poznania.

Tym samym oba interesujące mnie tutaj projekty filozofii, mimo wszystkich swych różnic, pozostają pewnego rodzaju konsekwencją podjętego przez Kanta pytania o metafizykę jako naukę. O ile Hartmann, uwzględniając dwuznaczność pojęcia rzeczy samej w sobie, pozostaje na gruncie Kantowskiej filozofii krytycznej, głosi więc, że unaukowanie metafizyki jest jednoznaczne z umetafizycznieniem samej nauki, o tyle Heidegger, postulując dotarcie bezpośrednio do bycia samego, przekracza podstawową zasadę Kantowskiej filozofii krytycznej związaną z epistemologicznym sensem rzeczy samej w sobie. Jednak właśnie poprzez tę próbę przewyciężenia Kanta pozostaje z jego filozofią związa-

ny. Głoszone przez niego twierdzenie, że zarówno dotychczasowa metafizyka, jak i wyrosłe z niej nauki są niewystarczające do uchwycenia tego, co warto uchwycić, a więc bycia samego, jest rodzajem reakcji na Kantowski projekt metafizyki jako nauki. Heidegger zdaje się twierdzić, że prawdziwym zadaniem myślenia nie jest wcale zbudowanie metafizyki jako nauki, lecz uzyskanie doświadczenia bycia, które (będąc doświadczeniem najbardziej źródłowym) poprzedza wszelkie naukowe i metafizyczne sposoby ujmowania bycia jako bytu. Wniosek, do jakiego dochodzi pod koniec swej drogi myślowej, brzmi: nie tylko nie należy budować metafizyki jako nauki, lecz w ogóle należy odrzucić całą metafizykę, gdyż jest ona perspektywą, która sama w sobie (ze względu na swe dążenie do znalezienia czegoś stałego u podstaw zmienności świata zjawiskowego) nie jest zdolna wypowiedzieć bycia<sup>17</sup>. Zarówno nauka, jak i metafizyka dokonują uprzedmiotowienia bycia, które ze swej istoty jest „nieuprzedmiatawalne”.

### 4.3. Metafizyka

Jak stwierdziliśmy powyżej, Hartmannowska i Heideggerowska ontologia są pewnego rodzaju reakcjami na Kantowski postulat stworzenia metafizyki jako nauki. Zarówno dla Hartmanna, jak i dla Heideggera problemem staje się więc sama metafizyka. Gdy porównujemy ich filozofie od razu rzuca się w oczy, że dla każdego z nich „metafizyka” oznacza coś innego. Posługują się zatem tym samym terminem na określenie czegoś innego. Czy jednak rzeczywiście nie ma w tym wszystkim nic wspólnego? A może różnice w rozumieniu pojęcia „metafizyka” pozostają jedynie konsekwencjami założeń, jakie w punkcie wyjścia każdy z nich przyjmuje? Może w punkcie wyjścia mają na myśli tę samą metafizykę, a różnica jest jedynie efektem

---

<sup>17</sup> Por. J. Mizera: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006.

pojawiającej się refleksji na temat sensu owej metafizyki. Przyjrzyjmy się tej sprawie.

Hartmann na początku swojej pracy *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* rozróżnia trzy znaczenia terminu „metafizyka”: (1) metafizyka jako dziedzina badań filozoficznych, która zajmuje się problemem Boga, duszy i świata (zakresowe pojęcie metafizyki); (2) metafizyka spekulatywna (systemy metafizyczne); (3) metafizyka problemów (problemy metafizyczne)<sup>18</sup>. To ostatnie pojęcie metafizyki będzie tym, którym posługuje się w swej filozofii Hartmann. „Metafizyka” dla Hartmann oznacza przede wszystkim problemy metafizyczne. Problemy metafizyczne natomiast to takie, których nie da się nigdy do końca rozwiązać, gdyż tkwi w nich irracjonalne (nie dostępne naszemu poznaniu) *residuum*. Problemy metafizyczne zawierają w sobie naturalne aporie, które tym różnią się od aporii sztucznych (a więc będących jedynie konsekwencją przyjętego stanowiska, systemu), że są dla ludzkiego rozumu nieprzekraczalne. W kontekście przyjętego przez Hartmanna rozumienia metafizyki jako problemów metafizycznych dwa pozostałe wyróżnione pojęcia metafizyki okazują się niewłaściwe. Zakresowe pojęcie metafizyki musi zostać odrzucone, gdyż problemy metafizyczne nie ograniczają się wcale do tych trzech tradycyjnie zaliczanych do metafizyki problemów (Bóg, dusza, świat). Problemy metafizyczne przekraczają dziedziny racjonalnej teologii, psychologii i kosmologii. W ogóle nie da się ich scharakteryzować poprzez zaliczenie ich do jakichś konkretnych dziedzin filozoficznych. Odnaleźć je można bowiem w każdej dziedzinie rozważań. Co więcej, tkwią one w podstaw wszystkich nauk szczegółowych (pozytywnych), stanowiąc ich zagadnienia graniczne<sup>19</sup>. Fizyka, chemia, biologia, psychologia, logika – wszystkie te nauki „ocierają się” o problemy metafizyczne. Napotykać na taki problem we właściwej sobie dziedzinie przedmiotowej nauki te pozostają bezradne. Pozostając w obrębie swej własnej perspektywy (wyznaczonej przez właściwe danej nauce szczegółowej: przedmiot i metodę), nie są

<sup>18</sup> N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 11–12 (ZMP, s. 12–13).

<sup>19</sup> Zob. N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 86–87, 101–115.

one nawet w stanie wydobyć tych problemów i uwidocznic ich istoty. By być do tego zdolne muszą bowiem opuścić własną perspektywę i przenieść swoje rozważania w perspektywę filozoficzną, której właściwym zadaniem pozostaje właśnie nieustanna, systematyczna praca nad tego typu problemami. Także drugie z wyróżnionych pojęć metafizyki (metafizyka spekulatywna) okazuje się niewłaściwe. Prowadzi ono bowiem do stwierdzenia, że rozważanie problemów metafizycznych z konieczności musi być spekulatywne, a skoro tak, to należy przestać się w ogóle metafizyką zajmować. Tymczasem, zdaniem Hartmanna, badania problemów metafizycznych wcale nie muszą być badaniami spekulatywnymi. W tym miejscu kluczowe okazuje się wprowadzane przez Hartmanna rozróżnienie dwóch sposobów myślenia: myślenia systemowego oraz myślenia problemowego (systematycznego)<sup>20</sup>. Jeżeli do problemów metafizycznych podchodzimy od strony zaprojektowanego wcześniej spójnego i uważanego za niepodważalny systemu, próbujemy rozważać je, pozostając w obrębie tego systemu, wtedy nasze badania faktycznie będą spekulatywne. Możemy jednak starać się uniknąć spekulatywności poprzez przyjęcie perspektywy problemowej (a nie systemowej). Badania problemów metafizycznych, które nie dokonują redukcji danych fenomenów ze względu na przyjęte wcześniej założenia, które nie ignorują sprzeczności, które napotykają, mogą uniknąć spekulatywności, choć tego typu badania są oczywiście o wiele trudniejsze, przede wszystkim ze względu na brak ostatecznych rozwiązań.

Hartmann sprzeciwia się przeciwstawianiu krytyki – metafizyce<sup>21</sup>. Badania krytyczne wcale nie muszą oznaczać unikania wszelkiej metafizyki. Możliwe jest bowiem krytyczne badanie problemów metafizycznych (metafizyka krytyczna). W tym miejscu Hartmann powołuje się na Kanta, który w przeciwieństwie do neokantystów nie dążył do całkowitej eliminacji problemów metafizycznych z filozofii, a jedynie przestrzegał przed uprawianiem metafizyki spekulatywnej. Hartmann twierdzi więc, że

<sup>20</sup> Zob. tamże, s. 75–84.

<sup>21</sup> Przeciwstawieniem tym posługiwali się neokantyści.

należy wyraźnie odróżnić krytycyzm neokantystów od filozofii krytycznej Kanta<sup>22</sup>. To właśnie z tym krytycyzmem, a nie z Kantowską filozofią krytyczną, związany jest postulat rezygnacji z rozważania pewnych problemów, które z góry uznane zostają za „nierozwiązywalne”. Jak zauważa natomiast Hartmann, dzielenie problemów z góry (przed ich zbadaniem) na rozwiązywalne i nierozwiązywalne jest pozbawione sensu. „Z góry w ogóle nigdy nie wiadomo, co się da rozwiązać, a co nie”<sup>23</sup>. Dopiero systematyczne badania ujawniają, gdzie naprawdę tkwią naturalne aporie. Istota stanowiska Hartmann znajduje się jednak w innym miejscu. Okazuje się bowiem, że także rozważanie problemów nierozwiązywalnych wcale nie jest pozbawione sensu. „Błędem jest mniemanie, że tylko rozwiązania posuwają wiedzę naprzód”<sup>24</sup>. Rozważając problemy metafizyczne, mimo że nie uzyskujemy ostatecznych odpowiedzi, poszerzamy jednak naszą wiedzę – ujawniamy, które aspekty problemu są niemetafizyczne (mogą zostać wyjaśnione), a które pozostają metafizyczne, wskazujemy, jakiego rodzaju aporie są w nich zawarte, co jest tutaj zagadką, a co można wyjaśnić, ujawniamy wieloaspektowość i złożoność problemów, które z początku wydawały się być proste (niezłożone) itd. Okazuje się bowiem, że w obrębie danych problemów nie ma niczego całkiem irracjonalnego. Jest raczej tak, że sfery tego, co niepoznawalne (gnoseologicznie irracjonalne) oraz tego, co poznawalne przecinają się wewnątrz zakresów poszczególnych problemów filozoficznych.

Inne znaczenie ma „metafizyka” dla Heideggera. Metafizyka, we wszystkich okresach jego filozofowania, oznacza przede wszystkim „pytanie o byt”. Pytanie o byt (metafizyka) wymaga ugruntowania w bardziej fundamentalnym pytaniu o bycie (ontologia). Wszelką metafizykę charakteryzuje bowiem to, że zapomina ona o byciu bytu, o którym mówi. Jednocześnie „metafizyka” zostaje określona przez Heideggera jako pewna naturalna skłonność człowieka. Myślenie metafizyczne (myślenie o wszystkim

<sup>22</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 35 (ZMP, s. 38).

<sup>23</sup> N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 86.

<sup>24</sup> Tamże, s. 79.

jako o bycie) przynależy człowiekowi pojmowanemu jako *Dasein*. Dlatego ontologia, która ma ugruntować tak pojętą metafizykę, musi z konieczności rozpocząć od analizy bycia człowieka (*Dasein*). Przeprowadzane przez Heideggera analizy doprowadzają go do wniosku, że fakt, iż człowiek pojmuje wszystko jako byt (jako coś obecnego, stałego) wynika bezpośrednio z jego skończoności. Stąd problem ugruntowania metafizyki zostaje nierozzerwalnie związany z pytaniem o skończoność człowieka<sup>25</sup>. Aby „rozwiązać” problem metafizyki, trzeba więc zapytać o przyczynę skończoności człowieka. W tym miejscu warto wspomnieć, o czym będzie jeszcze mowa, iż o ile Kant zwracał uwagę na skończoność ludzkiego poznania (skończoność intelektu), o tyle Heidegger mówi o skończoności człowieka w ogóle<sup>26</sup>. Skończoność człowieka oraz nierozzerwalnie z nią związana skłonność do tworzenia metafizyki wynikają, zdaniem Heideggera, z dziejowości jego bycia. Człowiek „dzieje się”. W tym swoim procesie „dziania się” stale szuka on jakiegoś punktu oparcia, czegoś stałego, czegoś uchwytanego, czegoś, co dałoby mu poczucie pewności oraz wynikającego z niej spokoju. Człowiek „trwoży się” o swoje własne bycie, a tym samym stale pyta o sens bycia, spodziewając się znalezienia jakiejś trwałej odpowiedzi. Dlatego właśnie myśląc bycie myśli je jako jakiś byt (coś stałego, coś obecnego). Człowiek tworzy metafizykę, gdyż jest mu ona potrzebna. Nie chodzi jednak tylko o to, że człowiek na przestrzeni wieków tworzy filozoficzne systemy metafizyczne, lecz przede wszystkim o to, że zawsze w każdym rodzaju działalności, także w swym codziennym życiu, człowiek posiada już jakieś rozumienie bycia. Człowiek traktuje otaczający go świat jako składający się z bytów, gdyż wynika to z posiadanego przez niego rozumienia bycia. Właśnie dlatego człowiek jest już zawsze *byciem-w-świecie*, sam pojmując siebie jako byt pośród bytów.

<sup>25</sup> Por. B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 128.

<sup>26</sup> Wydaje się, że sam Kant, którego nauka o ideach czystego rozumu, zarówno w ich regulatywnym zastosowaniu teoretycznym, jak przede wszystkim w ich zastosowaniu praktycznym, dość mocno akcentuje aktywną rolę człowieka, nie zgodziłby się z Heideggerowską tezą o absolutnej skończoności bytu ludzkiego.

Heideggerowskie rozumienie „metafizyki” już od samego początku zawiera w sobie moment wartościowania. Metafizyka zapomina bycie. Tymczasem chodzi o to, by je wydobyć, by o nie zapytać. Skoro tak, to trzeba wznieść się poza myślenie metafizyczne. W pierwszym okresie Heidegger swoje pytanie o bycie (ontologię) wiąże jeszcze z metafizyką (pytaniem o byt), gdyż, jak przyznaje, bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu. Pytając o bycie, musimy więc pytać o bycie bytu. Wprawdzie w pytaniu tym (o bycie bytu) akcenty mają być położone inaczej niż do tej pory: nie chodzi już o byt w jego byciu, lecz o zakryte przez byt bycie. Mimo to ontologia wciąż jeszcze jest *metaphysica generalis*, a skoro tak, to znaczenie „metafizyki” nie jest całkiem pejoratywne. Sytuacja ta jednak zmienia się po „zwrocie”, gdy Heidegger chce już pytać o bycie samo, nie zaś o bycie bytu. Heidegger zaczyna teraz realizować swój zapowiadany już w książce *Bycie i czas* postulat destrukcji dziejów metafizyki. Nadal w filozofii Heideggera chodzi o metafizykę, jednak analiza jej dziejów służyć ma dotarciu do pierwotnego doświadczenia bycia samego. To, jak bycie przejawiało się pod postacią bytu w dziejach metafizyki nie stanowi właściwego celu Heideggerowskich badań, lecz jedynie środek niezbędny do realizacji właściwego celu: dotarcia do pierwotnego doświadczenia bycia samego. Tym samym „metafizyka” wraz z rozwojem Heideggerowskiego myślenia nabiera coraz bardziej pejoratywnego sensu, by pod koniec zostać uznaną za winną wszelkiego zła współczesnej cywilizacji.

Używane przez tych dwóch filozofów pojęcia „metafizyki” nie tylko się między sobą różnią, lecz wydają się wręcz przeciwstawne. Co ciekawe, dla obu z nich to, co metafizyczne, jest tym, co stanowi o istocie filozofii. Różnica polega jednak na tym, że Hartmann w metafizyczności (pojętej jako metafizyka problemów) upatruje największej wartości filozofii, Heidegger zaś właśnie metafizyczność filozofii uważa za jej główny feler, stąd swój postulat stworzenia filozofii niemetafizycznej przekształca w końcu w postulat stworzenia myślenia, które w ogóle nie będzie już filozofią. Należałoby się zastanowić, czy ta różnica w ocenie tego, co metafizyczne, wynika jedynie z przyjmowania przez tych dwóch myślicieli innych pojęć „metafizyki”, czy tkwi gdzieś głębiej, a więc czy

jest to tylko różnica na poziomie pojęć czy może także różnica na płaszczyźnie problemowej. Przyjrzyjmy się bliżej tej sprawie.

Obaj interesujący mnie filozofowie, pisząc o metafizyce, zwracają uwagę na zawarty w słowie „metafizyka” przedrostek „meta-”. Hartmann, pisząc o tym, co metafizyczne w problemie poznania, określa to właśnie, posługując się owym przedrostkiem. Metafizyczne w problemie poznania jest bowiem to, co jest w nim zarazem metalogiczne i metapsychiczne<sup>27</sup>. Problem poznania jest problemem wieloaspektowym i złożonym. Odnaleźć można w nim więc zarówno zagadnienia ściśle logiczne, jak i zagadnienia ściśle psychologiczne. Zarówno logika, jak i psychologia mogą w sposób uprawomocniony zajmować się problemem poznania, o ile nie przekraczają zakresów odpowiadających im aspektów problemu poznania. Logika zajmuje się tym, co logiczne w problemie poznania, psychologia – tym, co w nim psychologiczne. Należy jednak pamiętać o tym, że istnieją także takie aspekty problemu poznania, które nie mogą być rozważane ani z perspektywy logiki, ani z perspektywy psychologii, gdyż są one właśnie metalogiczne i metapsychiczne. Właśnie tutaj należy zdaniem Hartmanna poszukiwać tego, co metafizyczne. Oczywiście wraz z rozwojem poznania (oraz rozwojem nauk) może się okazać, że część tego, co w problemie poznania nie należy ani do logiki, ani do psychologii, zostanie kiedyś podjęte przez jakieś nowe nauki szczegółowe, które podobnie jak wcześniej logika oraz psychologia wyłonią się z ogólnej refleksji filozoficznej. Nie w tym jednak rzecz. Rzecz w tym, że zdaniem Hartmanna problem poznania (podobnie jak każdy problem filozoficzny) posiada swoją nierozwiązywalną resztę, a więc takie zagadnienia, aspekty, które wyraźnie wykraczają poza dziedziny poszczególnych nauk szczegółowych. Właśnie te zagadnienia, do których rozjaśnienia konieczne jest opuszczenie dziedzin przynależnych naukom szczegółowym są zagadnieniami metafizycznymi. Przedrostek „meta-” w słowie „metafizyka” należy więc rozumieć jako

---

<sup>27</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 31 (ZMP, s. 34 – niestety w tym miejscu do polskiego tłumaczenia wkradł się błąd. Niemieckie *metapsychisch* zostało przetłumaczone jako „metafizyczne”).



„przekraczanie”, „wykraczanie”, „wystawianie”. Tym natomiast, co przekracza dziedziny nauk szczegółowych, co każdorazowo poza nie wystaje, i jako takie nie może być z ich poziomu adekwatnie uchwycone, są same problemy (problemy metafizyczne).

Także Heidegger w swoich analizach tego, co metafizyczne, wskazuje na znaczenie przedrostka „meta-”. Także on będzie rozumiał go jako rodzaj przekraczania, wykraczania. Jego rozumienie „metafizyki” pozostanie jednak węższe od Hartmannowskiego. Hartmann bowiem mówi, że problemy metafizyczne są nie tylko metafizyczne, lecz także metalogiczne, metapsychiczne, i w ogóle można by tutaj po przedrostku „meta-” postawić nazwę jakiegokolwiek nauki szczegółowej. Heidegger natomiast rozumie „metafizykę” dosłownie jako „meta-fizykę”, a więc owo „meta-” odnosi się tutaj jedynie do „fizyki”. Metafizyka oznacza nic innego jak wykroczenie poza fizykę. Najbardziej istotne jest jednak to, że zgodnie z Heideggerowskim tłumaczeniem słowa „metafizyka” to nie problemy (jak u Hartmanna) wykraczają poza fizykę (rozumianą jako nauka szczegółowa), lecz to nasze rozumienie bycia jako  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$  wykracza poza (przed) nasze poznanie bytów fizycznych. Nasze poznanie naukowe jest poznaniem bytów fizycznych (przedmiotów), dlatego że u jego postaw leży rozumienie bycia jako bytu fizycznego (jako  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ). „Metafizyka” nie oznacza więc dla Heideggera niczego innego jak „ugruntowanie” (fundament) poznania fizycznego. Jako taka stoi ona piętro wyżej (głębiej) od nauk szczegółowych. Co ciekawe, Heidegger sytuuje tak pojętą metafizykę nie tylko ponad fizyką jako jedną z nauk szczegółowych, lecz ponad wszelkimi naukami szczegółowymi. Tym samym zrównuje on występujące w poszczególnych naukach szczegółowych sposoby rozumienia bycia. W konsekwencji wszystkim naukom wspólne jest pojmowanie bycia jako  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Tym samym Heidegger nie zwraca uwagi na różnice w rozumieniu bycia w poszczególnych naukach szczegółowych, lecz dąży do wydobycia tego, co im jako naukom wspólne. W tym miejscu po raz kolejny ujawnia się jego skłonność do poszukiwania przede wszystkim jedności. Heidegger nie zajmuje się analizą poszczególnych nauk szczegółowych w celu wydobycia tkwiącego u ich podstaw rozumienia bycia. Jego badania prowadzone są bowiem

z wyższego (głębszego), jego zdaniem, poziomu badań, poziomu ontologii fundamentalnej. Po co analizować poszczególne nauki, skoro i tak wszystkie one są wytworem człowieka. Lepiej więc zająć się analizą struktury egzystencjalnej człowieka i właśnie w niej poszukać struktur decydujących o sposobie rozumienia bycia. Problem polega jednak na tym, że analizując sposób bycia człowieka, Heidegger znowu szuka przede wszystkim jedności<sup>28</sup>, a „znajdując” ją tam (czy raczej sztucznie ją narzucając), „widzi” ją już potem także u podstaw wszystkim nauk. Heideggerowska krytyka nauk szczegółowych oraz odpowiadającego im sposobu rozumienia bycia, jest więc krytyką jakiejś ogólnie pojętej „naukowości”<sup>29</sup>. Naukowość ta, w oczach Heideggera, nie jest wcale, jak chcieli pozytywiści czy neokantyści, lekarstwem na metafizykę (zerwaniem z metafizyką), lecz sama stanowi konsekwencję myślenia metafizycznego. „Metafizyka” rozumiana jako legitymizacja uprzedmiotawiającej wszystko nauki (fizyki), musi natomiast, zdaniem Heideggera, zostać w końcu przewyżczona.

Mimo wszystkich tych różnic w pojmowaniu terminu „metafizyka” w myśli Hartmanna i Heideggera znaleźć możemy także pewne elementy wspólne. Ujawniają się one najwyraźniej na płaszczyźnie problemowej. Co takiego jest tutaj problemem? Problemem jest sama metafizyka. Czym jest jednak ta metafizyka, która dla obu z nich stanowi problem? W tym miejscu znowu należy powrócić do filozofii Kanta, który pierwszy wskazał na problematyczność metafizyki. Kant krytykował metafizykę spekulatywną, metafizykę wielkich systemów filozoficznych. Okazuje się, że tym, przeciwko czemu występują zarówno Hartmann, jak i Heidegger, są właśnie systemy filozoficzne (-izmy).

---

<sup>28</sup> Należałoby zapytać, czy analiza sposobu bycia człowieka nie powinna uwzględniać wszelkich jego wytworów, a więc także różnorodności nauk, które tworzy.

<sup>29</sup> Naukowość, którą krytykuje Heidegger wydaje się być nierozdzielnie związana z przyrodoznawstwem opartym na zasadach Newtona. Nie bez znaczenia pozostaje bowiem fakt, że Heidegger swoje analizy „metafizyki” rozpoczyna od nawiązania do Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, która w punkcie wyjścia za wzór naukowości przyjmuje fizykę Newtonowską.

Hartmann pisze: „Czas systemów filozoficznych przeminął”<sup>30</sup>. Heidegger, tłumacząc dlaczego jego filozofii nie należy nazywać mianem „humanizmu”, stwierdza: „Wszak już od dawna nie dowierza się -izmom”<sup>31</sup>. Podejrzliwość i niechęć w stosunku do wszelkiego rodzaju filozoficznych systemów (-izmów) jest więc tym, co ich łączy. Dlatego też obaj postulują stworzenie nowej ontologii, która ma uniknąć błędów dawnej, zawartej w wielkich systemach filozoficznych, ontologii spekulatywnej. Mimo to ich stosunek do historii filozofii okazuje się być inny. Hartmannowskie odrzucenie pojawiających się w historii filozofii -izmów nie jest tak radykalne jak Heideggerowskie. Hartmann, realizując swój postulat „maksimum danych”, również w systemach filozoficznych szuka tego, co można i warto ocalić. Heideggerowska krytyka historii filozofii wraz z rozwojem jego myślenia staje się natomiast coraz bardziej radykalna. Początkowo wprawdzie także Heidegger nie chciał odrzucać poszczególnych sposobów wypowiedziania bycia jako bytu (systemów), lecz jedynie wydobywać z nich to, co mimo, że tkwi u ich podstaw, pozostaje niewypowiedziane (bycie). Pod koniec swojej drogi myślowej stwierdza jednak, że „metafizyka nie tylko nie stawia pytania o prawdę bycia, lecz nawet buduje przed nim bariery”<sup>32</sup>. Chcąc zapytać o bycie, trzeba przestać jedynie transcendować przejawiające się w historii filozofii poszczególne sposoby wypowiedziania bycia jako bytu ku tkwiącemu u ich podstaw pierwotnemu doświadczeniu bycia i dokonać „skoku”: odskoku od wszelkiej metafizyki, od wszelkiej filozofii transcendentalnej, od całej tradycji filozoficznej. Czyżby Heidegger doszedł do wniosku, że jeśli coś zawiera jakieś wady, błędy, to należy przestać szukać pośród tych błędów prawdziwych rozpoznań, lecz odrzucić to w całości?

Porównując Hartmannowski i Heideggerowski projekt filozofii w kontekście problemu metafizyki, trzeba więc odróżnić dwie sprawy. Jedną z nich jest znaczenie, jakie nadają oni słowu „metafizyka”, drugą sprawą jest występujący w ich filozofii „problem

<sup>30</sup> N. Hartmann: *Systematyczna...*, s. 74.

<sup>31</sup> M. Heidegger: *List o „humanizmie”*. Tłum. J. Tischner, w: tenże: *Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi, J. Filek i in., Warszawa 1995, s. 131.

<sup>32</sup> Tamże, s. 153.

metafizyki”. Hartmann i Heidegger posługują się bowiem zupełnie innymi pojęciami metafizyki. Hartmann oddziela „złą” metafizykę (metafizykę systemów) od „dobrej” metafizyki (metafizyki problemów), Heidegger natomiast od początku nadaje pojęciu „metafizyki” głównie sens negatywny. Metafizyka jest tym, co „złe” w historii filozofii. To, co w historii filozofii dobre, to, co należy z niej wydobyć, nie ma już nic wspólnego z metafizyką (jest bowiem ontologią).

Drugą sprawą jest zawarty w myśli obu tych filozofów „problem metafizyki” oraz propozycje jego rozwiązania. W filozofii Hartmanna postulat poszukiwania prawdziwych rozpoznań wszędzie, a więc także pośród systemów metafizycznych, pozostaje tym, co niezmiennie. Heidegger natomiast, który początkowo także szuka w różnych sposobach wypowiedania bycia jako bytu (systemach) tego, co wartościowe (kryjącego się pod bytem bycia), ostatecznie dochodzi jednak do wniosku, że historię filozofii (jako metafizyczną) należy w całości odrzucić i zacząć myślenie całkiem od nowa. W związku jednak z tym Heideggerowskim postulatem przychodzi na myśl następujące pytanie: skoro człowiek tworzy metafizykę, gdyż wynika to z jego skończonej istoty, to czy możliwe jest porzucenie metafizyki, które postuluje Heidegger? Dlaczego „nowe myślenie” miałoby być mniej skończone? A może właśnie chcąc za wszelką cenę odciąć się od wszelkiej tradycji filozoficznej jako metafizycznej, z konieczności samemu jeszcze bardziej popada się w myślenie metafizyczne. Może skończoność człowieka polega właśnie na niemożliwości całkowitego przewyciężenia myślenia metafizycznego. Ale jeśli tak, to postulat myślenia radykalnie „niemetafizycznego” w konsekwencji nie prowadzi wcale do usunięcia owej „metafizyczności” z myślenia, lecz jedynie do tego, że owa „metafizyczność” zostaje ukryta przed samym myślącym<sup>33</sup>. Heideggerowski postulat myślenia niemeta-

---

<sup>33</sup> Heidegger, pozostając człowiekiem, sam także przejawia tę krytykowaną przez siebie skłonność do „metafizyki”, do szukania stałych punktów oparcia. Zwracają na to uwagę tacy myśliciele jak J.-F. Lyotard, E. Lévinas czy J. Derrida, wskazując na takie zawarte w myśleniu Heideggera określenia jak m.in. „To samo”, „dom bycia”, „miejsce bycia”.

fizycznego pozostaje bowiem nierozzerwalnie związany z postulatem myślenia bezzakołazeniowego. Heidegger mówi „zero metafizyki”. Hartmann natomiast, który głosi niemożliwość filozofii bezzakołazeniowej, nie powie „zero metafizyki”, lecz powie „minimum metafizyki”. Wydaje się, że właśnie w tym miejscu – w metodzie filozofowania, szukać należy prawdziwej istoty odmienności tych dwóch projektów filozofii.

#### 4.4. Metoda filozofii

Problem metody filozofii jest problemem ważnym dla obu interesujących mnie tutaj filozofów. Do postulatu stworzenia nowej ontologii prowadzi ich bowiem nic innego jak właśnie analiza problemu poznania. Oba projekty pozostają więc związane z pytaniem o właściwy sposób rozważania problemu poznania. Uznając neokantowska metodę badania problemu poznania za niewystarczającą, Hartmann i Heidegger szukają innej, lepszej metody. Wydaje się jednak, że o ile Hartmann wychodząc od problemu poznania poszerza później obszar swych zainteresowań na inne problemy filozoficzne, traktując je jako odrębne od problemu poznania, o tyle myślenie Heideggera wciąż krąży wokół problemu poznania. Heidegger w istocie cały czas robi to samo: próbuje badać problem poznania z wyższego (głębszego) poziomu – poziomu ontologicznego, na którym rozróżnienie na podmiot i przedmiot zostaje zniesione. Jego droga myślowa jawi się jako droga do osiągnięcia tego wyższego poziomu badań. O ile więc Hartmannowskie badania problemu poznania prowadzą go do przyjęcia pewnych ustaleń metodologicznych, które później stosuje on do badania innych problemów filozoficznych, o tyle Heidegger wydaje się być wciąż „w drodze do” metody; jego poszukiwania metody nigdy się nie kończą, tym samym nigdy

---

Problem ten dość jasno przedstawia Jan P. Hudzik. Zob. J.P. Hudzik: *Niepewność i filozofia*, Warszawa 2006, s. 122–137.

właściwie nie wykracza on poza problem poznania i metody koniecznej do adekwatnego poznania *bycia*. Dlatego w przypadku Hartmanna przedstawienie metody, którą postuluje, oraz metody, którą rzeczywiście w swych badaniach się posługuje, jest zadaniem dość łatwym. W przypadku Heideggera natomiast sprawa jest o wiele trudniejsza. Hartmann nie tylko przedstawia nam metodę swych badań, lecz równocześnie sam ją stosuje. Metoda wyłania się u niego niejako sama podczas systematycznego badania problemów. Zupełnie inaczej jest w przypadku Heideggera. Wprawdzie jest on daleki od głoszenia tezy, iż przed przystąpieniem do badań trzeba najpierw zbadać problem metody<sup>34</sup>. W swych rozważaniach na temat myślenia stwierdza: „O tym, co zwie się pływaniem, mówi nam tylko skok do rzeki. Nigdy nie zdołamy odpowiedzieć na pytanie »Co zwie się myśleniem?« jeśli podajemy określenie pojęcia myślenia, definicję, i usilnie się nad nią rozwodzimy”<sup>35</sup>. Z drugiej strony jednak, analizując drogę myślową Heideggera, można odnieść wrażenie, że wciąż krąży on wokół problemu metody, podporządkowując mu inne rozważane przez siebie zagadnienia. Problem polega więc na tym, że jego badania dotyczące problemu metody same posługują się już pewną metodą; stąd zdaje się, że w przypadku Heideggera należy wyraźnie odróżnić te dwa problemy od siebie. Jedną sprawą jest więc to, do jakich wniosków na temat metody filozofowania dochodzi Heidegger na poszczególnych etapach swych badań, drugą – pytanie o to, jaką metodą rzeczywiście się w swych badaniach posługuje. Odpowiedź na pytanie o stopień realizacji własnych postulatów metodologicznych w przypadku Heideggera nie może więc być tak jednoznaczna, jak w przypadku Hartmanna. Nie przedstawię tutaj jednak wyczerpującej analizy metody/metod, którymi Heidegger w rzeczywistości się posługuje, gdyż

<sup>34</sup> Na nonsensowność takiej tezy zwraca uwagę Hegel pisząc: „A chcieć poznać, *zanim* się zacznie poznawać, jest czymś tak samo niedorzecznym, jak roztropne postanowienie owego belfra, że nauczy się *pływać, zanim odważy się wejść do wody*”. G.W.F. Hegel: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 71.

<sup>35</sup> M. Heidegger: *Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000, s. 19.

jest to temat na osobną pracę. Analiza taka z pewnością musiałaby uwzględnić takie metody, jak: metoda transcendentálna, metoda fenomenologiczna, metoda hermeneutyczna, a także starać się pokazać, w jaki sposób Heidegger łączy ze sobą te różne podejścia badawcze po to, by pod koniec swej drogi myślowej wszystkich ich się wyprzeć jako „skażonych” zachodnim myśleniem metafizycznym. Tym, na co chciałabym zwrócić tutaj uwagę jest natomiast jeden z aspektów problemu metody, a mianowicie: problem założeń w filozofii. Wydaje się bowiem, iż właśnie ten problem jest niezwykle ważny w kontekście podobieństw/różnic między stworzonymi przez Hartmanna i Heideggera projektami filozofii.

Co ciekawe, obaj filozofowie zarzucają sobie nawzajem przyjmowanie nieuprawomocnionych założeń. Heidegger pisze: „Niedawno Nicolai Hartmann uznał, śladem Schelera, za podstawę swej ontologicznie zorientowanej teorii poznania tezę, że poznanie to »stosunek bytowy«. Zarówno Scheler, jak Hartmann, pomimo wszelkich różnic swych fenomenologicznych punktów wyjścia, w taki sam sposób nie uwzględniają tego, że »ontologia« zawodzi w swej zasadniczej orientacji na jestestwo i że ów zawarty w poznawaniu »stosunek bytowy« wymaga *gruntownej* rewizji – a nie tylko krytycznego ulepszenia. Niedocenianie niewyartykułowanego zasięgu oddziaływania ontologicznie niewyjaśnionego założenia [podkr. – A.P.] »stosunku bytowego« sypcha Hartmanna na pozycje »realizmu krytycznego«, który jest w zasadzie obcy poziomowi eksponowanej przezeń problematyki”<sup>36</sup>. Heidegger zarzuca więc Hartmannowi, że jego podstawowa struktura myślowa, stanowiąca perspektywę dla wszelkich jego dalszych rozważań: istnienie stosunku bytowego między podmiotem a przedmiotem, stanowi nieuprawomocnione założenie, które z góry wyznacza kierunek dalszych badań. Założenie to jawi się Heideggerowi jako konsekwencja myślenia metafizycznego.

Tymczasem Hartmann pisze o Heideggerowskim projekcie filozofii w sposób następujący: „W miejsce pytania o »byt jako byt« stawia on pytanie o »sens bycia«. Ontologia pozostaje ślepa dopóki, dopóki nie rozjaśni tego pytania. Dlatego właśnie dawna onto-

<sup>36</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 265.

logia musi ulec destrukcji, musi zostać wypracowany nowy punkt wyjścia. Powinien on zostać znaleziony w »Dasein«, które ze swej strony zostało ograniczone do istnienia (*Dasein*) człowieka. Ma on pierwszeństwo przed innymi bytami, gdyż jego bycie polega na rozumieniu bycia. Wszelkie rozumienie bycia jest w nim zakorzenione, a więc ontologia musi zostać osadzona na egzystencjalnej analizie tego »Dasein«. Konsekwencją takiego punktu wyjścia jest, że wszystkie byty zostają z góry zrozumiane jako (uznane za) relatywne w stosunku do człowieka. [...] Wszelkie dalsze określenia wynikają z tej relatywizacji (odniesienia) do Ja człowieka: świat, w którym żyje, jest »moim światem«, odnosi się to równie dobrze do każdego innego bytu; podobnie prawda jest »moją prawdą«. Wraz z tym zostaje zniesione również pytanie o byt jako byt. Chodzi tylko o ten byt, który istnieje dla mnie, jest mi dany, jest przeze mnie rozumiany<sup>37</sup>. Zdaniem Hartmanna punkt wyjścia filozofii Heideggera, w którym sprowadza on podstawowe pytanie ontologii o „byt jako byt” do pytania o „sens bycia”, jest błędny. Po pierwsze Heidegger przyjmuje nieuprawnione założenie o ontyczno-ontologicznym prymacie człowieka. Po drugie już samo Heideggerowskie pytanie o „sens bycia” pozostaje nierozzerwalnie związane z przyjęciem w punkcie wyjścia określonych założeń metafizycznych. Heidegger „przekształca (*umbiegen*) pytanie o bycie w pytanie o sens<sup>38</sup>, przez co stawia *sens* (należący do sfery logiki) ponad wszelkimi innymi sferami bytu. Tym samym wczesna filozofia Heideggera pozostaje u podstaw neokantowska (neokantyzm marburski). Idąc jednak dalej tym tropem okazuje się, że także późniejsza filozofia Heideggera, w której pytanie o *sens bycia* zostaje zastąpione pytaniem o *prawdę bycia*, musiało jawić się Hartmannowi jako nieprzekraczające perspektywy neokantowskiej. O ile pytanie o *sens bycia* łączy Heideggerowski projekt z neokantyzmem marburskim, o tyle pytanie o *prawdę bycia* ujawnia związki jego myślenia z neokantyzmem badeńskim. Już w *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* pisał

<sup>37</sup> N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig 1935, s. 43.

<sup>38</sup> „[...] die Seinsfrage in eine Sinnfrage umzubiegen”. Tamże, s. 44.



Hartmann, że zwrot „prawda bycia” odnosi nas do ontologicznego pojęcia prawdy. O ile gnoseologiczne pojęcie prawdy (dotyczące poznania) ufundowane jest ontologicznie, o tyle ontologiczne pojęcie prawdy (odnoszone do bytu) ufundowane jest aksjologicznie, czyli poprzez odniesienie do wartości<sup>39</sup>. W ten sposób zwrot „prawda bycia” zostaje powiązany z występującym w neokantyzmie badeńskim założeniem o tym, że *to, co jest*, podporządkowane jest *temu, co ma ważność (obowiązuje)*, a więc, że *istnienie bytu* ufundowane jest w *obowiązujących wartościach*. Zdaniem Hartmanna natomiast zarówno marburska teza o prymacie sfery logicznej, jak i badeńska teza o prymacie sfery wartości, są nieuprawomocnionymi metafizycznymi założeniami, których przyjęcie w punkcie wyjścia nie pozwala właściwie uchwycić ani problemu bytu, ani nawet problemu poznania. Stąd ontologia Heideggera, przyjmując w punkcie wyjścia zbyt wąską perspektywę teoretyczną, jawi się Hartmannowi jako jeszcze jedna ontologia uprawiana z pozycji systemu (jest metafizyką systemową).

Heidegger zarzuca Hartmannowi, że jego ontologia jest metafizyczna. Hartmann zarzuca Heideggerowi, że jego ontologia pozostaje metafizyką systemową. Każdy z nich widzi u drugiego właśnie to, z czym chce w filozofii walczyć. Czy więc wobec tej, wynikającej z przyjęcia zupełnie innych punktów wyjścia, niemożliwości nawiązania dialogu nic nie można począć? Zastanówmy się, *jak to jest* z tymi wyjściowymi założeniami u każdego z nich.

Zarówno w ontologii Hartmanna, jak i w ontologii Heideggera odnajdujemy pewne wyjściowe założenia, które warunkują dalszy rozwój ich badań. Ze względu na skończoność ludzkiego rozumienia myślenie bezzakończonościowe okazuje się być czymś nierealnym. Aby w ogóle móc zacząć jakiegokolwiek badania, rozważania trzeba znaleźć jakiś wyjściowy punkt stały. Myślenie jest zawsze myśleniem z jakiejś perspektywy. Wydaje się, że nauka ta zawarta jest już w Kantowskim rozróżnieniu na zjawisko i rzecz samą w sobie. Dlatego nie jest niczym dziwnym, że zarówno Hartmann, jak i Heidegger przyjmują w punkcie wyjścia jakieś założenia. Ale skoro tak, to dlaczego każdy z nich krytykuje drugiego właśnie

<sup>39</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 83–85 (ZMP, s. 90–93).

za przyjmowanie założeń. Czy krytyka ta jest uprawomocniona? Okazuje się, że istota tej krytyki nie polega na tym, że w ogóle przyjmuje się założenia, lecz na tym, *jakie* założenia się przyjmuje oraz, co wydaje się w tym miejscu najbardziej istotne: *w jaki sposób* się je przyjmuje. Pytanie o *sposób* przyjmowania założeń jest przede wszystkim pytaniem o świadomość przyjmowanych założeń. Pytanie brzmi: czy przyjmując założenia jesteśmy świadomi tego, że (1) przyjmujemy założenia, (2) jakie przyjmujemy założenia, (3) jak przedstawia się perspektywa badań otwierająca się przed nami w konsekwencji przyjętych założeń (m.in. jaki jest jej stosunek do innych istniejących w filozofii perspektyw). Wszystkie te pytania wydają się być niczym innym jak rozwinięciem pytania o świadomość metodologiczną badacza. Trzeba jednak zwrócić w tym miejscu uwagę na jeszcze jedną ważną kwestię, która wiąże się ze świadomością metodologiczną, lecz się do niej nie sprowadza. Oprócz przedstawionych powyżej pytań warto postawić jeszcze jedno: czy badacz (filozof), przyjmując założenia, robi to w sposób jawny. Nie chodzi więc tylko o to, czy sam jest świadomy wszystkich tych wymienionych (1–3) spraw, ale czy mówi o nich wprost.

Wydaje się, że Hartmann dbał o wszystkie powyższe sprawy dużo bardziej niż Heidegger, a w konsekwencji o wiele łatwiej „zrozumieć”, co w ogóle próbował nam powiedzieć. Jasno przyznawał się on do przyjmowanych założeń. Heideggerowi mogła nie podobać się ich „treść”, ale z pewnością nie mógłby zarzucić Hartmannowi niekonsekwencji czy nieświadomości własnych założeń. Heidegger natomiast, na co nie raz zwracano już uwagę, w ogóle nie dbał o jasność i przejrzystość własnych wywodów. Zarzuca się mu wręcz, że „programowo pisał w sposób zawily”<sup>40</sup>. W swej wczesnej filozofii stara się wprawdzie tłumaczyć, jaki jest punkt wyjścia jego badań, jakich metod używa itd. Analizując jednak problem jego interpretacji Kanta zauważyliśmy, że jego deklaracje nie są w pełni realizowane. Heidegger stawia swoją filozofię w opozycji do neokantyzmu, twierdząc, że neokantowska interpretacja Kanta jest całkowicie błędna. Mimo to zarówno jego

<sup>40</sup> Zob. J.P. Hudzik: *Niepewność i filozofia...*, s. 79.

interpretacja filozofii królewieckiego myśliciela, jak i własny projekt ontologii fundamentalnej, wcale nie zrywają z perspektywą transcendentálną, lecz raczej same ją pogłębiają. Heidegger chce przeciwstawić swoją ontologię neokantowskiej teorii poznania. Tymczasem jeśli zastanowić się nad istotą neokantowskiej teorii poznania oraz Heideggerowskiej ontologii, to okazują się one sobie dość bliskie. Neokantowska teoria poznania nie jest tradycyjną nauką o poznaniu, lecz raczej rodzajem metafizyki wiedzy. Heideggerowska ontologia nie jest tradycyjną teorią bytu, lecz metafizyką ludzkiej podmiotowości oraz charakterystycznego dla niej rozumienia bycia. Punktem wyjścia obu tych perspektyw nie jest byt, lecz nasze poznanie (rozumienie) tego bytu. Także cel tych analiz wydaje się być zbieżny: ocena współczesnej nauki oraz kultury. Neokantyści marburscy dokonują oceny kulturowych tworców człowieka z punktu widzenia norm logicznych<sup>41</sup>, neokantyści badeńscy – z punktu widzenia obowiązujących wartości, Heidegger – z punktu widzenia pierwotnego doświadczenia bycia. Heideggerowskie poszukiwania ugruntowania metafizyki poprzez odsłonięcie wyższego (ontologicznego) poziomu badań okazują się być konsekwencją neokantowskiej metody transcendentalnej, której istotę sprowadzić można do pytania „Jak jest X możliwe?”<sup>42</sup> Czy Heidegger nie był tego wszystkiego świadomy czy jedynie nie chciał się do tego przyznać?<sup>43</sup> Jeśli pozostać na poziomie metodologicznej oceny jego myśli (a właśnie o to nam chodzi) odpowiedź na to pytanie nie jest jednak aż tak istotna. Efekt bowiem jest ten sam: brak jasnego przedstawienia własnej per-

---

<sup>41</sup> W literaturze zwraca się uwagę, że to dopiero badeńczycy wskazywali na ten aksjologiczny wymiar badań transcendentalnych. Mimo to wydaje się, że jest on obecny także w myśleniu marburczyków. Aby to uwypuklić wystarczy przypomnieć sobie charakterystyczną dla Natorpa niechęć do wszelkiej „nienaukowej” filozofii.

<sup>42</sup> Zob. M. Szulakiewicz: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentalizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995, s. 125.

<sup>43</sup> Wydaje się raczej dziwne, żeby tak kompetentny myśliciel nie uświadamiał sobie źródeł własnej myśli. Może więc motywów jego chęci „odcięcia się” od neokantyzmu należy poszukiwać w przesłankach pozafilozoficznych.

spektywy badawczej. Pojawiający się natomiast w najpóźniejszej filozofii Heideggera postulat całkowitego odcięcia się od całej zachodniej tradycji myślenia oraz towarzyszące mu nawoływanie do rozpoczęcia myślenia „niepojęciowego”, „nieperspektywicznego”, polegającego na całkowicie biernym wyczekiwaniu, aż przemówi przez nas bycie, wydaje się w konsekwencji prowadzić do całkowitego zakrycia (wyparcia ze świadomości) własnych założeń.

W przypadku Hartmanna sprawa wygląda zupełnie inaczej. Przewodnie metodologiczne hasło Hartmanna brzmi: „minimum założeń (minimum metafizyki), maksimum danych”. Tym samym przyznaje się on do tego, że w swoich badaniach przyjmuje pewne założenia. Jednym z nich jest założenie o istnieniu pewnego ogólnego stosunku bytowego, nie tylko między podmiotem a przedmiotem, ale w ogóle pomiędzy różnymi bytami. Stara się on uczynić to założenie jak najmniej obciążonym stanowiskowo. Co jednak najważniejsze jasno przedstawia on przyjmowane przez siebie założenia, tłumaczy je, a także wskazuje przesłanki, jakie skłoniły go do ich przyjęcia. Hartmann jasno wskazuje także na konieczność rozróżnienia założeń metafizycznych od danych fenomenów. Jeśli przyjmujemy coś w konsekwencji dokładnej analizy danych fenomenów, to nie jest to już założenie. Nonsensem jest twierdzić, że nic nie jest nam dane<sup>44</sup>. Sfera tego, co dane, jawi się Hartmannowi jako bardzo szeroka. Heidegger pisze wprawdzie, że „myśleć krytycznie znaczy: stale rozróżniać (*krinein*) między tym, co dla swego uprawomocnienia potrzebuje dowodu, a tym, co dla swego wykazania wymaga prostego wypartywania i przyjmowania”<sup>45</sup>. W tym miejscu poglądy Hartmanna i Heideggera wydają się więc zbieżne. Z tego metodologicznego

<sup>44</sup> „[...] nie jest tak, że »wszystko jest dane«, ani też tak, że »nic nie jest dane«, lecz [dana jest – A.P.] jedynie część wszystkiego. Obie skrajne tezy zacierają sens pojęcia bycia danym”. W oryginale fragment ten brzmi: „[...] so ist weder »alles gegeben«, noch »nichts gegeben«, sondern gerade nur ein Teil von allem. Beide extremen Thesen verwischen den Sinn des Gegebenheitsbegriffs”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 42 (ZMP, s. 46).

<sup>45</sup> M. Heidegger: *Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat: „Problem nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”*. Tłum. J. Tischner. „Principia” 1998, t. XX, s. 50.

hasła „bycia krytycznym” wyciągają oni jednak inne wnioski. O ile Heidegger u innych widzi jedynie założenia, natomiast u siebie same tylko dane fenomeny, o tyle Hartmann przyznaje, że w każdym myśleniu należy wyraźnie oddzielić to, co przyjmujemy jako założenie, od tego, co przyjmujemy jako dany fenomen. Nie istnieją myśliciele, którzy nie przyjmowali żadnych założeń metafizycznych. Podobnie nie istnieją też tacy myśliciele, którym w ogóle nic z danych fenomenów nie udało się uchwycić. Właśnie dlatego Hartmann, w przeciwieństwie do Heideggera, głosi, że należy w swej własnej filozofii „uczyć się od wszystkiego”. Nie można w punkcie wyjścia odrzucać w całości ani nauk szczegółowych ani metafizycznych systemów. Ostatecznie one same także są pewnego rodzaju danymi fenomenami.

Obaj – Hartmann i Heidegger – odwołując się do Kanta, wskazują na to, że „krytyczność” związana jest ze świadomością skończoności ludzkiego poznania. Hartmann jednak stosuje tę naukę nie tylko do oceny myśli innych, lecz przede wszystkim do swego własnego myślenia, przekształcając ją w postulat metodologiczny. Heidegger natomiast stosuje ją głównie do oceny myśli innych. Gdy analizuje się jego własną filozofię, odnosi się wrażenie jakoby zupełnie zapomniał on, że wszystkie te uwagi dotyczące skończoności człowieka, jego ograniczeń i wynikających z nich skłonności, odnoszą się także do niego samego.

Konsekwencją metodologicznych różnic Hartmannowskiego i Heideggerowskiego projektu ontologii jest więc zupełnie inny stosunek do dawnych ontologicznych pojęć. Hartmann stara się każde z występujących w dawnej ontologii pojęć dokładnie przeanalizować, by odróżnić w nich to, co jest stanowiskowe (co wynika jedynie z przyjęcia konkretnego wyjściowego stanowiska) od tego, co jest wynikiem prawdziwych rozpoznań. Nie można odrzucać filozoficznych terminów tylko dlatego, że są historycznie obciążone. „Jeżeli chcielibyśmy się pozbyć wszystkiego, co »obciążone«, to co by pozostało z odziedziczonego bogactwa problemów? Filozof nie może tak sobie ułatwiać sprawy”<sup>46</sup>. Zupełnie inne zdanie ma

---

<sup>46</sup> „Aber wollten wir alles »Belastete« preisgeben, wo bleibe die überkommene Problemfülle? So bequem darf es sich der Philosoph nicht machen”. N. Hartmann: *Grundzüge*, s. 109 (ZMP, s. 119).

na ten temat Heidegger. Wypracowanie całkiem nowego języka jest jednym z najważniejszych zadań, jakie stawia on przed swoim projektem. Dawne metafizyczne terminy trzeba zastąpić nowymi nie-metafizycznymi: *byt* – *byciem*, *istnienie* – *wydarzaniem się*, *historię* – *dziejami (dzianiem się)*, *istotę* – *istoczeniem* itd.

#### 4.5. Filozofia a nauka

Kolejnym problemem interesującym obu postneokantowskich myślicieli jest zagadnienie nauki. Spróbujemy pokrótce zastanowić się, co takiego oznacza dla nich „naukowość”, jak oceniają oni wartość naukowego poznania świata oraz jaki – ich zdaniem – jest, a jaki powinien być związek między nauką a filozofią.

Jak już niejednokrotnie wspominałam, Hartmannowski i Heideggerowski stosunek do nauki znacznie się od siebie różnią. Heidegger zajmuje się przede wszystkim krytyką naukowego sposobu ujmowania bycia jako uprzedmiotawiającego. Hartmann natomiast, zwracając uwagę na ograniczenia naukowego obrazu świata, wskazuje równocześnie także na to, iż każda z nauk, o tyle, o ile nie wykracza poza właściwą sobie dziedzinę przedmiotową, pozostaje jak najbardziej wartościowym poznaniem jednego z aspektów rzeczywistości. Z czego wynika ta wyraźnie rzucająca się w oczy różnica między Heideggerowskim a Hartmannowskim stosunkiem do nauki? Wydaje się, że jest ona konsekwencją przyjęcia odmiennego pojmowania istoty samej naukowości. Przyjrzyjmy się więc, co oznacza „nauka” dla każdego z nich.

Znaczenie pojęcia „nauki” ujawnia się już w ich rozważaniach na temat metafizyki. Pamiętamy, że Hartmann metafizycznymi nazywał wszystkie te problemy, których zasięg wykracza poza dziedziny poszczególnych nauk szczegółowych. To, co metafizyczne jest zarówno meta-fizyczne, jak i meta-psychiczne i meta-logiczne. Heidegger natomiast wiązał metafizykę przede wszystkim z tym, co meta-fizyczne. Metafizyczne nie oznacza jednak u niego, jak u Hartmanna, tego, co wykraczając poza fizykę, wskazuje

na niewystarczalność perspektywy fizyki dla ujęcia wszystkich danych nam fenomenów. Wręcz przeciwnie – metafizyka sama oznacza dla niego nic innego jak pewną teorię bycia (jako bytu) mającą uprawomocnić (uzasadnić) pojmowanie bycia jako  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . O ile więc u Hartmanna metafizyka była czymś, co wyrasta poza dziedzinę wszelkich nauk szczegółowych, o tyle u Heideggera metafizyka sama stanowi podstawę naukowego pojmowania świata. Już to krótkie przedstawienie stosunku między nauką a metafizyką w ujęciu każdego z interesujących nas myślicieli ujawnia nieidentyczność przyjmowanego przez nich pojęcia nauki i naukowości. Pierwszą i chyba najważniejszą różnicą jest fakt, że o ile Hartmann mówi zazwyczaj o naukach (w liczbie mnogiej), o tyle Heidegger najczęściej mówi po prostu o nauce, mając na myśli matematyczne przyrodoznawstwo. Nie znaczy to, że Heidegger nie jest świadomy istnienia także innych nauk, sam bowiem o nich wspomina. Szczególnie ważne wydaje się dla niego zagadnienie nauk humanistycznych, które w przedstawionej przez niego analizie dziejowości jestestwa odnaleźć ma nowe podstawy. Mimo to w przeważającej ilości przypadków, w których posługuje się on określeniem „nauka”, ma na myśli po prostu nauki przyrodnicze, przy czym nie wchodzi się już nawet dalej w sam podział istniejący pośród nauk przyrodniczych, lecz traktuje je jako pewną spójną całość – po prostu przyrodoznawstwo. Hartmann natomiast bardzo rzadko mówi o czymś takim jak nauka w ogóle, zazwyczaj mówi po prostu o naukach szczegółowych, podkreślając przy tym nie tyle jakąś wspólną im „naukowość”, co właśnie odpowiadającą każdej z nich „szczegółowość”. Heidegger szuka więc jak zwykle przede wszystkim jedności, Hartmann natomiast w tym miejscu wskazuje na nierozzerwalność (przynajmniej dla naszego skończonego poznania) pojęć jedność–wieleść. Różnica ta wydaje się jednak konsekwencją pewnych ogólniejszych założeń tych dwóch projektów. Przyjrzyjmy się tej sprawie bliżej.

Hartmann, zastanawiając się nad punktem wyjścia metafizyki poznania, w nawiązaniu do Kanta oraz neokantyzmu stwierdza, iż fakt poznania najwyraźniej jest nam dany nigdzie indziej jak właśnie w nauce. Kant analizując podstawy poznania naukowego odwoływał się do dwóch tylko nauk: matematyki oraz matema-

tycznego przyrodoznawstwa. Kantowski projekt był pierwszą na taką skalę przeprowadzoną próbą badania warunków możliwości nauki, stąd należy traktować go, zdaniem Hartmanna, jako wzorzec postępowania, a nie jako jakiś zamknięty system twierdzeń o naukowości w ogóle. Poza tym nie należy zapominać, że za czasów Kanta to właśnie matematyczne przyrodoznawstwo oparte na Newtonowskiej filozofii przyrody święciło prawdziwe triumfy. Kant oparł swoje badania właśnie na fakcie istnienia tej specyficznej formy naukowości. Nie znaczy to jednak, że dzisiaj (za czasów Hartmanna) stan nauki pozostał bez zmian, i nadal możemy ograniczać nasze badania do tego konkretnego modelu nauki. Dzisiaj, jeśli chodzi o pojęcie „naukowości”, pole tego, co dane, jest znacznie szersze niż za czasów Kanta. Już badeńczycy rozszerzyli pole swych badań poza obszar nauk przyrodniczych, obejmując nimi także nauki humanistyczne. Hartmann w swych własnych badaniach ontologicznych chce brać pod uwagę wszystkie istniejące nauki szczegółowe wraz z odpowiadającymi im modelami „naukowości”. „Jeśli więc mamy [w metafizyce poznania – A.P.] kierować się naukami, to musimy brać pod uwagę w tej samej mierze wszystkie nauki”<sup>47</sup>. Poza tym, dodaje Hartmann, a w czym ujawnia się jego „odejście od” neokantyzmu, należy także pamiętać, że fakt nauki nie wyczerpuje wcale pola tego, co dane w kontekście problemu poznania. Ograniczanie problemu poznania do problemu poznania naukowego (nawet najszerszej pojętego, uwzględniającego wszystkie istniejące nauki szczegółowe) prowadzi do scjentyzmu. Temu scjentyzmowi „należy przeciwstawić zdrowy antyscjentyzm, ale także on nie może panować sam”<sup>48</sup>. Obie ze skrajności: scjentyzm oraz antyscjentyzm, muszą stale wzajemnie się ograniczać, wyznaczać sobie nawzajem szranki. Oznacza to nic innego jak to, że oba poglądy: scjentyzyczny – głoszący, że poznanie naukowe jest jedynym uprawnio-

---

<sup>47</sup> „Soll also überhaupt Orientierung an der Wissenschaft stattfinden, so muß sie gleichmäßig an allen Wissenschaften stattfinden”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 40 (ZMP, s. 44).

<sup>48</sup> „Ihm muß ein gesunder Antiszientismus entgegenreten, aber auch er darf nicht allein herrschen”. Tamże, s. 41 (ZMP, s. 44).



nym poznaniem, oraz antyścjentystyczny – głoszący, że poznanie naukowe jest bezwartościowe, gdyż nie jest w stanie uchwycić prawdziwej istoty problemów, są w swej skrajności tak samo błędne. Wniosek, jaki Hartmann wyciąga stąd dla swojego projektu ontologii brzmi: należy brać pod uwagę wszystkie istniejące nauki szczegółowe, uwzględniać ich wyniki, analizować odpowiadające im modele „naukowości” w kontekście pytania o zakres prawomocności przedstawianych przez nie wyników, lecz z pewnością nie należy na tym się zatrzymywać i do tego ograniczać.

Filozofia i poszczególne nauki muszą pozostawać w stałej relacji, lecz relacja ta nie ma być w żadnym wypadku jednostronna. Filozofia musi stale śledzić rozwój nauk, lecz prowadzony w jej obrębie namysł nad metodą, przedmiotem oraz wynikami poszczególnych nauk sam przyczynia się do ich rozwoju. Żeby jednak móc przyczynić się do rozwoju nauk trzeba brać je pod uwagę, co znaczy między innymi: brać pod uwagę swoistość każdej z nich, a nie próbować z góry przypisać im jakiś, często powstały na podstawie analizy jednej tylko nauki, schemat naukowości.

Hartmannowskie rozważania dotyczące relacji między naukami szczegółowymi a filozofią pozostają nierozzerwalnie związane z przekonaniem o nieprzekraczalnej aspektowości ludzkiego poznania. Ludzkie poznanie jest ze swej istoty aspektowe. Każda z nauk szczegółowych zajmuje się jakimś poszczególnym aspektem danej nam rzeczywistości. Wraz z rozwojem poznania odkrywamy coraz więcej aspektów. Gdy wiemy mało na jakiś temat wydaje nam się, że w danym problemie kryje się kilka tylko szczegółowych pytań, na które należy znaleźć odpowiedź. Gdy zaczynamy dany problem badać dokładniej, odkrywamy, że każde z tych kilku pytań samo zawiera w sobie kilka następnych pytań szczegółowych. Im więcej wiemy, tym więcej stawiamy pytań. Z pierwotnej refleksji filozoficznej zaczynają pomału wyłaniać się poszczególne kwestie, a wraz z nimi poszczególne nauki (nauki szczegółowe). Wraz z rozwojem naszego poznania odkrywamy coraz bardziej wielostopniowość, wieloaspektowość samej rzeczywistości. Aspektowość poznania wynika więc z jednej strony ze skończoności rozumu ludzkiego, z drugiej zaś strony z tego, że sama rzeczywistość jest złożona, a więc materia poszczegół-

nych interesujących nas problemów jest wielowymiarowa (wielowarstwowa). Hartmann zwraca uwagę na fakt istnienia różnych stopni wyjaśniania odpowiadających głównym wyróżnianym przez niego warstwom bytu. W bycie realnym można wyróżnić co najmniej cztery warstwy: nieorganiczną, organiczną, psychiczną oraz duchową. Każda z nich posiada własną swoistość, stąd żadnej z nich nie da się sprowadzić do drugiej. Warstwa nieorganiczna stanowi przede wszystkim obszar badań fizyki, warstwa organiczna – biologii, warstwa psychiczna – psychologii, warstwa duchowa – nauk o duchu (nauk humanistycznych). Poza tym trzeba jeszcze wskazać na istnienie bytu idealnego, do którego w swych badaniach odnoszą się takie nauki, jak matematyka czy logika. Każda z nauk szczegółowych posiada odpowiadający jej obszar badań oraz dostosowany do niego poziom wyjaśniania. Wszelkie próby prostego przeniesienia pewnego swoistego modelu wyjaśniania (modelu naukowości) z jednej warstwy na drugą prowadzi do powstawania -izmów (materializm, fizykalizm, biologizm, psychologizm, idealizm itd.). Nie można wyjaśniać fenomenów duchowych poprzez sprowadzenie ich do sfery psychiki, podobnie jak nie można upatrywać kategorii odpowiednich dla warstwy bytu duchowego (np. celowość) do wyjaśniania warstwy bytu nieorganicznego. Sprowadzanie ducha danej kultury do jakiś specyficznych cech psychicznych poszczególnych jednostek oraz często towarzyszące temu tłumaczenie tych cech psychicznych samymi tylko uwarunkowaniami genetycznymi (biologicznymi), jest takim samym błędem jak stwierdzenie, że ruchy ciał wynikają z właściwego im dążenia do ich naturalnego miejsca, czy żeby jeszcze bardziej unaocnić problem: że elektrony podążają w stronę protonów, gdyż czują do nich sympatię. Każda z warstw bytowych posiada charakterystyczne dla siebie kategorie bytowe, które są niesprowadzalne do kategorii innych warstw. Oczywiście jest także, że wszystkie te poszczególne warstwy bytowe także coś łączy. Istnieją kategorie, które powracają w kilku (lub nawet we wszystkich) warstwach bytowych. Można więc próbować łączyć ze sobą różne rodzaje wyjaśnień. Chodzi tylko o to, by żadnego z nich nie stawiać ponad innymi. By nie przenosić sztucznie wytworzonego na obszarze jednej z nauk

szczegółowych modelu „naukowości” na inne nauki. Wydaje się bowiem, że aby znaleźć to, co im naprawdę „wspólne”, nie można ignorować także „różnic”. Jedności należy szukać pośród wielości, a nie ponad nią.

Ten pluralizm różnych poziomów wyjaśnień, o którym mówi Hartmann, nie wyczerpuje się na istniejących naukach szczegółowych. Przecież żadna z nich nie istnienie od zawsze. Można sobie więc równie dobrze pomyśleć, że w przyszłości będą się pojawiały kolejne nauki szczegółowe. Poza tym nie można także rezygnować z rozważań swoiście filozoficznych. Okazuje się bowiem, że te problemy, które najbardziej interesują człowieka, są problemami wieloaspektowymi. Praca nad nimi jawi się jako niekończący się proces odkrywania coraz to nowszych zagadnień. Zdaniem Hartmanna największe problemy nie tylko przekraczają dziedziny poszczególnych nauk szczegółowych, tak, iż muszą być rozważane przez kilka z nich (każda zajmuje się jakimś konkretnym aspektem), lecz w dodatku przekraczają sferę tego, co poznawalne (gnoseologicznie racjonalne). Zadaniem nowej ontologii jest analiza tego typu problemów. Chodzi o to, by uwyraźnić poszczególne ich aspekty, pokazać różne „komplementarne” wyjaśnienia wraz z wyraźnym wskazaniem granic każdego z nich. Nie można jednak ograniczać się tylko do tej współpracy z istniejącymi naukami. Trzeba bowiem uwzględnić także te fenomeny, który do tej pory nie udało się w żaden sposób zrationalizować. Może dzięki temu uda się odkryć jakiś nowy nieznanym dotąd sposób wyjaśniania, a jeśli nawet nie, to nie znaczy jeszcze, że badanie okaże się bezwartościowe. Ustalimy bowiem przynajmniej dzięki niemu, gdzie znajduje się granica dotychczasowego uprzedmiotowienia oraz gdzie należy spodziewać się także drugiej granicy poznania – granicy między tym, co poznawalne a tym, co niepoznawalne (tym, co w ogóle niemożliwe do uprzedmiotowienia).

Zupełnie inne podejście do nauki reprezentuje Heidegger. Także u niego pozostaje ono nieuniknioną konsekwencją wyjściowych założeń jego projektu ontologii. Już dzieło *Bycie i czas* zapowiada ten stosunek do nauki i naukowości, który będzie ujawniał się na poszczególnych etapach jego badań. Czytamy tam: „Ogół bytu może odpowiednio do swych różnych obszarów

stać się polem odsłaniania i wyodrębniania określonych dziedzin przedmiotowych. Te ze swej strony, np. dzieje, przyroda, przestrzeń, życie, jestestwo [ludzkie], język itd. dają się w odnośnych badaniach naukowych tematyzować w postaci przedmiotów. Badanie naukowe dokonuje wydzielenia i wstępnego ustalenia dziedzin przedmiotowych w sposób naiwny i prowizoryczny. Opracowanie podstawowych struktur danej dziedziny dokonuje się już w pewien sposób w przednaukowym doświadczeniu i wykładni tego obszaru bytu, w którym się sama ta dziedzina przedmiotowa mieści<sup>49</sup>. Czego dowiadujemy się z tego fragmentu? Heidegger wskazuje na istnienie wielości nauk szczegółowych, z których każda w jakiś odpowiadający sobie sposób tematyzuje bycie. Jednak już tutaj podkreśla on wyraźnie, że sposób tej tematyzacji jest naiwny, prowizoryczny oraz, co najistotniejsze, jest on „wykładnią” [*Auslegen*]. Heidegger będzie akcentował fakt, iż odpowiadające naukom szczegółowym rozumienie bycia jest rozumieniem przedontologicznym. Poprzedza ono, jego zdaniem, właściwą ontologię, i jako takie jest rozumieniem naiwnym i prowizorycznym, będącym niczym innym jak konsekwencją właściwego naturze ludzkiej myślenia metafizycznego. Idźmy jednak dalej. Heidegger słusznie wskazuje, że właściwy naukom „ruch” dokonuje się nie tyle poprzez kumulowanie danych, co „przez rodzące się zwykle w reakcji na taki przyrost wiedzy zapytywania o podstawowe struktury danej dziedziny”<sup>50</sup>. Wskazuje także na fakt, iż obecnie (pisze to około roku 1927) pośród różnych dyscyplin obserwujemy tego typu kryzys podstaw. Matematyka, fizyka, biologia, literatura, teologia – wszystkie one pytają dziś o swoje podstawy. Te pytania o podstawy same natomiast są niczym innym jak pytaniem o podstawowe ukonstytuowanie bycia bytu, właściwego danej dziedzinie badań. Tego rodzaju badanie „może – i musi – poprzedzać nauki pozytywne”<sup>51</sup>. Do tego miejsca rozumowanie Hartmanna i Heideggera idą jeszcze w parze. Zobaczymy jednak, co dzieje się dalej. Otóż Heidegger stwierdza,

---

<sup>49</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 12–13.

<sup>50</sup> Tamże, s. 13.

<sup>51</sup> Tamże, s. 14.

iż tego rodzaju badania zostają przeprowadzone w obrębie samych tych nauk oraz co za tym idzie – są niewystarczające. Badanie bycia bytu poszczególnych nauk pozytywnych nie stanowi, jak było to u Hartmanna, zadania ściśle filozoficznego, mimo że jest to badanie z wyższego poziomu, samo pozostaje nadal badaniem naukowym. Badania metanaukowe nie stanowią dla Heideggera właściwych badań filozoficznych. Heidegger zdaje się rozumować w następujący sposób: skoro badania podstaw danej nauki przeprowadzają naukowcy, to nie są to badania właściwe filozofii. A przecież wydaje się, że naukowiec, który od problemów właściwych swej dziedzinie badań przechodzi do problemu teoretycznych podstaw tej dziedziny, przekracza poziom badań naukowych ku badaniom natury filozoficznej. Wszyscy najwięksi teoretycy nauk szczegółowych, wszystko jedno, czy chodzi tutaj o fizyków, matematyków, socjologów czy psychologów, byli nie tylko naukowcami, lecz także – w jak najbardziej właściwym sensie tego słowa – filozofami. Nie ma w tym żadnej sprzeczności, tak samo jak nie ma sprzeczności w tym, że ktoś może być jednocześnie ojcem i mężem, lub górnikiem i szachistą. Powróćmy jednak do Heideggera. Badania bycia bytu (badania ontyczne) przynależnego jakiegś konkretnej nauce pozytywnej nie stanowią jego zdaniem właściwego obszaru filozofii. Co więcej okazują się być one ślepe, tak długo, jak długo nie zostają poprzedzone właściwymi badaniami filozoficznymi – badaniami bycia. Każda z nauk dysponuje swoją, odpowiadającą jej przedmiotowi ontologią. Jednak „wszelka ontologia, niezależnie od tego jak bogatym i spójnym systemem kategorii dysponuje, pozostaje z gruntu ślepa i będzie wypaczeniem swojego najbardziej swoistego zamyśłu, jeśli nie rozjaśni najpierw w sposób dostateczny sensu bycia, pojmując to rozjaśnienie jako swe fundamentalne zadanie”<sup>52</sup>. Nowa ontologia, którą projektuje Heidegger mająca za zadanie rozjaśnienie sensu samego bycia, zostaje usytuowana ponad tymi poszczególnymi ontologiami nauk szczegółowych, stanowi ontologię fundamentalną. Właśnie ten najwyższy poziom badań jest zdaniem Heideggera właściwym obszarem badań filozoficznych.

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 15.

To poszukiwanie swoistego dla filozofii poziomu badań oraz umiejscawianie go nie tylko ponad zakresem przedmiotowym poszczególnych nauk, lecz także ponad poziomem badań meta-naukowych, jest z jednej strony „zerwaniem” z neokantowskimi badaniami wychodzącymi od faktu nauki, z drugiej zaś strony paradoksalnie zbliża Heideggera do neokantystów oraz właściwego im szukania przedmiotu specyficznego filozoficznego. Przypominają się słowa Kuno Fischera, który metaforycznie pisał, że nauki szczegółowe – same będące dziećmi filozofii, podzieliły między siebie właściwy jej (dawnej) obszar badań, zostawiając starą biedną matkę z niczym<sup>53</sup>. Pamiętamy, że neokantyzm poradził sobie z tym problemem w ten sposób, że uznał, iż istnieje specyficzny obszar badań filozoficznych – teoria poznania. Na to Heidegger, programowo wrogi rozumieniu filozofii jako teorii poznania, przystać już nie może. Ten nowy, właściwy filozofii obszar badań musi pozostać ontologiczny. Schemat myślenia pozostaje jednak analogiczny. Filozofia, aby pozostać autonomiczna, musi mieć swój własny obszar badań. Skoro więc nauki pytając o swe podstawy wkraczają na obszar badań poszczególnych sposobów bycia bytu, to trzeba znaleźć dla filozofii jeszcze wyższy (głębszy) poziom badań. Takie rozumienie autonomii filozofii ujawnia się jeszcze silniej w późniejszych okresach myślenia Heideggera. Dochodzi on do wniosku, że nie tylko filozofia sama nie może się niczego od nauk nauczyć, lecz w dodatku wszelkie poznanie naukowe jest nieuprawomocnione i bezwartościowe, gdyż opiera się na przedontologicznym (ślepy) rozumieniu bycia jako pewnej stałej (obecnej) podstawy. Heidegger nie zwraca już uwagi na specyfikę poszczególnych nauk szczegółowych. Przeciwnie wszystkie one popełniają ten sam błąd. Nie mówi więc o nich „nauki szczegółowe”, lecz „nauki pozytywne”, gdyż wszystkie one ujmują bycie jako pewne *positum*<sup>54</sup> – jakąś przedłożoną pozytywną treść.

<sup>53</sup> Zob. K. Fischer: *Das Problem der menschlichen Erkenntniß als die erste Frage der Philosophie*, w: tenże: *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, 2. Aufl., Heidelberg 1906, s. 457. Por. rozdział drugi, s. 57.

<sup>54</sup> Zob. M. Heidegger: *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, s. 139.

Obecne w nich rozumienie bycia jest przedontologiczne, a w konsekwencji metafizyczne.

Jednocześnie projektując swoją nową ontologię jako analitykę *Dasein*, Heidegger szuka możliwości przekroczenia aspektowości poznania naukowego, znalezienia takiego poziomu rozważań, na którym będzie można uchwycić tę ukrytą pośród różnorodności nauk jedność. Po co prowadzić żmudne, a w dodatku, biorąc pod uwagę nieustanny rozwój nauk, nigdy niekończące się analizy poszczególnych sposobów rozumienia bycia, jeśli lepiej poszukać poziomu, na którym będzie już dane to, co im wspólne? Lecz to przejście od wielości ontologii odpowiadających poszczególnym naukom szczegółowym do ontologii fundamentalnej jest możliwe dzięki podstawowemu założeniu Heideggera. Zgodnie z nim rozumienie bycia bytu właściwe wszystkim naukom ma jedno i to samo źródło – pochodzi ono z przedontologicznego właściwego naturalnemu nastawieniu człowieka rozumienia bycia. Jego zdaniem u podstaw naukowego rozumienia bycia bytu leży właściwe każdemu człowiekowi przednaukowe rozumienie bycia. Właśnie to założenie wydaje się być najbardziej wątpliwe. Przyjrzyjmy się mu dokładnie. Na pierwszy rzut oka wydaje się ono całkiem rozsądne. Każdy człowiek w swym codziennym życiu coś przeżywa, coś mu się przydarza, podejmuje jakieś działania, odbiera jakieś informacje. Temu najbardziej podstawowemu i zarazem najbardziej oczywistemu światu codziennego życia (*Lebenswelt*) zawsze towarzyszy już jakieś „rozumienie” tego, co się dzieje, tego, co nas otacza. Właśnie to rozumienie najbardziej pierwotne dla każdego człowieka jest tym, co Heidegger nazywa przedontologicznym rozumieniem bycia. W kontekście problemu „świata przeżywanego” (*Lebenswelt*) zawarte w dziele *Bycie i czas* Heideggerowskie analizy naszego *bycia-w-świecie* pozostają nie do przecenienia. Jednak dla Heideggera nigdy nie były one celem samym w sobie. Przeprowadza on je po to, by właśnie w nich odnaleźć źródło (a tym samym jedność) wszelkich naukowych oraz filozoficznych sposobów rozumienia bycia. Właśnie w tym miejscu pojawiają się nasze wątpliwości. Jak to jest z tą nauką i filozofią? Czy faktycznie występujące w nich rozumienie bycia nie jest niczym innym jak tym zdroworoządkowym rozumieniem bycia? Heidegger zdaje

się tutaj myśleć tak: przed nauką jest już tylko doświadczenie dnia codziennego; skąd może więc pochodzić to naukowe pojmowanie bycia jeśli nie właśnie z niego. Ale czy faktycznie tak jest? Można by się jeszcze ewentualnie zgodzić, że u samych początków filozofii tak właśnie było. Pierwsze filozoficzne pojęcia wyłaniały się stopniowo z doświadczenia życia codziennego. Choć trzeba zaznaczyć, że filozofia od początku nie była chyba tylko konsekwencją prostego doświadczenia dnia codziennego, lecz jej źródłem było raczej przytrafiające się tylko niektórym „zdziwienie” światem i wynikające z niego pytanie o to, czy faktycznie jest tak, jak się na co dzień wydaje. Wraz z rozwojem filozofii, prowadzącym później do wyodrębniania się z niej nauk szczegółowych (potem także wraz z ich rozwojem) właściwe im pojmowanie bycia coraz mniej czerpie z przednaukowego rozumienia bycia, a coraz więcej z osiągniętych przez nie same wyników badań. Nie chodzi o to, że badania dają wyczerpującą odpowiedź na pytanie o znaczenie bycia badanych bytów (to jest nieosiągalne), lecz o to, że nie pozostają one przecież bez znaczenia dla jego rozumienia. Wydaje się, że wraz z rozwojem filozofii oraz nauk rozumienie bycia cały czas się przekształca i nie są to tylko, jak sugeruje Heidegger, same nieistotne zmiany w obrębie jednego tylko przedontologicznego rozumienia. Wystarczy odwołać się do fizyki, by pokazać, że ontologia, jaką się ona posługuje, pozostaje w opozycji do ontologii świata przeżywanego. Fizycy nie budują już dzisiaj ontologii na podstawie zwykłego ludzkiego codziennego doświadczenia, ale właśnie (na co Heidegger później sam także zwraca uwagę) na podstawie doświadczeń uzyskiwanych poprzez wytworzone wcześniej, dzięki tej samej fizyce, technologie. Rozumienie bycia właściwe dzisiejszym naukom nie opiera się już z pewnością na intuicjach przednaukowych, lecz właśnie na intuicjach naukowych. Nauki nie można bowiem pojmować jako czegoś stałego, czegoś, co wyłoniło się z jakiegoś pierwotnego doświadczenia bycia i od tej pory już jest. Nauka sama jest wiecznym procesem opartym na zdarzających się ciągle intuicjach (doświadczeniach bycia). Nie jest tak, że czerpie ona z jednego umiejscowionego gdzieś na początku źródła, jej źródeł należy raczej szukać wszędzie, na każdym etapie jej rozwoju. Zawsze posługuje się ona ja-



kimś rozumieniem bycia, lecz uzyskiwane na podstawie takiego rozumienia bycia wyniki same w konsekwencji prowadzą do kolejnych intuicji, dzięki którym rozumienie bycia się zmienia. Heidegger natomiast twierdzi, iż nauka sama niczego nie odkrywa, nie poznaje, lecz tylko organizuje wiedzę przed nauką<sup>55</sup>. Tym samym odmawia on nauce możliwości intuicji. A przecież wszelka intuicja nadbudowana jest nad pewnym doświadczeniem empirycznym, skoro jednak doświadczenie to się zmienia, rozszerza, przekształca (im więcej nauk szczegółowych tym więcej różnych związanych z nimi doświadczeń), to także intuicje są wciąż nowe. Heidegger, posługując się kategorią „dziejów bycia”, sam musiał to rozumieć. Tym bardziej dziwne wydaje się, że pośród tej różnorodności nauk oraz przejawiającej się na przestrzeni wieków różnorodności teorii (paradygmatów) poszczególnych nauk dostrzega on wciąż tylko jedność, podobieństwo, ignorując różnice. Zupełnie, jakby twierdził, że gdzieś tam u początków ludzkich dziejów człowiek miał intuicję bycia, a potem już więcej żadna intuicja mu się nie przytrafiła, a cała nauka jest niczym innym jak stałym przekształcaniem, organizowaniem oraz związanym z nim zakrywaniem treści tej jedynej właściwej intuicji.

Ze względu na to wspólne wszystkim naukom pozytywnym przedontologiczne rozumienie bycia okazuje się, że podział na nauki przyrodnicze i humanistyczne „właściwie tylko kiepsko zasłania jednolitą istotę pozornie z gruntu odmiennych nauk”<sup>56</sup>. Na potwierdzenie tego Heidegger, przechodząc z poziomu filozoficznego na socjologiczny, diagnozuje stan współczesnych nauk: „Historyczne nauki humanistyczne stają się nauką *gazetową*. Nauki przyrodnicze stają się nauką *maszynową*”<sup>57</sup>. Także współczesny uniwersytet, będący w oczach Heideggera niczym innym jak przedsiębiorstwem organizującym posiadaną wiedzę w spójny system, świadczy o całkowitej bezwartościowości nauki dla zadania uchwycenia bycia. Dlatego filozofia (prawdziwe myślenie bycia) niczego od nauk nie może się nauczyć. Nie może ona

<sup>55</sup> Zob. M. Heidegger: *Przyczynki...*, s. 139.

<sup>56</sup> Tamże, s. 138.

<sup>57</sup> Tamże, s. 151.

jednak także sprawić, by ten tak prężnie dziś funkcjonujący mechanizm projektowania użytecznych rozwiązań przestał istnieć. Píše więc: „Filozofia nie jest ani przeciw nauce, ani za nią, lecz pozostawia ją jej własnej żądzy [...]”<sup>58</sup>.

Hartmann i Heidegger obserwują te same zjawiska, a jednak podejmowana z pozycji ich własnych projektów filozofii refleksja nad nimi prowadzi ich do całkiem odmiennych wniosków. Obaj dostrzegają, że filozofia nie może być po prostu nauką, gdyż nauki zawsze wychodzą już od jakichś konkretnych (pozytywnych) projektów bycia (modeli naukowości), a filozofia nie może w punkcie wyjścia nic na temat bycia (czy bytu) przesądzać, lecz ma właśnie badać same te różnorakie sposoby jego rozumienia. Obaj są zgodni także w tym, że nauki szczegółowe/pozytywne nie mogą zastąpić filozofii. Obaj dostrzegają niebezpieczeństwa związane ze światopoglądem scjentyistycznym. Obaj sprzeciwiają się powstającym na gruncie nauk *-izmom*. Jednak recepty, jakie każdy z nich daje są różne.

Hartmann mówi, że badań ontologicznych (filozoficznych) nie można ograniczać do badań nad strukturą oraz wynikami nauk szczegółowych, co nie znaczy, że tego typu badania są bezwartościowe. Wręcz przeciwnie, są one nie do przecenienia, zarówno dla dalszego rozwoju nauk szczegółowych, jak i dla samej refleksji filozoficznej. Autonomia filozofii nie oznacza odcięcia się od nauk szczegółowych. Przecież nauki wyrosły i rozwijają się także dzięki refleksji filozoficznej. Świat filozofii i świat nauk są tym samym światem. Jeśli nawet obserwujemy jakieś negatywne zjawiska na polu współczesnej nauki, to nie znaczy to, że mamy zostawić ją samej sobie. Wręcz przeciwnie – jeśli chcemy, żeby nasza filozoficzna refleksja miała sens, nie możemy stawiać jej wyników obok wyników naukowych, lecz pytać o to, jakie zachodzą między nimi relacje. Przecież filozofia dąży do ujęcia całości, a całość z konieczności musi ogarniać wszelkie części. Każda z nauk szczegółowych zajmuje się badaniem jakiegoś aspektu rzeczywistości. Filozofia ma dążyć do ujęcia całej tej różnorodności świata, a skoro tak, to nie może pomijać żadnego z jej aspektów.

---

<sup>58</sup> Tamże, s. 150.

Recepta Heideggera jest zupełnie inna. W jego filozofii nauki szczegółowe przestają być już tylko niewystarczającymi, aspektowymi ujęciami bycia, stając się ujęciami niewłaściwymi, błędnymi, a przez to bezwartościowymi. Filozofia nie ma więc w ogóle odwoływać się do badań naukowych. Nie może ona ani sama się od nich niczego nauczyć, ani nawet ich czegoś nauczyć. Mimo iż widzimy, że rozwój nauki niesie ze sobą ogromne niebezpieczeństwa, należy zostawić ją samej sobie. W filozofii Heideggera świat nauki i świat filozofii zostają oddzielone. Heidegger cały czas tęskni za jakimś właściwym filozofii wyższym światem. Projektowana przez niego ontologia (myślenie bycia) jest myśleniem z jakiegoś wyższego (głębszego poziomu). Filozofia ma dążyć do ujęcia całości, ale to właściwe jej myślenie całości ma wyprzedzać wszelkie ujęcia poszczególnych części. Trzeba przestać myśleć perspektywicznie i aspektowo. Wydaje się, że Heideggerowi nie udaje się zrealizować tych postulatów. Dlatego, jak zauważa Josef Stallmach, jego ontologia pozostaje jedynie *ontologią negatywną*, analogiczną do powstałej w średniowieczu *teologii negatywnej*<sup>59</sup>. Okazuje się, że podobnie jak o Bogu, tak i o Heideggerowskim „byciu” możemy powiedzieć jedynie, czym nie jest. Jednocześnie właśnie w tym miejscu filozofia Heideggera zdaje się zdradzać swoją największą słabość. Z jednej bowiem strony, odrzucając wszystkie naukowe i filozoficzne pozytywne określenia „bycia”, sytuuje on „bycie” poza wszelkim bytem fenomenalnym. Z drugiej zaś strony z niczym nie walczył przecież tak bardzo jak właśnie z poglądem, że istnieje „coś jeszcze” poza fenomenami. Określenie tego „czegoś więcej” jako nieposiadającego żadnej stałości czystego „wydarzania się” wcale nie rozwiązuje powyższego dylematu, a jedynie jeszcze bardziej go komplikuje.

Co najważniejsze jednak, okazuje się, że wszystkie te różnice pozostają nierozzerwalnie związane z dokonanymi przez Hartmanna i Heideggera interpretacjami filozofii Kanta. Obaj krążą wciąż wokół Kantowskiego pytania o filozofię jako naukę. Hartmann dochodzi do wniosku, że mimo iż ani filozofia nie może być jedynie nauką, ani nauka nie jest po prostu współczesnym

---

<sup>59</sup> Zob. J. Stallmach: *Ansichsein und Seinsverstehen...*, s. 48.

odpowiednikiem filozofii, to jednak nie można i nie należy izolować ich wobec siebie, a raczej starać się wciąż na nowo, poprzez stałe korygowanie znaczeń pojęć „filozofia” oraz „nauka”, szukać między nimi porozumienia. Heidegger, posługując się bardzo wąskim i raczej arbitralnym pojęciem „naukowości”, dochodzi do wniosku, że postulat stworzenia filozofii naukowej jest nonsensem. Hartmann przekształca Kantowski postulat krytyczności w projekt ontologii, która ma starać się „ogarnąć” wszelkie naukowe oraz filozoficzne wyniki badań bytu. Krytyczność ontologii w wydaniu Heideggera oznacza natomiast, że musi ona odrzucić wszystkie dotychczasowe wyniki naukowych i filozoficznych badań jako „wyrosłe” na fundamencie metafizycznego (niekrytycznego) rozumienia bycia.



CZŁOWIEK I ŚWIAT  
DWIE PRÓBY ONTOLOGICZNEGO UJĘCIA  
PROBLEMU POZNANIA

## 5.1. Poznanie

Charakteryzując dwie interesujące nas tutaj nowe ontologie, wspominałam, że pomysł ich stworzenia w obu przypadkach pojawia się w kontekście rozważań nad problemem poznania. Zarówno Hartmann, jak i Heidegger dochodzą do wniosku, że prowadzone przez neokantystów badania problemu poznania już w punkcie wyjścia przyjmują zbyt wąską (a tym samym arbitralną) perspektywę. Aby móc właściwie uchwycić problem poznania, należy bowiem przyjąć perspektywę ontologiczną. Jak jednak starałam się pokazać w poprzednim rozdziale, owa ontologiczna perspektywa przedstawia się zupełnie inaczej w przypadku Hartmanna, inaczej w przypadku Heideggera. Łatwo więc się domyślić, że także problem poznania ujmowany z każdej z nich będzie przedstawiał się odmiennie. A jednak pośród wszystkich tych różnic można odnaleźć także pewne podobieństwa. Wydają się one o tyle istotne, że skoro dwóch myślicieli, których sposób myślenia tak bardzo się różni, uchwytuje te same fenomeny, to może właśnie tutaj należy szukać prawdziwych rozpoznania dotyczących problemu poznania.

Hartmann i Heidegger rozpoczynają od krytyki neokantowskiej teorii poznania. Obaj uważają, że neokantowskie pojęcie podmiotu transcendentального (podmiotu w ogóle) jest pojęciem zbyt abstrakcyjnym, które w punkcie wyjścia wypacza cały problem poznania, prowadząc w konsekwencji także do błędnego i niewystarczającego pojęcia przedmiotu poznania. Hartmann zwraca uwagę, iż neokantowski przedmiot poznania okazuje się wyczerpywać w swym *byciu przedmiotem dla podmiotu*, co prowadzi do zapoznania najważniejszych pytań związanych z problemem poznania. Podobnie Heidegger wskazuje, że neokan-

towski (a także Kantowski) przedmiot poznania okazuje się *bytem*, którego *bycie* polega na *przedmiotowości*. Sam Heidegger jednak w pierwszym okresie swego filozofowania w tym miejscu nie widzi jeszcze błędu. Początkowo skupia się on bowiem przede wszystkim na krytyce neokantowskiego pojęcia podmiotu poznania. Dopiero późniejszy rozwój jego myślenia przyniesie także krytykę pojęcia przedmiotu poznania. Na początku Heidegger nie odrzuca wcale określenia bycia bytu jako przedmiotowości. Tym, na co zwraca uwagę, jest raczej fakt, że neokantyści określając podmiot poznania jako jakiś abstrakcyjny podmiot w ogóle, ignorują metafizykę podmiotu, a tym samym nie wnikają w istotę bycia bytu przedmiotowego – w jego przedmiotowość. Hartmann i Heidegger widzą to samo, lecz co innego wydaje im się tutaj problemem. Hartmann źródła błędu neokantowskiej teorii poznania upatruje od początku przede wszystkim w zbyt wąskim pojęciu przedmiotu poznania, które oczywiście pozostaje nierozzerwalnie związane z przyjmowanym pojęciem podmiotu. Heidegger natomiast rozpoczyna swoje badania od krytyki neokantowskiego pojęcia podmiotu. Tym, kto poznaje, nie jest żaden podmiot w ogóle, lecz *Dasein* – konkretny, bytujący zawsze gdzieś i kiedyś człowiek. Dopiero analiza sposobu bycia człowieka pozwala nam wniknąć w sposób bycia poznawanego przez niego bytu. Rozpoznanie sposobu bycia bytu, z którym człowiek ma na co dzień do czynienia, jako obecności, stałości, przedmiotowości naprowadzają Heideggera na pytanie o samo bycie. To człowiek ujmuje bycie już zawsze jako jakiś poręczny byt, ale przecież ono samo wcale takie być nie musi, a – zdaniem Heideggera – wcale takie nie jest. Późniejsze Heideggerowskie analizy bycia, pojmowanego jako coś jedynie „dziejącego się”, „wydarzającego się”, pociągają za sobą także dalszą refleksję nad istotą człowieka. Zmiana sposobu pojmowania bycia pociąga za sobą zmianę sposobu pojmowania człowieka. W Heideggerowskim rozwoju myśli obserwujemy więc tę samą nierozzerwalną zależność między pojęciami *podmiotu* i *przedmiotu*, o której od samego początku mówi Hartmann. Metafizyka podmiotu nie pozostaje bez znaczenia dla metafizyki przedmiotu, i na odwrót. Hartmann mówi o tym wprost. Zwraca uwagę na przykład na to, że dokonywana przez



neokantystów logicyzacja pojęcia podmiotu poznania pociąga za sobą logicyzację, idealizację i racjonalizację bytu<sup>1</sup>.

Hartmannowskie i Heideggerowskie rozważania na temat problemu poznania łączy wspólne dla ich myśli pytanie: jak jest możliwe poznanie? Dzięki czemu podmiot może w ogóle poznać przedmiot? Obaj szukają odpowiedzi na to pytanie w ontologii. Hartmann wskazuje tutaj na istnienie pomiędzy podmiotem a przedmiotem związku bytowego. Podmiotem poznającym jest człowiek. Sam człowiek jest natomiast jednym z bytów. Przedmiotami poznania są byty (niekoniecznie różne od człowieka, gdyż człowiek może przecież sam stać się swoim przedmiotem poznania, nie mówiąc już o tym, że także z innych ludzi czyni przedmioty swego poznania). Pomiedzy różnymi bytami istnieją różnego rodzaju relacje bytowe. Poznanie jest tylko jedną z takich relacji: jest ono relacją między duchową warstwą realnego bytu człowieka a innymi warstwami bytu realnego oraz bytem idealnym. Człowiek poznaje bowiem nie tylko byt realny, lecz także byt idealny (przedmioty matematycznie, logiczne, wartości itd.). Poznawcze twory człowieka takie jak: obrazy, teorie naukowe, teorie filozoficzne itd. same także należą do duchowej warstwy bytu realnego. Te łączące najróżniejsze sfery bytu relacje (a więc także relacja poznawcza) pozostają nierozzerwalnie związane z częściową identycznością kategorii przynależnych poszczególnym warstwom bytu. Byt realny oraz byt idealny, a także poszczególne warstwy bytu realnego mają swoje własne odpowiadające im kategorie bytowe. Część z nich jest zupełnie inna, część jednak powtarza się w kilku warstwach bytu. Istnieją także takie kategorie (kategorie fundamentalne), które nieco zmodyfikowane, powracają we wszystkich warstwach bytu. Ta częściowa modyfikacja kategorii fundamentalnych dokonująca się przy przejściu od jednej do drugiej warstwy bytu wynika z tego, że pomiędzy wszystkimi kategoriami danej warstwy bytu istnieją nieroze-

---

<sup>1</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, 4. Aufl. Berlin 1949, s. 211–212 (ZMP, s. 234–235). Por. A. Pietras: *Nicolaia Hartmanna krytyka logicyzmu, w: Z problemów współczesnej humanistyki III*. Red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 95–111.

rwalne relacje. Kategorie fundamentalne w każdej z warstw bytu wchodzą w relacje z charakterystycznymi tylko dla tej warstwy kategoriami, zmieniając tym samym także swój własny charakter. Hartmannowska ontologia jest przede wszystkim ontologią relacji<sup>2</sup>. Relacje pomiędzy kategoriami mają wpływ na ich zawartość treściową. Podobnie relacje istniejące pomiędzy poszczególnymi warstwami bytu nie pozostają bez znaczenia dla ich specyfiki. Właśnie ta cecha Hartmannowskiej ontologii ma decydujący wpływ na ujęcie problemu poznania. Poznanie jest możliwe dzięki częściowej idyntyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych. Idyntyczność ta natomiast wynika z tego, że odkrywane po stronie podmiotu poznającego kategorie poznawcze okazują się niczym innym jak jednym z rodzajów kategorii bytowych. Kategorie poznawcze to kategorie bytowe najwyższej warstwy bytu realnego – warstwy duchowej. Cześć z nich pokrywa się więc z kategoriami występującymi w innych warstwach bytu (zarówno realnego, jak i idealnego). „Z ontologicznego punktu widzenia oznacza to zaś powrót kategorii bytowych warstw niższych w strukturze poznającego ducha”<sup>3</sup>. W warstwie bytu duchowego powracają kategorie innych warstw, lecz – zgodnie z *prawami układu warstwowego kategorii*<sup>4</sup> – przy przechodzeniu z jednej warstwy bytowej do drugiej ulegają one modyfikacji. „Kategorie przyrody nie pojawiają się mianowicie w duchu jako kategorie realne, lecz tylko jako kategorie treściowe”<sup>5</sup>. Dzięki temu przedmiot poznania, który jest niczym innym jak zobiektywizowanym bytem (pojawiającym się w sferze świadomości odpowiednikiem

---

<sup>2</sup> W tym miejscu po raz kolejny potwierdza się neokantowska proweniencja filozofii Hartmanna. Wystarczy przypomnieć pochodzące od Władysława Tatarkiewicza (kolejnego wychowanka marburskiej szkoły neokantowskiej) określenie filozofii marburczyków jako relacjonizmu. Zob. W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*. T. 3: *Filozofia XX wieku i współczesna*, Warszawa 1983, s. 246.

<sup>3</sup> N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Kraków 1998, s. 118.

<sup>4</sup> Na temat *praw układu warstwowego kategorii* – zob. tamże, s. 64–71.

<sup>5</sup> Tamże, s. 118.

istniejącego niezależnie od poznania bytu) może bardziej lub mniej zgadzać się z samym tym bytem. Jeżeli istnieje tego rodzaju zgodność, mamy do czynienia z poznaniem prawdziwym. Przy czym należy wspomnieć, o czym będzie jeszcze mowa, że Hartmann wyraźnie odróżnia od siebie prawdziwość oraz adekwatność poznania.

Przyjrzyjmy się teraz, jak Heidegger odpowiada na pytanie o możliwość poznania. Podobnie jak u Hartmanna, także u Heideggera podmiotem poznającym jest człowiek. Człowiek sam jest jednym z bytów. Człowiek jest już zawsze *byciem-w-świecie*. Jednak, zdaniem Heideggera, jego pozycja pośród bytów jest pozycją uprzywilejowaną. Heidegger przyznaje człowiekowi ontyczno-ontologiczny prymat<sup>6</sup>. Jest on bowiem jedynym bytem, którego sposób bycia polega na zainteresowaniu własnym byciem. Bycie człowieka polega na trosce o własne bycie. Dlatego też człowiek jako *bycie-w-świecie* zawsze już rozumie bycie bytów należących do tego świata. Ten sposób rozumienia bycia bytów otaczającego człowieka świata sam jest natomiast niczym innym jak konsekwencją sposobu bycia człowieka jako tego, który troszczy się o swoje bycie, i w konsekwencji pyta o sens bycia. Sama Heideggerowska ontologia jako pytanie o sens bycia jest niczym innym jak „radykalizacją przysługującej samemu jestestwu [człowiekowi pojętemu jako *Dasein* – A.P.] istotowej tendencji bycia, radykalizacją przedontologicznego rozumienia bycia”<sup>7</sup>. Heideggerowska odpowiedź na pytanie o możliwość poznania brzmi: człowiek może poznawać otaczający go byt, gdyż jest byciem, które rozumie bycie bytu. Poznanie bytu możliwe jest dzięki wcześniejszemu rozumieniu jego bycia. Rozumienie bycia przysługuje człowiekowi z natury.

W Hartmannowskiej i Heideggerowskiej odpowiedzi na pytanie o możliwość poznania znaleźć możemy więc pewne wspólne elementy. Człowiek może poznawać byt, gdyż możliwość ta jest już wpisana w jego ontologiczną strukturę. W filozofii Hartmanna

---

<sup>6</sup> Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2005, s. 18–19.

<sup>7</sup> Tamże, s. 19.

człowiek jest bytem, w którym przecinają się wszystkie warstwy bytu realnego: nieorganiczna, organiczna, psychiczna i duchowa. Jednak to właśnie dopiero ta duchowa warstwa w człowieku jest tą, w której mamy do czynienia z relacją poznawczą. Warstwie duchowej odpowiada specyficzny rodzaj kategorii bytowych – kategorie poznawcze, dzięki którym człowiek nie tylko jest w świecie, lecz także poznaje świat. W filozofii Heideggera człowiek jest byciem, którego bycie polega na rozumieniu bycia bytu. Właśnie to przynależne człowiekowi rozumienie bycia powoduje, że człowiek będąc *byciem-w-świecie* jest równocześnie *byciem ku światu*. Świat jest już zawsze światem człowieka. „Poznawanie to modus bycia jestestwa jako bycia w świecie, ma ono ontyczne ufundowanie w tym właśnie ukonstytuowaniu bycia”<sup>8</sup>.

Idźmy jednak dalej, gdyż na tym podobieństwa się nie wyczerpują. Zarówno Hartmann, jak i Heidegger zwracają uwagę na skończoność ludzkiego poznania. Jak się okazuje, nie tylko przysługująca człowiekowi możliwość poznawania jest uwarunkowana ontologicznie, lecz także wszelkie ograniczenia tych możliwości poznawczych mają swoje źródło w ontologii. Zdaniem Hartmanna nieprzekraczalne granice poznania wynikają z częściowej nieidentyczności kategorii poznawczych i kategorii bytowych (częściowej nieidentyczności kategorii bytowych poszczególnych warstw). Heidegger natomiast wiąże skończoność ludzkiego poznania z istnieniem różnicy ontologicznej: różnicy między bytem a byciem. Można więc zapytać, czy istnieje jakiś rodzaj odpowiedniości między Hartmannowskim a Heideggerowskim sposobem tłumaczenia skończoności ludzkiego poznania. Hartmann mówi, że byt nie wyczerpuje się w byciu przedmiotem dla podmiotu – nie tylko w żadnym poszczególnym przedmiocie, lecz także w sumie wszystkich możliwych przedmiotów poznania. Istnieją bowiem także sfery bytu, które na zawsze muszą pozostać niepoznane. Istnieje irracjonalna, niepoznawalna reszta w bycie. Istnieje częściowa nieprzekraczalna nieidentyczność kategorii. Natomiast Heidegger twierdzi, iż bycie nie wyczerpuje się w byciu bytem – nie tylko nie wyczer-

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 78.

puje się w żadnym konkretnym byciu, lecz nie wyczerpuje się w byciu bytem w ogóle. Człowiek ujmując bycie już zawsze jako jakiś byt, „chybia” jego prawdziwej istoty, która polega na samym tylko „dzianiu się”. Można zauważyć tutaj pewne analogie. Istnieje jednak także dość istotna różnica. Zdaniem Hartmanna ta nieodpowiedniość między bytem a przedmiotem poznania nie jest absolutna, mamy tutaj do czynienia jedynie z częściową nieidentycznością. Byt tylko w części jest niemożliwy do uprzedmiotowienia. Natomiast Heideggerowska różnica ontologiczna okazuje się różnicą absolutną, radykalną i w konsekwencji nieprzekraczalną. Bycie jest w ogóle niemożliwe do uprzedmiotowienia. Wypowiadając bycie jako byt nie docieramy do jego istoty. Co ciekawe, wydaje się, że na początku Heidegger nie był jeszcze tak radykalny, nie „rozrywał” bycia i bytu. Choć od początku sugerował, że sama analiza sposobów bycia poszczególnych bytów jest niewystarczająca do uchwycenia sensu bycia. Szukał więc sfery, w której bycie jawiłoby się samo. Jednak jeszcze jego analizy dziejów bycia wydają się świadczyć o tym, że bycie jakoś się jednak „przejawia” w bytach. Mamy tutaj do czynienia cały czas z odkrywająco-skrywającym się pośród bytów byciem. Ostatecznie Heidegger dochodzi jednak do wniosku, że byt bardziej jednak przesłania, niż odkrywa bycie. Jego postulat całkowitego odrzucenia dziejów zachodniej metafizyki świadczy o tym, że doszedł on do przekonania, że uprzedmiotawiając bycie, nic z niego w ogóle nie uchwytujemy. Mimo to nie odmawia on człowiekowi możliwości doświadczenia bycia. Żeby jednak było to możliwe, musi dojść do przemiany samej istoty człowieka.

Hartmann i Heidegger zgodnie twierdzą, iż człowiek poznaje świat, bo jest jego częścią. Głębsza analiza ich myślenia ujawnia jednak, że mamy tutaj do czynienia z różnymi pojęciami świata i człowieka. Skąd biorą się te nieprzekraczalne różnice Hartmannowskiego i Heideggerowskiego myślenia o poznaniu? Szukając ich źródeł, znowu natrafiamy na dokonywane przez nich interpretacje filozofii Kanta. Hartmann akceptuje nieprzekraczalne aporie myślenia Kantowskiego, jak choćby tę, że z jednej strony rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, z drugiej zaś strony przedmioty doświadczenia są niczym innym

jak przejawami rzeczy samej w sobie. Heidegger, który szuka jedności, nie jest w stanie ich zaakceptować. Hartmann twierdzi więc, że nasze kategorie poznawcze częściowo odpowiadają kategoriom bytowym, a w konsekwencji, poznając zjawiska, poznajemy także coś z rzeczy samej w sobie. Nie poznajemy jednak nigdy rzeczy samej w sobie w całości jej uwarunkowań, nasze poznanie nie ujmuje całości jej treści. Poza tym istnieją takie obszary bytu (rzeczy samych w sobie), które w ogóle są dla człowieka poznawczo niedostępne. Heidegger, odnajdując źródło kategorii poznawczych (struktur, które powodują, że pojmujemy bycie już zawsze jako jakiś byt, jako przedmiot) w ontologicznej strukturze *Dasein*, dochodzi do wniosku, że „chybiają” one prawdziwej istoty (czy raczej istoczenia się) bycia, dlatego poznanie przedmiotowe w ogóle nie jest zdolne do uchwycenia bycia samego. Myślenie pojęciowe (które utożsamia Heidegger z poznaniem uprzedmiotawiającym) musi zostać porzucone na rzecz bardziej źródłowego myślenia, które ma być całkowicie biernym wyczekiwaniem na mowę bycia. Także tutaj w Hartmannowskim i Heideggerowskim sposobie myślenia o poznaniu ujawniają się konsekwencje dokonywanych przez nich interpretacji myśli Kanta. Hartmann akceptuje występujący u Kanta dualizm władz poznawczych oraz związany z nim receptywno-samorzutny charakter poznania ludzkiego. Heidegger, szukając jakiejś wyższej jedności tych dwóch władz, znajduje ją w wyobraźni transcendentalnej. Skoro jednak wyobraźnia sama jest źródłem tych dwóch władz poznawczych, a nie tylko władzą, która miałaby między nimi pośredniczyć, to Kantowska nauka o podwójnej receptywno-samorzutnej naturze poznania musi zostać zastąpiona prymatem jednej z tych własności. Właśnie tutaj znaleźć możemy źródła wielu dalszych poglądów Heideggera. Heidegger zdaje się twierdzić, że poznanie może być albo receptywne, albo samorzutne. To założenie wciąż ujawnia się w jego myśleniu. Dlatego twierdzi on, że nauka oraz w ogóle cała dotychczasowa filozofia jako myślenie pojęciowe (ujmujące bycie jako jakiś byt, jako coś stałego, obecnego) sama nie ujmuje (nie poznaje) niczego z bycia samego, lecz jedynie opracowuje jakąś

pierwotną, pochodzącą ze starożytności intuicję bycia<sup>9</sup>. Z drugiej strony nowe, postulowane przez Heideggera myślenie ma być myśleniem czysto receptywnym, a więc pozbawionym wszelkiej samorzutności (aktywności podmiotu) rodzajem słuchania.

Hartmann i Heidegger szukają odpowiedzi na wynikające z problemu poznania pytania w ontologii podmiotu i przedmiotu poznania. Ontologia ta jednak w każdego z nich przybiera inny kształt. Ontologia Hartmanna ze względu na swój relacyjny charakter pozostaje pluralizmem. W ontologii Heideggera widoczne jest stałe dążenie do monizmu. Hartmann przyjmuje założenie o istnieniu jakiejś ogólnej, obejmującej zarówno podmiot, jak i przedmiot sfery bytu, która jednak jako taka sama w sobie jest dla nas nieosiągalna. Po pierwsze dlatego, że zawsze mamy do czynienia tylko z różnymi jej aspektami. Po drugie dlatego, że zawiera ona obszary gnoseologicznie irracjonalne. Przyjmujemy więc istnienie jakiejś wyższej (szerszej) sfery obejmującej podmiot i przedmiot jedynie jako ideę regulatywną naszego myślenia. Heidegger natomiast pragnie przekroczyć opozycję podmiot–przedmiot i wznieść się na poziom, na którym ona nie obowiązuje. Różnica między Hartmannowskim a Heideggerowskim sposobem pytania o poznanie najwyraźniej ujawnia się w ich rozważaniach na temat prawdy.

## 5.2. Prawda

Zdaniem Hartmanna pojęcie prawdy pozostaje nierozzerwalnie związane z poznaniem. Prawda jest zawsze prawdą poznania. Nie należy natomiast odnosić jej do bytu i mówić o prawdzie bytu. O ile bowiem gnoseologiczne pojęcie prawdy (prawda po-

---

<sup>9</sup> Wydaje się, że Heidegger, utożsamiając dyskurs z samorzutnością, a intuicję z receptywnością, twierdzi, że dyskurs wyklucza intuicję, a intuicja wyklucza dyskurs. Dlatego nauce jako dyskursywnej odmawia intuicji. Natomiast swojemu „nowemu myśleniu”, które ma być rodzajem intuicji, odmawia charakteru dyskursywnego.

znania) samo ufundowane jest ontologicznie, o tyle ontologiczne pojęcie prawdy (prawda bytu) samo musiałoby znaleźć już jakiś wyższy (od poziomu bytu) poziom, w którym byłoby ufundowane. Mówiąc o prawdzie bytu, ustanawiamy jakiś wyższy ponadbytowy poziom, który, zdaniem Hartmanna, w stosunku do poziomu bytu posiada charakter wartościujący (aksjologiczny). „To, co jest” jest prawdziwe, jeżeli odpowiada „temu, jak być powinno”<sup>10</sup>. Hartmann sprzeciwia się takiemu stawianiu sprawy. Dlatego pojęcie prawdy, którym się posługuje, jest gnoseologicznym pojęciem prawdy. Przymiotnik „prawdziwe” odnosi się do poznania. Nie przeczy to jednak temu, iż samo to gnoseologiczne pojęcie prawdy jest ufundowane ontologicznie. Problem poznania pozostaje nierozzerwalnie związany z problemem bytu. Przyjrzyjmy się więc, na czym polega, zdaniem Hartmanna, to ontologiczne ufundowanie problemu prawdy.

Pisze on: „Prawda ma wprawdzie sens ontologiczny, ponieważ odnosi się do bytującej rzeczy, ale jako taka nie jest kwestią ontologiczną, lecz czysto gnoseologiczną. Prawdą lub nieprawdą nie może być sama rzecz, lecz tylko jej poznanie”<sup>11</sup>. Ontologiczne ufundowanie prawdy nie polega na tym, że mamy do czynienia z istnieniem jakiegoś *prawdziwego bytu* czy *prawdy* jako jakiegoś bytu najwyższego. Polega ono na tym, że samo poznanie jest stosunkiem bytowym, dlatego także jego *prawdziwość* jest rodzajem stosunku bytowego. Prawdziwość poznania jest stosunkiem pomiędzy obrazem przedmiotu w podmiocie a samym tym przedmiotem jako niezależnym od poznania bytem samym w sobie (*Ansichsein*). To twór poznawczy pojawiający się po stronie podmiotu jest prawdziwy, o ile pozostaje „zgodny” z bytem, którego jest obrazem. „[...] Różnica między prawdą a nieprawdą istnieje tylko w tworze poznania, a przeciwległy biegun tej relacji pozostaje stały, nie trzsząc się o zgodność lub niezgodność jego

<sup>10</sup> Zob. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 83–85 (ZMP, s. 90–93).

<sup>11</sup> „Wahrheit hat zwar einen ontologischen Sinn, weil sie in Beziehung auf die seiende Sache besteht, aber sie ist als solche nicht eine ontologische, sonder eine rein gnoseologische Angelegenheit. Nicht die Sache selbst sonder nur die Erkenntnis der Sache kann wahr oder unwahr sein”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 421 (ZMP, s. 465).



reprezentacji w podmiocie”<sup>12</sup>. Hartmann zwraca więc uwagę, że pojęcie prawdy nie jest pojęciem immanentnym, lecz pojęciem transcendentnym. Prawda nie polega bowiem na jakiejś wewnętrznej właściwości tworu poznawczego. Prawdziwość nie jest wewnętrzną treścią jakiegoś sądu, obrazu, pojęcia. Pojęcie prawdziwości wykracza poza immanencję świadomości oraz pojawiających się w niej tworów poznawczych, odnosząc je do czegoś transcendentnego w stosunku do nich. Właśnie na tym polega jego ontologiczne ufundowanie. Dlatego właśnie, zdaniem Hartmanna, zarówno neokantyści, jak i Husserl nie uchwycili prawdziwego problemu prawdy poznania. Poznanie jest rodzajem ontologicznej relacji między podmiotem a przedmiotem, a mówiąc dokładniej: między należącym do duchowej warstwy bytu realnego tworem poznawczym w świadomości a jakimś innym bytem realnym (lub idealnym), którego ów twór poznawczy ma być obrazem. Jeżeli tego typu relacja nie zachodzi, to w ogóle nie mamy do czynienia z poznaniem. Poznanie jest poznaniem prawdziwym. Zwrot „poznanie nieprawdziwe” oznacza w rzeczywistości właśnie nic innego jak brak poznania, lub po prostu błąd.

Zdaniem Hartmanna dopiero takie pojmowanie poznania oraz jego prawdziwości odsłania przed nami prawdziwe aporie związane z problemem poznania. Problem poznania jest bowiem problemem metafizycznym. Mamy w nim do czynienia z pewnymi naturalnymi aporiami. Jedną z nich jest właśnie aporia kryterium prawdy. Okazuje się bowiem, że skoro prawdziwość poznania oznacza zgodność tworu poznawczego w podmiocie z bytującym niezależnie do tego poznania przedmiotem, to niemożliwe jest ustalenie absolutnego kryterium prawdy. Takie absolutne kryterium prawdy musiałoby bowiem oznaczać, iż mielibyśmy możliwość porównania owego tworu poznawczego z samym bytem. Byt natomiast jest nam danym już zawsze jedynie za pośrednictwem tworu poznawczego. Dlatego jedynym dostępnym czło-

---

<sup>12</sup> „[...] aber der Unterschied von wahr und unwahr besteht nur am Erkenntnisgebilde, der andere Pol der Relation liegt fest, unbekümmert um das Zutreffen oder Nichtzutreffen seiner Repräsentation im Subjekt”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 421–422 (ZMP, s. 465).

wiekowi kryterium prawdy jest kryterium względne – kryterium dwóch instancji. O tym, czy poznanie uznajemy za prawdziwe, decyduje bowiem nie porównanie tworu poznawczego z bytem samym, lecz jedynie porównanie między sobą co najmniej dwóch różnych tworów poznawczych będących obrazem tego samego bytu, ale pochodzących z dwóch różnych (niezależnych od siebie) źródeł poznania. Tymi dwoma niezależnymi od siebie instancjami poznawczymi są w przypadku poznania *bytu realnego* – *poznanie aposterioryczne* i *poznanie aprioryczne*, a w przypadku *bytu idealnego* (ze względu na fakt, że jest on poznawany jedynie *a priori*) – *intuicja stygmatyczna* i *intuicja konspektywna*<sup>13</sup>.

Hartmann nie zrywa więc z tradycyjnym pojęciem prawdy rozumianej jako „zgodność”, a jedynie wskazuje na fakt, o którym nowożytna tradycja filozoficzna zdaje się zapominać, iż pojęcie to samo jest już ufundowane ontologicznie. Heidegger jest natomiast o wiele bardziej radykalny. Uważa on, iż tradycyjne pojęcie prawdy jako „zgodności” jest ontologicznie wtórne. Jest ono pojęciem prawdy obowiązującym jedynie na poziomie ontycznym, na poziomie rozróżnienia na poszczególne byty, a tym samym na poziomie, na którym obowiązuje rozróżnienie na podmiot i przedmiot. Sam natomiast chce dotrzeć do pierwotnego fenomenu prawdy, którego szuka w pierwotnym doświadczeniu greckim. Najbardziej pierwotnym pojęciem prawdy jest, zdaniem Heideggera, prawda rozumiana jako *aletheia* (ἀλήθεια), czyli odkrytość. „Być prawdziwym” w najbardziej pierwotnym znaczeniu tego zwrotu to „pozwać widzieć byt w jego nieskrytości, wydobywając go ze skrytości” czy mówiąc prościej: „być odkrywczym”. Heidegger zaznacza, że takie określenie prawdy nie jest niczym dowolnym. Jest ono bowiem wynikiem interpretacji tego, co pod pojęciem prawdy przeczuwała najstarsza tradycja antyczna. Do tego najbardziej pierwotnego określenia prawdy dochodzi Heidegger poprzez analizę greckiego słowa ἀλήθεια (ἀ-λήθεια = nie-skrytość). Jednocześnie podkreśla on, iż naprowadza nas na

---

<sup>13</sup> Por. A.J. Noras: *Problem prawdy w ontologii krytycznej Nicolai Hartmanna*, w: *Prawda i świat człowieka. Studia i szkice filozoficzne*. Red. D. Kubok, Katowice 2008, s. 24–31.

nie także szczegółowa analiza zachowań *Dasein*, które nazywamy „prawdziwymi”<sup>14</sup>. Najbardziej pierwotny fenomen prawdy związany jest bowiem z samym człowiekiem. Okazuje się on jego otwartością, która jednocześnie jest także zamkniętością (skrytością)<sup>15</sup>. Pierwotnym miejscem prawdy nie jest sąd, lecz właśnie *Dasein*. „Bycie w prawdzie” podobnie jak „bycie w nieprawdzie” są podstawowymi egzystencjami *Dasein* (należą do jego podstawowej konstytucji). Ten wyższy poziom (znajdujący się ponad rozróżnieniem na podmiot i przedmiot), na którym umieszcza Heidegger swoje pojęcie prawdy, okazuje się egzystencjalnym poziomem *Dasein*. Heidegger określa go poziomem egzystencjalnym (odpowiada mu porządek egzystencjalno-ontologiczny) w przeciwieństwie do niższego w stosunku do niego poziomu egzystencyjnego (któremu odpowiada porządek ontyczno-faktyczny). Prawda pozostaje nierozzerwalnie związana z człowiekiem. „Bycie-prawdziwym jako bycie-odkrywczym to pewien sposób bycia jestestwa”<sup>16</sup>. Gdyby nie istniał człowiek, nie istniałby także fenomen prawdy<sup>17</sup>. Skoro tak, to zdaniem Heideggera prawda rozumiana tradycyjnie jako „zgodność” jest wtórna w stosunku do prawdy rozumianej jako *aletheia*. Jest to pojęcie prawdy obowiązujące na poziomie ontycznym, na którym „odkrytość czegoś staje się obecną zgodnością czegoś obecnego, wypowiedzianej wypowiedzi, do czegoś obecnego, do omawianego bytu”<sup>18</sup>.

Widać więc wyraźnie, że Heidegger umieszcza pojęcie prawdy o poziom wyżej niż Hartmann. O ile Hartmann wskazuje na to, że pojęcie prawdy jest ontologicznie ugruntowane, samo jednak należy do problematyki gnoseologicznej, o tyle Heidegger

---

<sup>14</sup> W tym miejscu może pojawić się wątpliwość, czy nie jest to po prostu zwykła analiza zwyczaju językowego, a więc analiza z poziomu naukowego (analiza socjologiczno-filologiczna). Jeśli zestawić to z Heideggerowskim stosunkiem do nauk szczegółowych, dochodzimy do wniosku, że Heidegger wykorzystuje metody, które sam krytykuje.

<sup>15</sup> „Jestestwo jest równie pierwotnie w prawdzie jak w nieprawdzie”. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 283.

<sup>16</sup> Tamże, s. 279.

<sup>17</sup> Zob. tamże, s. 287.

<sup>18</sup> Tamże, s. 284.

nie poprzestaje na stwierdzeniu ontologicznego ugruntowania prawdy, lecz chce wszelkie rozważania nad problemem prawdy przenieść na ten wyższy – ontologiczny poziom. Hartmann wskazuje na konieczność powiązania problemów gnoseologicznych z problemami ontologicznymi. „[...] Relacja pomiędzy ontologią a gnoseologią jest w istocie relacją pomiędzy *ratio essendi* a *ratio cognoscendi* [...]”<sup>19</sup>. Hartmannowska metafizyka poznania bazuje na wyraźnym odróżnieniu od siebie tych dwóch porządków: porządku bytu (*ratio essendi*) i porządku poznania (*ratio cognoscendi*). Podkreśla on jednak fakt, że mimo iż byt posiada swój własny porządek bytowy, to gdy chcemy go poznać – obowiązuje nas porządek poznania. Znaczy to nic innego jak to, że to, co pierwsze (pierwotne) w bycie samym, nie jest poznawane jako pierwsze, lecz raczej właśnie na samym końcu. Porządek bytu (porządek ontologiczny) nie jest nam dostępny inaczej jak za pośrednictwem poznania. Heidegger natomiast zdaje się o tym zapominać. Zauważa on wprawdzie, iż: „co jednak w porządku egzystencjalno-ontologicznym związków fundowania jest ostatnie, to w porządku ontyczno-faktycznym uchodzi za pierwsze i najbliższe”<sup>20</sup>, nie wyciąga z tego jednak wniosku, że jest tak z konieczności. Wręcz przeciwnie, Heidegger uważa, że prawdziwa filozofia musi opuścić porządek ontyczno-faktyczny i przenieść swoje rozważania na wyższy poziom, na którym dany nam będzie sam porządek egzystencjalno-ontologiczny.

Okazuje się więc, że o ile Hartmann posługuje się li tylko gnoseologicznym pojęciem prawdy, o tyle u Heideggera pojawia się ontologiczne pojęcie prawdy. Właśnie w nim chce Heidegger ufundować myślenie filozoficzne. Skoro tak, to należałoby zapytać, czy Hartmannowskie zarzuty dotyczące ontologicznego pojęcia prawdy „trafiają” w Heideggerowskie pojęcie prawdy. Przyjrzyjmy się temu bliżej. Zgodnie z argumentacją Hartmanna, mówiąc o „prawdzie bycia”, trzeba z konieczności nad pozio-

---

<sup>19</sup> „[...] daß das Verhältnis zwischen Ontologie und Gnoseologie das der *ratio essendi* und *ratio cognoscendi* ist [...]”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 214 (ZMP, s. 237).

<sup>20</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 285.

mem ontologicznym (poziomem bycia) nadbudować jeszcze jakiś wyższy poziom, w którym prawda bycia byłaby ufundowana. We wczesnej filozofii Heideggera nie mamy jeszcze do czynienia z właściwym problemem *prawdy bycia*. Związane z dziełem *Bycie i czas* Heideggerowskie poszukiwania *sensu bycia* są bowiem niczym innym jak poszukiwaniami poziomu, na którym byłaby ufundowana *prawda bytu* (prawda ontyczna). Heidegger faktycznie odnajduje taki wyższy poziom. Jest to poziom ontologiczny, który okazuje się poziomem *Dasein*. Prawda jako *aletheia* nie oznacza nic innego jak otwartość samego *Dasein*. Jednak, jak się okazuje, Heidegger na tym nie poprzestaje. Nie tylko mówi on o ontologicznym ufundowaniu prawdy ontycznej, lecz mówi także o ontologicznym pojęciu prawdy. Takie ontologiczne pojęcie prawdy (prawda bycia) samo nie będąc już żadną „zgodnością”, a jedynie „otwartością”, nie potrzebuje jednak, jego zdaniem, żadnego ufundowania. Prawda bycia jest ufundowana sama w sobie, nie potrzebuje ona żadnego innego ugruntowania. Prawda bycia polega na jego otwartości, samo bycie jest otwartością. Taki sens wydają się mieć Heideggerowskie słowa o byciu jako *bez-gruncie*. Wydaje się to niemożliwe do pomyślenia. Jednak zdaniem Heideggera jest to „nie do pomyślenia” tylko dla kogoś, kto myśli metafizycznie. Nowe myślenie nie ma z tym jednak żadnym problemem. Ale czy na pewno? Późniejsza myśl Heideggera wydaje się jednak mimo wszystko wskazywać na coś innego. Jak zauważają interpretatorzy Heideggera, bycie, które pierwotnie samo było tym, co się wydarza, co się dzieje (tym, co najbardziej pierwotne), okazuje się w późniejszej myśli Heideggera tym, co samo wydarza się już z czegoś<sup>21</sup>. Ponad byciem pojawia się *coś, co daje (Es gibt)* bycie. Heideggerowi nie udaje się więc do końca przewyciężyć tradycyjnego sposobu myślenia. Może więc jest on dla skończonego rozumu ludzkiego niemożliwy do przewyciężenia. Może Heideggerowskie marzenie o osiągnięciu poziomu myślenia, w którym nie obowiązuje już rozróżnienie na podmiot i przedmiot (poziomu bycia samego, rzeczy samej w sobie), jest marzeniem, które nigdy się nie ziści, gdyż przekracza możliwo-

---

<sup>21</sup> Zob. B. Baran: *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 143.

ści człowieka. Trzeba bowiem pamiętać o tym, że czymś innym jest wskazanie na konieczność lub możliwość istnienia jakiegoś wyższego poziomu, w którym podział na podmiot i przedmiot nie obowiązuje (Heidegger z pewnością nie jest pierwszym, który to czyni), a czymś zupełnie innym jest postulat przeniesienia na ten poziom naszego myślenia. Idźmy jednak dalej.

Zdaniem Hartmanna najistotniejszym filozoficznym zagadnieniem związanym z pojęciem prawdy jest problem kryterium prawdy. Jak wspominałam wyżej, nie jest wprawdzie możliwe absolutne kryterium prawdy. Nie znaczy to jednak, że w ogóle należy porzucić problem kryterium. Należy bowiem poszukać kryterium względnego, którego ustanowienie jest, jak pokazuje Hartmann, możliwe. U Heideggera znika natomiast możliwość jakiegokolwiek kryterium prawdy. Heidegger mówi, że „rzecz myślenia” jest odkrywczo-skrywającą się. Poznaniu z istoty przynależy więc nie tylko możliwość prawdziwości, lecz także możliwość błędu. Jednak Heideggerowskie pojęcie prawdy nie daje żadnej możliwości odróżnienia poznania od błędu. Sugeruje ono raczej, że każde poznanie jest jednocześnie prawdziwe i fałszywe zarazem, coś odkrywa, lecz jednocześnie także coś już skrywa. Jak jednak odróżnić to, co prawdziwe, od tego, co fałszywe? Może właśnie tutaj kryje się odpowiedź na pytanie, dlaczego Heidegger dochodzi w końcu do postulatu odrzucenia całej tradycji filozoficznej. Może postulat ten wynika z niemożliwości odróżnienia tego, co w niej prawdziwe, od tego, co było tylko zwykłym błędem. Heidegger nie daje także odpowiedzi na pytanie, czy wtórne jego zdaniem pojęcie prawdziwości jako „zgodności”, w obliczu odnalezienia jego pierwotnego znaczenia, może pozostać w mocy, czy nie. Ile jest w nim samym prawdy, a ile błędu? Na udzielenie takiej odpowiedzi nie pozwala mu bowiem przyjmowane przez niego pojęcie prawdy. Jeśli jednak pozostać jedynie przy Heideggerowskim pojęciu prawdy, odrzuciwszy wtórne pojęcie prawdy rozumianej jako „zgodność”, to zostaje wykluczona wszelka możliwość filozoficznego czy naukowego dyskursu, komunikacji. Pozostaje więc tylko pytanie: czy Heideggerowi chodziło tylko o to, by wskazać, że używane przez nas pojęcie prawdy jest wtórne, czy chodziło mu także o to, by to wtórne pojęcie prawdy całkowicie

wyeliminować, ucinając tym samym możliwość jakiegokolwiek filozofii i nauki?

Powróćmy jednak jeszcze na chwilę do porównania Hartmannowskich i Heideggerowskich rozważań o prawdzie. Heidegger określa człowieka jako stojącego w *prześwicie* bycia. „Bycie w prawdzie” oraz „bycie w nieprawdzie” okazują się jedynie konsekwencją tej prawdziwej istoty człowieka. Człowiek jest tym miejscem w bycie, w którym ujawnia się bycie samo. Człowiek wraz ze swoją możliwością bycia w prawdzie oraz bycia w nieprawdzie jest miejscem odkrywająco-skrywającego się zjawiania się bycia. Najbardziej istotne jest tutaj to, że bycie, odkrywając się, jednocześnie już też się skrywa. Okazuje się bowiem, że człowiek wypowiadając bycie, za każdym razem także je zakrywa. Wypowiada bowiem bycie już zawsze jako jakiś byt. Mówiąc, zamyka bycie w pewnych pojęciach, które dla samego bycia okazują się zawsze „za ciasne”. Właśnie na tym polega każdorazowe bycie w nieprawdzie, *upadanie Dasein*. Czy jednak bycie w nieprawdzie (błąd) faktycznie polega na tym, iż nasze pojęcia są nieadekwatne w stosunku do bycia? Czy to, że jakieś poznanie nie oddaje bycia (czy bytu) w całości, że ogranicza się tylko do jakiegoś jednego wyróżnionego aspektu bycia (czy bytu), faktycznie oznacza, że jest ono nieprawdziwe?

Zdaniem Hartmanna należy wyraźnie odróżnić od siebie pojęcia *prawdziwości* oraz *adekwatności* poznania. „Prawda i nieadekwatność tworu poznawczego pozostają całkowicie indyferentne wobec siebie. Przecież obraz przedmiotu w świadomości może w swej niezupełności być trafny; może także być nietrafny, mimo że jest zupełny. Nieadekwatność i nieprawda nie są tym samym także wtedy, gdy zbiegają się w jednym i tym samym poznaniu przedmiotu”<sup>22</sup>. Okazuje się więc, że zdaniem Hartman-

---

<sup>22</sup> „Wahrheit und Inadäquatheit des Erkenntnisgebildes stehen vollkommen indifferent zueinander. Das Bild des Objekts im Bewußtsein kann in seiner Unvollständigkeit doch zutreffend sein; es kann aber auch, wenn es vollständig ist, unzutreffend sein. Inadäquatheit und Unwahrheit sind auch dann nicht dasselbe, wenn sie in einer und derselben Gegenstandserkenntnis zusammenfallen”. N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 57 (ZMP, s. 62).

na aspektowość (nieadekwatność) poznania nie jest równoznaczna z jego nieprawdziwością. Możliwe jest prawdziwe uchwycenie jedynie części z zawartości treściowej jakiegoś bytu. Możliwe jest również, iż w świadomości pojawi się obraz przedmiotu roszcący sobie pretensje do zupełności, który będzie jednak nieprawdziwy. Wydaje się, że nieprzekraczalna skończoność ludzkiego poznania oraz nierozzerwalnie z nią związana aspektowość naszych pojęć powodują, iż paradoksalnie właśnie te obrazy poznawcze, które roszczą sobie pretensje do zupełności, okazują się najczęściej nieprawdziwe (prowadzą bowiem do powstawania *-izmów*). Natomiast twory poznawcze, które nie mają na celu uchwycenia całej zawartości treściowej przedmiotu, lecz ograniczają się jedynie do pewnej jej części, dużo częściej okazują się prawdziwe.

Heideggerowskie pojęcie prawdy jako „odkrytości” nie pozwala jednak na rozróżnienie tych dwóch indyferentnych własności poznania. Heideggerowska intuicja, zgodnie z którą „bycie prawdziwym” oznacza „bycie odkrywczym”, zdaje się raczej zaciemniać różnicę między tymi dwoma fenomenami. W konsekwencji Heidegger odrzuca wszystkie nieadekwatne określenia bycia jako nieprawdziwe i bezwartościowe. Może więc właśnie w tym miejscu należy szukać odpowiedzi na pytanie o przyczynę tak radykalnej chęci odcięcia się od całej zachodniej tradycji myślenia. Myślenie pojęciowe pozostaje nieadekwatne, a tym samym zostaje uznane przez Heideggera za nieprawdziwe.

Okazuje się, że Hartmannowskie pojęcie prawdy jako relacji bytowej pozwala uchwycić różnorodność fenomenów, które Heideggerowskie pojęcie prawdy jako „odkrytości” pozostawia nierozróżnialnymi. Heideggerowski wyższy poziom badań okazuje się poziomem, na którym wielość bytów oraz związane z nią rozróżnienie na podmiot i przedmiot nie zostają wcale przewyciężone w jakimś wszechograniającym pojęciu bycia, lecz sztucznie zredukowane. Z poziomu tego nie da się bowiem w żaden sposób wyprowadzić danej nam różnorodności fenomenów.

Co jednak tutaj najbardziej istotne, ta dokonywana przez Heideggera zmiana pojęcia prawdy pociąga za sobą także zmianę pojęcia poznania. Okazuje się, że w poznaniu nie chodzi wcale o uchwycenie otaczających nas bytów. Poznanie oznacza teraz



uczestniczenie w byciu, które samo jest „nie z tego świata”. Sam świat jest tylko namiastką bycia. Człowiek natomiast przestaje być tym, który pośród bytów szuka prawdy bycia, a staje się tym, w którym prawda ta sama się otwiera. Jest tym miejscem w bycie, w świecie, które z natury jest otwarte na bycie. Poznanie traci wszelkie znamiona aktywności, staje się biernym stanem w *prześwicie* bycia, biernym nasłuchiwanym jego mowy. Skoro tak, to nie tylko prawda oraz poznanie oznaczają co innego dla Hartmanna, a co innego dla Heideggera. Różna okazuje się także istota człowieka.

### 5.3. Człowiek i świat

Hartmannowskie i Heideggerowskie rozważania na temat istoty człowieka rozpoczynają się od stwierdzenia, iż występujący w każdym realnym procesie poznania podmiot poznający nie jest wcale żadnym abstrakcyjnym podmiotem w ogóle, lecz bytującym w świecie człowiekiem. Skoro tak, to już sam problem poznania wymaga dla swojego rozjaśnienia przeprowadzenia szczegółowej analizy bytu (czy w przypadku Heideggera – bycia), którym jest człowiek. Postulat ontologicznego ugruntowania problemu poznania pociąga więc za sobą zadanie ontologicznej analizy bytu (bycia) człowieka.

Heidegger pisze: „Poznawanie jednak nie *tworzy* dopiero »*commercium*« podmiotu ze światem ani też nie powstaje z oddziaływania świata na podmiot. Poznawanie to ufundowany w byciu-w-świecie *modus* jestestwa. Dlatego też bycie-w-świecie jako ukonstituowanie podstawowe wymaga *wcześniejszej* [przeprowadzonej przed przejściem do badania samego problemu poznania – A.P.] interpretacji”<sup>23</sup>. Ale także Hartmann, wbrew temu, co myślał o jego filozofii Heideggera<sup>24</sup>, nie uważa wcale, że to dopiero poznanie wiąże ze sobą podmiot i przedmiot. Pozna-

<sup>23</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 80.

<sup>24</sup> Zob. tamże, s. 76.

nie jest jedynie jedną z wielu relacji międzybytowych. Obok niej istnieje jeszcze cały szereg innych relacji (z których część wiąże ze sobą także podmiot i przedmiot), takich jak wszelkiego rodzaju emocje, uczucia czy doświadczenie wartości (pierwotne doświadczenie wartości nie jest jeszcze poznaniem). Hartmann określa je mianem aktów emocjonalno-transcendentalnych. „Należą do nich wszelkie stosunki międzyosobowe, wszelkie rozporządzanie rzeczami, wszystkie przeżycia, żądze (pożądanie), życzenia, czyny, działania, chęci, nastawienia; tak samo jak wszelkie sukcesy i porażki, doznania, wyniki, lecz także oczekiwania, nadzieje, obawy. Tak, już także wewnętrzne ustosunkowanie się (zajęcie stanowiska), reakcje na wartości, odpowiedź na wartości zaliczają się do tego wszechzwiązku aktów. Akty te w codziennym życiu nie występują oddzielnie, lecz nawzajem na siebie wpływają [...]”<sup>25</sup>. Hartmann nigdy nie przeczył temu, że relacja poznania sama jest już w pewnym stopniu ufundowana na wielu innych relacjach międzybytowych, z którymi mamy na co dzień do czynienia. Także on uwzględnił w swoich ontologicznych analizach świat życia codziennego. Właściwie jedyna różnica, jaka zachodzi tutaj między filozofią Hartmanna i Heideggera, polega na tym, że Hartmann, w przeciwieństwie do Heideggera, nie chce przesądzać, która z tych najróżniejszych relacji miałaby być pierwotna. Wydaje się bowiem, że są one raczej współzależne. Z jednej strony jest czymś oczywistym, iż poznanie jest ufundowane na wielu innych relacjach, z drugiej strony – czego zdaje się nie uwzględniać Heidegger – także samo poznanie oraz jego wytwory nie pozostają bez znaczenia dla pozostałych relacji międzybytowych. Wystarczy zastanowić się nad relacją między poznaniem a uczuciami. Wiemy, że uczucia mogą wpływać na treść naszego

---

<sup>25</sup> „Aller Umgang mit Personen, alles Schalten mit Dingen, alles Erleben, Erstreben, Begehren, Tun, Handeln, Wollen, Gesinntsein, gehört hierher; desgleichen alles Gelingen und Mißlingen, Erleiden, Ertragen, aber auch Erwarten, Erhoffen, Befürchten. Ja, schon die innere Stellungnahme, die Wertreaktion, die Wertantwort zählt zu diesem Aktzusammenhang. Diese Akte stehen im Leben nicht geschieden da, sie fließen ineinander über [...]”. N. Hartmann: *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin und Leipzig 1935, s. 177.

poznania. Z drugiej strony także poznanie może w pewnym stopniu przyczyniać się do modyfikacji naszych uczuć.

Okazuje się więc, że o ile neokantyści niechętnie patrzyli na wszelkie analizy tzw. filozofii życia, o tyle Hartmann i Heidegger chcą uwzględniać tę perspektywę w ramach swojej ontologii. Jednak jak zwykle czynią to w zupełnie inny sposób. O ile bowiem Hartmann uznaje perspektywę filozofii życia za równoprawną w stosunku do wielu innych perspektyw filozoficznych, wyznaczając jej (podobnie jak wszystkim innym) także pewne granice, o tyle Heidegger wyraźnie wyróżnia ją jako bardziej fundamentalną od innych, a w konsekwencji chce jej podporządkować wszystkie inne.

Zdaniem Heideggera wszelkie poznanie naukowe i filozoficzne pozostaje nierozzerwalnie związane z rozumieniem bycia bytu powstałym na gruncie doświadczenia życia codziennego. Wszelkie poznanie jest poznaniem bytu wewnątrzświatowego, dlatego – wnioskuje Heidegger – nie może w żaden sposób przekroczyć tej wszechogarniającej perspektywy *bycia-w-świecie*. Wszystko, co poznajemy, należy już do tego otaczającego nas świata, a skoro tak, to jestestwo, poznając byty różne od niego samego, z góry już ujmuje je w horyzoncie ich bycia wewnątrz tego znanego mu świata. Właśnie w tym miejscu ontologie Heideggera i Hartmanna rozchodzą się. Hartmann zgadza się oczywiście, iż wszystko, co mamy poznać, napotykamy w świecie, lecz jego zdaniem nie wynika z tego jeszcze wcale, że nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza rozumienie bytów jako należących do już wcześniej znanego i rozumianego świata. Jego zdaniem przeczą temu fenomeny. Wystarczy zastanowić się nad powszechnie wiązanym z refleksją filozoficzną fenomenem „zdziwienia”. Jego istota polega właśnie na tym, że patrząc na jakiś byt, nagle dostrzegamy w nim coś, co nie pasuje do naszego wcześniejszego wyobrażenia o wewnątrzświatowych bytach. Dla samego Hartmanna najważniejszymi fenomenami przeczącymi teorii Heideggera są fenomen światomości problemu oraz fenomen postępu poznania. Fenomeny te świadczą o tym, iż człowiek, bez względu na to, czy potrafimy, czy nie potrafimy tego wyjaśnić, posiada zdolność ciągłego wykraczania poza posiadane dotychczas rozumienie

bycia bytu (poza posiadany horyzont rozumienia bycia). Oczywiście, aby coś w ogóle mogło zostać zauważone, musi już być w jakiś sposób powiązane ze znanymi nam wcześniej bytami (z pewnym posiadaniem przez nas rozumieniem świata i należących do niego bytów), jednak obok pewnych treści, które wiążą go ze znanymi bytami, może zawierać w sobie także pewną domieszkę zupełnie nowej i z perspektywy dotychczasowego rozumienia bycia bytu – niezrozumiałej treści. Tylko dzięki tej niezwyklej zdolności podmiotu poznającego (człowieka) do napotykania w znanym (rozumianym) świecie nieznanymi (niezrozumiałymi – do tej pory) bytów możliwy jest jakikolwiek postęp poznania, a tym samym w ogóle jakiegokolwiek poznanie. Poznanie nie jest bowiem jakąś sumą posiadanych wiadomości ani jedynie ciągłym przetwarzaniem ich, lecz nieustannym procesem poszerzania się sfery tego, co poznane (nieustannym postępem poznania). Skoro jednak człowiek posiada tego typu zdolności, to tym samym okazuje się zagadką nie mniejszą niż wszystkie inne byty. Już choćby z tego powodu nie należy uważać, że rozjaśnienie jego wewnętrznego ukonstytuowania przyniesie odpowiedź na wszystkie inne pytania. Wydaje się raczej, że zadanie poznania jego istoty samo wymaga już pewnej wiedzy na temat bytu w ogóle. O ile więc, zdaniem Heideggera, rozjaśnienie sposobu bycia człowieka ma dać odpowiedź na pytanie o bycie bytów różnych od niego, o tyle, zdaniem Hartmanna, obie te zagadki warunkują się nawzajem, tak że nie tylko żadna z nich nie może zostać rozwiązana jako pierwsza, by posłużyć potem do rozwiązania drugiej, lecz badania ontologiczne muszą cały czas mieć na względzie obie z nich<sup>26</sup>. Heidegger natomiast w swej najwcześniejszej myśli chce w analizie bycia bytu człowieka znaleźć odpowiedź na pytanie o sens bycia w ogóle. W konsekwencji więc, mimo iż obaj wychodzą od tych samych fenomenów, formułowane przez nich koncepcje człowieka znacznie się od siebie różnią.

---

<sup>26</sup> Stąd zarzut Heideggera w stosunku do *metafizyki poznania* Hartmanna, jakoby nie interesowało jej rozjaśnienie relacji podmiot–przedmiot od strony analizy sposobu bycia człowieka, wydaje się chybiony. Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 76–77.

Zdaniem Hartmanna w człowieku krzyżują się wszystkie cztery warstwy bytu realnego: warstwa bytu nieorganicznego (nieożywionego), warstwa bytu organicznego (ożywionego), warstwa bytu psychicznego oraz warstwa bytu duchowego. Pogląd ten pozostaje nierozzerwalnie związany z ogólnym Hartmannowskim wyobrażeniem na temat warstwowego układu świata realnego, zgodnie z którym poszczególne warstwy „są nie tylko warstwami świata realnego jako całości, lecz również warstwami samych tworów”<sup>27</sup>. O ile więc najprostsze twory realne, takie jak nieożywione przedmioty materialne, pozostają jednowarstwowe, o tyle już wszelki byt ożywiony jest dwuwarstwowy. Wraz ze wzrostem złożoności bytów rośnie również liczba przecinających się w nich warstw bytowych. Wyższe struktury świata zwierzęcego charakteryzuje trójwarstwowość. Człowiek natomiast jest bytem czterowarstwowym. Jest on więc „nie tylko duchem, lecz ma także nieduchowne życie psychiczne, jest również organizmem, a nawet tworem przedmiotowo-materialnym”<sup>28</sup>. Rzetelna analiza istoty człowieka musi więc uwzględniać obecność w człowieku wszystkich tych czterech warstw bytowych. Jednocześnie żadna z czterech warstw (także najwyższa warstwa duchowa) nie wyczerpuje się w byciu warstwą bytową człowieka. Wszystkie te warstwy można bowiem znaleźć także w poznawanym przez człowieka świecie. Dlatego właśnie „nie da się zrozumieć człowieka, nie rozumiejąc świata, w którym człowiek żyje i którego jest częścią; dokładnie tak samo, jak nie można zrozumieć świata, nie rozumiejąc człowieka – jako takiej części świata, której to jedynie prezentuje się jego budowa”<sup>29</sup>. Hartmannowska nauka o człowieku jako pewnej całości, w której jednoczą się cztery różne warstwy, ma niezwykle ważne konsekwencje metodologiczne. Okazuje się bowiem, że bytu człowieka nie da się wytłumaczyć, redukując go do żadnej z poszczególnych warstw, bez względu na to, czy byłyby to warstwy niższe, czy wyższe. Wszelkie koncep-

---

<sup>27</sup> N. Hartmann: *Nowe drogi ontologii*. Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Toruń 1998, s. 44.

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 103.

cje człowieka, które próbują dokonać redukcji tej wielowarstwowej struktury, są więc tak samo błędne. Materializm, biologizm, psychologizm, idealizm – wszystkie dokonują swoistej redukcji różnorodności fenomenów związanych z bytem człowieka. Nie da się wytłumaczyć wszystkich zachowań człowieka, powołując się jedynie na jego duchową strukturę, tak samo jak nie da się tego uczynić, powołując się jedynie na jego budowę biologiczną. Także najbardziej rozpowszechniony pogląd na temat człowieka, zgodnie z którym człowiek jest złożeniem ciała i duszy, czy mówiąc po Kartezjańsku, „substancji rozciągłej” i „substancji myślącej”, których natura jest tak różna, że właściwie nie sposób zrozumieć tego złożenia, okazuje się z punktu widzenia ontologii Hartmanna redukcjonizmem. Zdaniem Hartmanna tego typu dualizm opiera się na jawnym lekceważeniu fenomenów. „Ciało i duch nie stopniają się względem siebie, nie rozciąga się pomiędzy nimi żadne continuum, związek warstwowy między nimi jest raczej zapośredniczony przez specyficzną, dla obu odmienną warstwę bytową, warstwę bytu psychicznego”<sup>30</sup>. Pomiedzy poszczególnymi, przecinającymi się w człowieku warstwami istnieje cała sieć relacji. Obowiązują tutaj dokładnie takie same zależności jak w każdym innym bycie. Zależności te opisuje Hartmann w tzw. *prawach układu warstwowego*<sup>31</sup>. Zgodnie z nimi każda warstwa bytu realnego ma specyficzne dla niej kategorie bytowe. Jednak istnieją także takie kategorie, które rozciągają się na kilka warstw, będąc tym samym podstawą występujących między nimi związków. Istnieją także kategorie fundamentalne, które powracają we wszystkich warstwach bytu realnego (dlatego wszystkie warstwy są ze sobą w pewien sposób powiązane). Jednak okazuje się, że kategorie, przechodząc z jednej warstwy bytu do drugiej, zawsze ulegają już pewnego rodzaju modyfikacji, która wynika między innymi z tego, że w każdej z warstw wiążą się one z innymi, charakterystycznymi tylko dla niej kategoriami. Te rozpoznane przez Hartmanna *prawa układu warstwowego* są podstawą *praw zależności* istniejących pomiędzy poszczegól-

---

<sup>30</sup> Tamże, s. 98.

<sup>31</sup> Zob. tamże, s. 66.

nymi warstwami. Okazuje się, że wyższe warstwy bytu realnego są już z konieczności ufundowane w warstwach niższych, w ten sposób, że bez nich w ogóle nie mogłyby się pojawić. Każda kolejno pojawiająca się warstwa jest ufundowana w warstwach znajdujących się niżej w hierarchii. O ile więc warstwy niższe mogą istnieć bez wyższych, o tyle wyższe nie mogą istnieć bez niższych. Z drugiej jednak strony każda kolejna pojawiająca się warstwa wnosi do bytu pewne kategoriałne *novum* i jako taka nie daje się w żaden sposób wyjaśnić poprzez sprowadzenie jej do warstwy niższej. Każda wyższa warstwa niesie ze sobą pewną nową treść, której w żaden sposób nie da się wyprowadzić z treści warstw niższych<sup>32</sup>.

Wszystkie te komplikacje sprawiają, że byt człowieka jest bytem niezwykle złożonym. Na tę niedającą się w żaden sposób zredukować do prostej jedności wielowarstwowość bytu ludzkiego wskazują, zdaniem Hartmanna, same fenomeny. Niedostrzeżenie tego faktu wynika każdorazowo z niedoskonałości ludzkiego rozumu, który zbyt pośpiesznie chce wszystko wyjaśnić. Tymczasem okazuje się, że powstające w historii filozofii wyjaśnienia poszczególnych fenomenów (związanych z bytem człowieka) bardzo często były trafne. Błędem było jedynie nieuprawnione rozciąganie uzyskanych w ten sposób wyjaśnień na inne fenomeny (uogólnianie uzyskanych wyników). Rozum ludzki, szukając w świecie jedności, bardzo często sztucznie ją mu narzuca. Tymczasem fenomeny nieodparcie wskazują na to, że jedność ta jest raczej dość skomplikowaną i wcale nie tak łatwą do uchwycenia strukturą relacji pomiędzy różnorodnymi elementami. Odnosi się to do człowieka tak samo, jak do bytu pozaludzkiego. Twierdzenie, że struktura ludzka jest nam z natury rzeczy dana o wiele wyraźniej niż struktura bytu pozaludzkiego, okazuje się kolejnym przesądem. Z perspektywy filozofii Hartmanna, podobnie jak z perspektywy filozofii Kanta, człowiek jest bowiem rzeczą samą w sobie dokładnie w takim samym stopniu jak każdy inny byt. Zobaczmy jednak teraz, co ma na ten temat do powiedzenia Heidegger.

---

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 75–76.

Podstawowym terminem, jakiego Heidegger używa na określenie człowieka, jest termin *Dasein*. Biorąc pod uwagę Heideggerowską pedantyczną wręcz skłonność do posługiwania się „odpowiednimi” terminami, możemy wnioskować, iż nie bez powodu używa on właśnie tego niemieckiego terminu na określenie istoty człowieka. Termin *Dasein* ma wskazywać na nieprzekraczalną czasowość ludzkiego sposobu bycia. *Dasein* jest byciem „tu” i „teraz”. Człowiek jest już zawsze „gdzieś” i „kiedyś”. W polskich przekładach pism Heideggera termin *Dasein* tłumaczy się jako *jestestwo*. Polski termin *jestestwo* został stworzony specjalnie po to, by podkreślić specyfikę Heideggerowskiego określenia człowieka i wyraźnie odróżnić je od innych pojawiających się w filozofii określeń. Jednoznacznie kojarzy się z filozofią Heideggera oraz z charakterystycznym dla niego sposobem pojmowania człowieka. Jeśli jednak bliżej się nad tym zastanowić, okazuje się, że fakt ten ma tyleż samo zalet co i wad. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest bowiem fakt, iż polski czytelnik traci możliwość umieszczenia Heideggerowskich rozważań na temat istoty człowieka w szerszym kontekście historycznym. Chciałabym postawić sprawę jasno. Nikt nie odmawia Heideggerowi, iż jego koncepcja człowieka pozostaje swoista i niepowtarzalna. Nie znaczy to jednak wcale, iż nie powinno się jej porównywać z innymi koncepcjami. Wręcz przeciwnie, dopiero tego typu analizy porównawcze wskazują na prawdziwą istotę niepowtarzalności tej koncepcji. Dodatkowym mankamentem polskiego terminu *jestestwo* jest to, iż nie niesie on ze sobą tych samych konotacji znaczeniowych, które towarzyszą terminowi *Dasein*, o czym wspominałam powyżej, a które stanowią o specyfice Heideggerowskiego ujęcia bycia człowieka. Wydaje się natomiast, że Heidegger nieprzypadkowo posługuje się właśnie tym a nie innym określeniem, pozostając w pełni świadomym związanych z nim treści. Nic bowiem nie stało na przeszkodzie, by posłużył się innym istniejącym w języku niemieckim terminem, lub nawet, co przecież przy innych okazjach niejednokrotnie praktykował, stworzył jakiś zupełnie nowy.

Przed wszystkim nie należy zapominać, że zdaniem Heideggera istota człowieka jest ufundowana w jego czasowości.



Tytuł słynnego dzieła Heideggera brzmi *Bycie i czas*. Stara się on bowiem w nim wykazać, iż „[...] czasowość stanowi pierwotny sens bycia jestestwa [...]”<sup>33</sup>. Heideggerowska egzystencjalna analiza *Dasein* w efekcie prowadzi do wniosku, iż ontologiczny sens wszystkich dotyczących istoty człowieka fenomenów, które tak dokładnie opisuje on w swym najsłynniejszym dziele, w ostateczności sprowadza się do czasowości człowieka. Głównym celem egzystencjalnych analiz Heideggera jest więc nie tyle chęć wskazania na tę niezwykłą różnorodność poszczególnych momentów ukonstytuowania człowieka, która innych filozofów prowadzi zwykle do uznania nieprzekraczalnej tajemniczości bytu ludzkiego, lecz właśnie chęć udowodnienia, że cała ta różnorodność zostaje wyjaśniona poprzez wskazanie na czasowość i związaną z nią skończoność istoty ludzkiej. Dla przykładu zobaczymy, w jaki sposób pisze Heidegger o związanym z byciem człowieka fenomenie *sumienia*. Jako punkt wyjścia swych egzystencjalno-ontologicznych analiz fenomenu sumienia przyjmuje Heidegger neutralne stwierdzenie, iż „sumienie w jakiś sposób daje komuś coś do zrozumienia”<sup>34</sup>. W dalszej części Heidegger będzie rozważał znaczenie poszczególnych elementów tego stwierdzenia. Znaczenie zwrotu „dawać do zrozumienia” opisuje on jako rodzaj „zewu”. W fenomenie sumienia „ktoś/coś wzywa kogoś/coś do czegoś”. Pojawiają się teraz kolejne pytania – pierwsze: kto wzywa, drugie: kto jest wzywany, oraz trzecie: do czego wzywa. Dalsze analizy, których nie będę tutaj szczegółowo przedstawiać, doprowadzają Heideggera do wniosku, iż to „jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie”<sup>35</sup>. Jestestwo jest zarówno wzywającym, jak i wzywaniem. Sens tego wezwania polega natomiast na tym, iż jestestwo wzywa siebie do bycia Sobą, do podniesienia się ze sposobu bycia *Się* i stania się *Sobą*. Okazuje się więc, że „sumienie objawia się jako zew troski”<sup>36</sup>, jest to troska o swoje własne bycie. Troska natomiast wynika z czaso-

---

<sup>33</sup> M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 296.

<sup>34</sup> Tamże, s. 340.

<sup>35</sup> Tamże, s. 346.

<sup>36</sup> Tamże, s. 349.

wości i skończoności *Dasein*. Ontologicznym sensem troski jest bowiem czasowość<sup>37</sup>. W ten sposób fenomen *sumienia* zostaje wyjaśniony poprzez czasowość człowieka. Nie ma w nim już nic więcej z tajemniczości, którą widzieli w nim dotąd filozofowie. Co więcej, Heidegger pisze: „Czasowość winna się potwierdzić we wszystkich istotnych strukturach podstawowego ukonstytuowania jestestwa”<sup>38</sup>. Heidegger chce ufundować całość konstytucji człowieka w jego byciu w czasie, a więc w jego byciu *Dasein*. W ten sposób określenie człowieka jako *Dasein* okazuje się jego określeniem fundamentalnym, do którego dają się sprowadzić wszelkie inne pojawiające się do tej pory w dziejach filozofii próby nazwania istoty człowieka.

Niemiecki termin *Dasein*, w przeciwieństwie do polskiego terminu *jestestwo*, jednoznacznie wskazuje na tę czasowość (oraz związaną z nią skończoność) bycia człowieka. Idźmy jednak dalej. Niemiecki termin *Dasein* pozwala także na usytuowanie myśli Heideggera w szerszej perspektywie historycznej. Okazuje się bowiem, że Heidegger nie jest jedynym, który w rozważaniach o człowieku posługuje się terminem *Dasein*. Termin ten stosuje także Karl Jaspers. Zresztą nie jest to jedyne wspólne ich rozważaniom o istocie człowieka pojęcie. Drugim wspólnym im terminem jest *Existenz*. Jeśli jednak przyjrzeć się tym dwóm koncepcjom człowieka, okazuje się, że pozostają one diametralnie różne. Heidegger używa określenia *Dasein* jako najbardziej fundamentalnego określenia człowieka, do którego w konsekwencji sprowadza wszelkie związane z człowiekiem fenomeny. Jego egzystencjalna analityka *Dasein* z pewnością nie jest filozofią egzystencji. Heidegger pisze bowiem o egzystencjalności ludzkiego bycia tylko po to, by w konsekwencji wszystkie egzystencjalne fenomeny wyjaśnić poprzez sprowadzenie ich do czasowości człowieka. Człowiek bytuje na sposób bycia *egzystencji*, dlatego że jest czasowy. *Egzystencja* jako struktura bycia człowieka okazuje się niczym innym jak konsekwencją jego podstawowej struktury bycia, czyli *Dasein*. Heidegger pisze o tym wprost:

<sup>37</sup> Zob. tamże, s. 406.

<sup>38</sup> Tamże, s. 417.

„Pierwotne ontologiczne podłoże egzystencjonalności jestestwa to *czasowość*”<sup>39</sup>.

Zupełnie inaczej sprawa ta przedstawi się w filozofii Jaspersa. W jego rozważaniach określenie człowieka jako *Dasein* nie wyczerpuje istoty bytu ludzkiego, lecz stanowi jedną, w dodatku najniższą z kilku przecinających się w człowieku warstw. Jaspersowskie *Dasein* tłumaczy się na język polski, zgodnie z przyjętą tradycją przekładu tego terminu, jako *istnienie*. Oznacza ono jednak nic innego jak po prostu *byt empiryczno-czasowy*. Nikt chyba nie będzie przeczył, że człowiek jest pewnym bytem empirycznym, bytem istniejącym realnie w jakimś miejscu i czasie. Jednak to określenie człowieka, które stawia go koło wielu innych bytów empirycznych (takich jak zwierzęta czy rzeczy nieożywione), z pewnością nie wyczerpuje jego istoty. Dlatego pojawiają się u Jaspersa kolejne określenia człowieka, które układają się w pewien system warstwowy: *Bewußtsein überhaupt* (świadomość w ogóle), *Geist* (duch) oraz *Existenz* (egzystencja)<sup>40</sup>. Każde z tych określeń człowieka jest nieredukowalne do drugiego. Poza tym układają się one w pewną hierarchię, w ten sposób, że każde kolejne jest nadbudowane na niższym, lecz samo nie daje się z niego wyprowadzić, gdyż zawiera w sobie pewną nową treść. Koncepcja Jaspersa pozostaje bliska przedstawionej powyżej koncepcji Hartmanna. U Jaspersa nie tylko *egzystencja*, lecz także *świadomość w ogóle* oraz *duch* są autonomicznymi określeniami człowieka, których w żaden sposób nie da się wytłumaczyć poprzez odniesienie ich do określenia człowieka jako *Dasein* (czasowego istnienia). Jego zdaniem związane z tymi określeniami fenomeny nie mogą zostać wyjaśnione poprzez wskazanie na czasowe istnienie człowieka, nawet jeśli nie rozumie się przez nie tylko zwykłego ontycznego bycia człowieka w czasie, lecz jakąś bardziej fundamentalną ontologiczną strukturę zawartą w człowieku. Heidegger natomiast chce pokazać, że wszystkie

<sup>39</sup> Tamże, s. 296.

<sup>40</sup> Zob. K. Jaspers: *Von der Wahrheit*, 4. Aufl., München 1991, s. 50 oraz K. Jaspers: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkiewicz, Wrocław 1998, s. 20.

określenia człowieka: jako świadomości (podmiotu poznania), jako ducha, jako egzystencji, mogą i powinny być sprowadzone do jednej, najbardziej fundamentalnej konstytucji człowieka, którą jest *Dasein*. W konsekwencji także wyróżniane przez Jaspersa, towarzyszące im „przedmiotowe” przeciwczłony, takie jak: *przedmiot poznania* (odpowiadający *świadomości*), *idea* (odpowiadająca *duchowi*) oraz *transcendencja* (odpowiadająca *egzystencji*), w filozofii Heideggera zostają sprowadzone do ufundowanego w *Dasein* – *otaczającego nas świata*. Heideggerowski człowiek jest *byciem-w-świecie*. Wszystko, co poznaje, czego doświadcza, z czym ma do czynienia, przybiera więc postać wewnątrzświatowego bytu. Metafizyka przedmiotu poznania pozostaje bowiem nierozzerwalnie związana z metafizyką podmiotu poznającego<sup>41</sup>.

Porównanie Heideggerowskiej koncepcji człowieka z posługującą się podobną terminologią koncepcją Jaspersa nie ma oczywiście na celu postawienia znaku równości między używanymi przez nich terminami *Dasein* oraz *Existenz*, by potem pokazać, w jaki sposób przedstawiają oni relację między tymi dwoma określeniami człowieka. Jest bowiem oczywiste, że już ustanawiane między nimi relacje wpływają także na ich treść. W konsekwencji *Dasein* Heideggera i *Dasein* Jaspersa nie oznaczają dokładnie tego samego. Podobnie *Existenz* Heideggera oraz *Existenz* Jaspersa nie niosą ze sobą tej samej zawartości treściowej. Mimo to każdy z tych niemieckich terminów niesie ze sobą pewną treść, która pozostaje wspólna w obu tych koncepcjach. Termin *Dasein* pozostaje nierozzerwalnie związany z byciem *czasowym*. Podobnie termin *Existenz* wskazuje na pewną właściwą tylko człowiekowi grupę fenomenów. Upraszczejac, można by powiedzieć, że chodzi o przynależną człowiekowi możliwość oraz konieczność kształtowania treści swego własnego Ja. Człowiek jest bowiem bytem (lub byciem), który w przeciwieństwie do innych bytów sam przez całe życie współkształtuje swój sposób bycia, swoją istotę. Heidegger i Jaspers przyznają jednak tym fenomenom zupełnie inne miejsce w tworzonych przez siebie koncepcjach człowieka, nadają im inne znaczenie, i właśnie w tym

<sup>41</sup> Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas...*, s. 461.

należy szukać swoistości tych koncepcji. Okazuje się bowiem, że Jaspers, podobnie jak Hartmann, nie chce redukować tej różnorodności określeń człowieka do jakiegoś jednego najbardziej fundamentalnego. Mimo iż uważa, że to właśnie *Egzystencja* jako najwyższe z określeń człowieka decyduje o jego wyjątkowości, nie odmawia on jednak pozostałym określeniom samoistości. Sama *Egzystencja* jest już ufundowana na tych niższych warstwach człowieka i bez nich po prostu nie mogłyby się pojawić. Mimo to nie da się jej z nich po prostu wyprowadzić. Heideggerowskie rozważania na temat człowieka przybierają natomiast zupełnie inny charakter. Heidegger szuka przede wszystkim jedności. Dlatego wszystkie związane z człowiekiem fenomeny, które napotyka, a także wszystkie pojawiające się w historii myśli określenia człowieka próbuje sprowadzić do jednej podstawowej struktury człowieka, do *Dasein*. Píše: „To, co nazywam *Dasein*, jest w istotny sposób współokreślane nie tylko przez to, co powszechnie określa się duchem (*Geist*), i nie tylko przez to, co powszechnie nazywa się życiem (*Leben*), lecz przez to, z czego one się wywodzą (nadchodzą), jest źródłową jednością i immanentną strukturą określoności człowieka [...]”<sup>42</sup>. W tym miejscu ujawnia się kolejna różnica między myśleniem Hartmanna i Heideggera. Obaj próbują przewyżczyć ujawniającą się za ich czasów w filozoficznych rozważaniach na temat człowieka opozycję pomiędzy *życiem* a *duchem*. O ile jednak Hartmann oba te określenia uznaje za równoprawne, a występujące między nimi przeciwieństwo próbuje niwelować, wskazując na fakt, iż pomiędzy organiczną a duchową warstwą w człowieku występuje jeszcze warstwa pośrednia (warstwa psychiczna), o tyle Heidegger, wychodząc od tego przeciwieństwa, chce je wyprowadzić z jakiejś wyższej jedno-

---

<sup>42</sup> „Was ich *Dasein* nenne, ist wesentlich mitbestimmt nicht nur durch das, was man als *Geist* bezeichnet, und nicht nur das, was man *Leben* nennt, sondern worauf es ankommt, ist die ursprüngliche Einheit und die immanente Struktur der *Bezogenheit* eines Menschen [...]”. *Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger*, w: M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main 1973, s. 261.

ści. W konsekwencji wszelkie fenomeny życia oraz ducha zostają wytłumaczone poprzez wskazanie na czasowy charakter *Dasein*.

W Heideggerowskich analizach bycia człowieka czołowe miejsce zajmuje więc skończoność. Stanowi ona podstawowy rys kondycji ludzkiej. Pisząc o Heideggerowskiej interpretacji Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, wskazywałam, że właśnie skończoność ludzkiego poznania okazuje się tym, wokół czego koncentrują się Heideggerowskie analizy<sup>43</sup>. Co więcej, okazuje się, iż o ile zdaniem Kanta skończone jest ludzkie poznanie, co nie znaczy, że człowiek w ogóle nie ma żadnego dostępu do tego, co nieskończone, o tyle zdaniem Heideggera skończoność charakteryzuje całą ludzką kondycję. Nie tylko ludzkie poznanie jest skończone, lecz człowiek w ogóle jest skończony, i jako taki skazany na bierne wyczekiwanie, aż przemówi do niego bycie. Takiej interpretacji filozofii Kanta oraz wszystkim płynącym z niej konsekwencjom dotyczącym istoty człowieka sprzeciwia się Ernst Cassirer<sup>44</sup>. Zauważa on bowiem, że Kant wskazuje jedynie na skończoność teoretycznego (naukowego) poznania człowieka. Nie znaczy to jednak, iż w ogóle odmawia on człowiekowi udziału w nieskończoności. Wręcz przeciwnie. Poznanie naukowe nie jest bowiem jedyną relacją łączącą człowieka ze światem. Poza tym, jak zauważa Cassirer, Kantowskie idee, decydujące o udziale człowieka w tym, co nieskończone, poza sensem praktycznym mają swój udział już także w poznaniu teoretycznym. To właśnie dzięki nim rozwija się ludzkie poznanie. Stanowią one ten element w ludzkim rozumie, który wciąż nieprzerwanie wzywa człowieka do ciągłego przekraczania dotychczasowych granic poznania. Dzięki nim poznanie, nie przekraczając granic możliwego doświadczenia, może rozwijać się w nieskończoność. Wywodzący się z neokantyzmu marburskiego Cassirer kładzie w swej filozo-

<sup>43</sup> Zob. także B. Dembiński: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera*, Katowice 1990, s. 104–133.

<sup>44</sup> Zob. E. Cassirer: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. Bonecki, J. Dunaj, P. Paraszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (61), s. 313–335 oraz E. Cassirer, M. Heidegger: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A.J. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–25.

fii nacisk właśnie na „twórczy” charakter rozumu ludzkiego. Powróćmy jednak do Heideggera.

W pracy *Kant a problem metafizyki* Heidegger podporządkowuje samorzutny intelekt receptywniej zmysłowości, by w swej późniejszej filozofii odmówić człowiekowi wszelkiej aktywnej roli w poznaniu. Postulowane przez Heideggera „nowe myślenie” ma być czystą odbiorczością (receptywnością). O ile więc filozofia Kanta miała być rodzajem syntezy między receptywnością a samorzutnością ludzkiego poznania, o tyle Heidegger, który szuka jedności, nie widzi możliwości pogodzenia ze sobą tych dwóch określeń poznania. Skończoność człowieka powoduje bowiem, iż za każdym razem, gdy posługuje się on pojęciami, gdy próbuje aktywnie uchwycić bycie, odnosi porażkę. Myślenie pojęciowe okazuje się za każdym razem myśleniem metafizycznym, które „chybia” bycia samego, prowadząc w konsekwencji jedynie do technicznego opanowywania bytu przedmiotowego. Człowiek, którego prawdziwym przeznaczeniem jest odnalezienie bycia samego, ma więc zaprzestać wszelkiej aktywności. Powinien przestać „chcieć”, „dążyć do czegoś”, „ujmować”, „przekształcać”. Człowiek powinien zaakceptować swoją skończoność oraz związaną z nią niemożliwość samodzielnego odkrycia zagadki bycia i odnaleźć w niej swoje właściwe powołanie. Tym prawdziwym powołaniem człowieka jest bycie narzędziem bycia samego. Człowiek realizuje swoją prawdziwą istotę tylko wtedy, gdy porzucając wszelką aktywność wsłucha się w mowę bycia, pozwoli byciu przemawiać przez siebie.

Heidegger dochodzi więc do wniosku, że wraz z odrzuceniem metafizyki oraz rozpoczęciem „nowego myślenia” przemienia się także istota człowieka, a właściwie człowiek odkrywa w końcu swoją prawdziwą istotę, którą wcześniej przesłaniały mu najróżniejsze metafizyczne konstrukcje. Człowiek nie jest już *animal rationale*. Jest on *prześwitem* bycia, *pasterzem* bycia. Jest *miejscem*, w którym ujawnia się bycie. Pojawia się jednak pytanie, czy ta nowa odkryta przez Heideggera istota człowieka naprawdę jest aż tak nowa oraz czy faktycznie wyklucza ona wszystkie wcześniejsze pojawiające się w historii określenia. W kontekście tego pytania warto przytoczyć jedną z wypowiedzi Hartmanna. Píše on: „Podmiot jest tym punktem bytu, w którym byt ten odbija się

(*reflektiert*) w samym sobie [...]”<sup>45</sup>. Jeśli bliżej przyjrzeć się ontologii Hartmanna, okazuje się, że nie jest to wcale aż tak bardzo tajemnicze, jak może się na początku wydawać. To, co tradycyjna teoria poznania nazywa *podmiotem w ogóle*, to w ontologii Hartmanna *świadomość* – a więc „reprezentacja” duchowej warstwy bytu realnego w człowieku. To nie człowiek w ogóle (i w konsekwencji tylko człowiek) jest zwierciadłem bytu. To raczej duchowa warstwa bytu realnego charakteryzuje się skłonnością do odbijania (to odbijanie jest już jednak związane z pewną zmianą tego, co odbite) bytu i wszystkich jego warstw (także warstwa bytu duchowego sama może się odbijać). Jednak byt duchowy nie kończy się na ludzkiej świadomości. Jest on o wiele bogatszy. Należą do niego także wszystkie wytwory świadomości człowieka, i to nie pojedynczego człowieka, lecz w ogóle całej ludzkości. Każdy pojedynczy człowiek dzięki przynależności do tej warstwy bytowej może z nich korzystać. Wydaje się, że właśnie dzięki tym cechom bytu duchowego coś takiego jak poznanie oraz w ogóle wszelka kultura są możliwe. Jednak zdaniem Hartmanna warstwa bytu duchowego nie wyczerpuje istoty człowieka. W człowieku odnajdujemy także inne warstwy. Człowiek nie jest więc jedynie odbijającą w sobie byt świadomością. W tym miejscu trzeba by zapytać, co właściwe ma na myśli Heidegger, mówiąc, że istota człowieka polega na byciu pasterzem czy prześwitem bycia. Na ile jego intuicje pozostają bliskie intuicjom Hartmanna oraz czy jego nowe określenie istoty człowieka faktycznie przekreśla wszystkie wcześniejsze. Heidegger uważa, że bycie potrzebuje człowieka, by się przejawiać. Poznanie, prawda istnieją tylko dlatego, że istnieje człowiek. Jednak wszystko to uwzględnia także ontologia Hartmanna. Gdyby nie fenomen podmiotowości bytu ludzkiego (nierozzerwalnie związany z duchową warstwą człowieka), byt nie byłby poznawany. W ogóle całość bytowej struktury świata wyglądałaby zupełnie inaczej, gdyby nie było człowieka. Heideggerowi jednak to nie wystarcza. Wydaje się bowiem, że jego zda-

---

<sup>45</sup> „Das Subjekt ist derjenige Punkt im Sein, in welchem sich dieses in sich selbst reflektiert [...]”, N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 209 (ZMP, s. 232).



niem byt wewnątrzświatowy sam nie stanowi prawdziwego bycia. Dlatego skierowane na niego wszelkie potoczne, filozoficzne oraz naukowe poznanie nie dociera do bycia samego. Prawdziwe przeznaczenie człowieka odnajduje Heidegger w jego roli jako *pasterza bycia*. Dlatego właśnie człowiek musi porzucić wszelki byt wewnątrzświatowy i otworzyć się na mowę bycia samego. Świat życia codziennego okazuje się więc nie być „prawdziwym światem”. A może należałoby powiedzieć raczej: skoro wszelki świat jest już z konieczności światem złożonym z bytów (światem przedmiotowym), to rzeczą godną myślenia w ogóle nie jest świat, lecz jedynie bycie samo. Pojęcie świata, podobnie jak wcześniej różne inne pojęcia, zostaje zwrócone metafizyce. Prawdziwy myśliciel w ogóle nie powinien zajmować się otaczającym go światem. Tym samym nie powinien także podejmować żadnych aktywnych działań mających na celu zmianę lub utrzymanie panujących w nim porządków. Jego prawdziwym przeznaczeniem jest bowiem coś zupełnie innego.

#### 5.4. Świat a tajemnica

Heideggerowskie przewyciężenie metafizyki, które jego zdaniem wydarza się z konieczności, oznacza porzucenie wszelkich dotychczasowych wyobrażeń na temat człowieka i świata<sup>46</sup>. Człowiek przestaje być zwierzęciem rozumnym wraz z jego funkcją bycia podmiotem dla przedmiotu. Znika także powszechne wyobrażenie świata jako złożonego z danych człowiekowi do poznania przedmiotów. Wszystkie te wyobrażenia oraz nadbudowane nad nimi pojęcia, takie jak *podmiot*, *przedmiot*, *świat*, muszą zostać porzucone. W ogóle musimy przestać tworzyć wyobrażenia oraz pojęcia, i zamiast tego wsłuchać się w mowę bycia. Heideggerowska droga myślenia, która zaczyna się od chęci ontologicznego przemyślenia problemu poznania, prowadzi go w konse-

---

<sup>46</sup> Zob. M. Heidegger: *Przewyciężenie metafizyki*. Tłum. M.J. Siemek, w: tenże: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Red. K. Michalski, Warszawa 1977, s. 285–315.

kwencji do postulatu odrzucenia wszelkiej pozytywnej ontologii. Okazuje się bowiem, że tworząc ontologię, zbaczamy ze ścieżki naszego prawdziwego powołania. Bycie nie daje się ująć w żadnych stałych pojęciach ani wyobrażeniach. Pozostaje nieprzeniknioną tajemnicą.

Hartmann natomiast, który także zaczyna swoje myślenie od chęci ontologicznego przemyślenia problemu poznania, dochodzi do zupełnie innych wniosków. W przeciwieństwie do Heideggera nie szuka on bowiem jakiegoś wyższego (głębszego) poziomu rozważań, z którego rozciągałby się widok na całą dotychczasową filozofię. Punkt wyjścia jego myślenia pozostaje bowiem związany z zaakceptowaniem przejawiającej się przez historię myśli różnorodności sposobów ujęcia problemu poznającego świat człowieka. Traktuję on tę różnorodność jako dany w punkcie wyjścia fenomen. Szuka pośród niej prawdziwych rozpoznań. Za myśl przewodnią jego badań można by uznać stwierdzenie, że w każdej pojawiającej się w dziejach koncepcji filozoficznej znaleźć można zarówno błędy, jak i prawdziwe rozpoznania. Nie istnieje bowiem człowiek, który byłby nieomylny, lecz nie istnieje także człowiek, który we wszystkim by się mylił. O ile więc Heidegger szuka takiego jednego ujęcia problemów filozoficznych, które jednoczyłyby wszystkie dotychczasowe różnorodne ujęcia, o tyle Hartmann szuka jedności problemów pośród różnorodności sposobów ich ujęcia. Ta, jak mogłoby się wydawać, niewielka różnica w punkcie wyjścia ich rozważań okazuje się mieć kolosalne konsekwencje. Na czym jednak polega istota tej różnicy?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, znowu musimy powrócić do dokonywanych przez tych dwóch postneokantystów interpretacji myśli Kanta. Przyjrzyjmy się temu jeszcze raz. Hartmann uważa, że zarówno podmiot, jak i przedmiot poznania poza tym, że w procesie poznania stanowią swoje naturalne przeciwczłony, są także bytami samymi w sobie (*Ansichsein*). Każdy byt sam w sobie pozostaje w pewnych relacjach z innymi bytami samymi w sobie. Poznanie jest jedynie jedną z takich relacji, jest relacją pomiędzy należąca do duchowej warstwy bytu człowieka świadomością a całą różnorodnością bytu realnego i idealnego. Relacja ta okazuje się związana z powrotem części kategorii przynależnych

do wszystkich warstw bytowych w warstwie bytu duchowego, a więc także w świadomości. Jednak powrót kategorii związany jest z ich częściową modyfikacją. W konsekwencji kategorii poznawcze jedynie częściowo pokrywają się z kategoriami bytowymi. Ta częściowa identyfikacja kategorii poznawczych i bytowych powoduje, że poznawany przez podmiot przedmiot ujawnia już coś z bytu samego. Poznając zjawiska, poznajemy już także coś z rzeczy samej w sobie. Jednak drugą z konsekwencji tej jedynie częściowej identyfikacji kategorii jest to, iż istnieją także takie sfery bytu, które pozostają gnoseologicznie irracjonalne. Znaczący to dokładnie tyle, iż dostępne poznaniu ludzkiemu zjawiska nie wyczerpują całej treści rzeczy samej w sobie. Dlatego mimo że nasze poznanie jest procesem nieskończonym, to jednak istnieją obszary, które na zawsze muszą pozostać niepoznane. Hartmann zachowuje tkwiącą w Kantowskim pojęciu rzeczy samej w sobie dwuznaczność. Jego zdaniem wszystkie prawdziwe problemy filozoficzne obok poznawalnych aspektów zawierają w sobie także pewną irracjonalną (niepoznawalną) resztę. Człowiek, badając otaczający go świat, wciąż napotyka w nim także na tajemnice. Tajemnica pozostaje nierozzerwalnie związana z poznawanym przez nas światem. Kryje się ona pośród spraw, które znamy i częściowo rozumiemy. Zaakceptowanie istnienia pośród możliwych do zrozumienia rzeczy także tego, co niezrozumiałe, nie prowadzi wcale do sceptycyzmu. Obszar tego, co dane nam do poznania, sam jawi się bowiem jako „niemożliwy do wyczerpania”. To, że nie możemy wiedzieć wszystkiego, nie znaczy przecież, że nie możemy wiedzieć więcej, niż wiemy obecnie. Hartmann pisze: „Filozoficzne obcowanie z niepojmowanym nie niszczy ani nie podważa wartości solidnego toku postępującego pojmowania, tym bardziej że samo staje się możliwe tylko przy założeniu jego bezustannej pracy”<sup>47</sup>.

---

<sup>47</sup> „Die philosophische Fühlung mit dem Unbegreiflichen hat für den soliden Gang des forschenden Begreifens so wenig etwas Vernichtendes oder auch nur Abwertendes, daß vielmehr sie selbst nur unter der Voraussetzung seiner stetigen Arbeit möglich wird”, N. Hartmann: *Grundzüge...*, s. 257 (ZMP, s. 285).

Zupełnie inaczej sprawa przedstawia się u Heideggera. Jego zdaniem filozofia Kanta miała na celu odsłonięcie przed nami pewnego wyższego (głębszego) poziomu badań, na którym rozróżnienie na podmiot i przedmiot przestaje obowiązywać. Heidegger nie ogranicza się jednak do wskazania konieczności istnienia takiego poziomu, lecz twierdzi, że możliwe jest myślenie z tego poziomu, możliwe jest myślenie przekraczające opozycję podmiot–przedmiot. Poziom ontologiczny wraz z obowiązującym na nim ontologiczno-egzystencjalnym porządkiem ma być poziomem nowego myślenia. Heidegger nie chce zaakceptować nieprzekraczalnej różnorodności otaczającego nas świata, lecz próbuje wyprowadzić ją z jakiejś bardziej pierwotnej jedności. Nie chce on zaakceptować tkwiącego w filozofii Kanta dualizmu: dualizmu władz poznawczych oraz związanego z nim dwoistego (receptywno-samorzutnego) charakteru naszego poznania. Nie chce też zaakceptować dwuznaczności Kantowskiego pojęcia rzeczy samej w sobie oraz nierozzerwalnie z nią związanej metodologicznej przestrogi przed chęcią całkowicie adekwatnego i pełnego uchwycenia rzeczy samej taką, jaka jest sama w sobie. Kantowskie rozróżnienie na rzecz samą w sobie i zjawisko Heidegger uznaje za zbędne. W konsekwencji dochodzi do wniosku, że wszelkie przedmiotowe poznanie jest bezwartościowe. Posiadające przedmiotowy charakter zjawiska są jedynie wytworami ludzkiego metafizycznego rozumu, są filozoficzno-naukowymi fantazmatami. Poznanie metafizyczne i naukowe w ogóle nie docierają do bycia samego. Posiadane przez nas pojęcie *świata* jest wytworem myślenia uprzedmiotawiającego. Tymczasem bycie samo nie ma nic wspólnego z wewnątrzświatowym bytem. Różnica ontologiczna (różnica między bytem a byciem) okazuje się różnicą radykalną. Prawdziwa tajemnica, która jest jedyną rzeczą godną myślenia, nie ma nic wspólnego z metafizyczno-naukowym światem, a skoro tak, to wszelka filozofia oraz nauka okazują się nie tylko zbędne, lecz w dodatku szkodliwe. Odwracają one bowiem uwagę od naszego prawdziwego przeznaczenia. Prawdziwego myślenia nie należy uczyć się ani od naukowców, ani od filozofów. Jedynie poeci są tymi, którzy wyprzedzając niejako bieg dziejów bycia, odrzucają wszelkie

myślenie metafizyczne i zamieszkują w domu bycia, który – zdaniem Heideggera – w przyszłości ma stać się domem wszystkich ludzi. Nowe myślenie w ogóle nie prowadzi do pojmowania, nie o pojmowanie bowiem tutaj chodzi. W ogóle nie można już podać żadnego pozytywnego określenia tego, o co chodzi. Każdy sam musi wsłuchać się w mowę bycia.

## ZAKOŃCZENIE

Filozofia Kanta po dziś dzień pozostaje niewyczerpanym źródłem inspiracji. Główną tego przyczyną okazuje się jej wieloznaczność. Kant tworzy wprawdzie w punkcie wyjścia pewien w miarę spójny system pojęć (jest on niezbędny do tego, aby w ogóle móc zacząć badania), jednak w trakcie badań, idąc tropem ujawniających się problemów filozoficznych, niejednokrotnie sam już poza ten system wykracza. Przyświecająca Kantowi idea spójnego systemu okazuje się ideą regulatywną. Kant chce pozostać wierny przede wszystkim filozoficznemu problemom. Dlatego gdy zastanawiamy się dzisiaj nad znaczeniem jego myśli, odkrywamy, iż zadał on więcej pytań niż dał odpowiedzi. Nie znaczy to jednak, jak mogłoby się wydawać, iż był kiepskim filozofem, lecz wręcz przeciwnie – właśnie tutaj ujawnia się prawdziwa wielkość jego myśli. W nawiązaniu do tytułu słynnych wykładów Leszka Kołakowskiego można by powiedzieć, że tym, co przede wszystkim pozostawiają po sobie wielcy filozofowie, nie są wcale odpowiedzi, lecz właśnie wielkie pytania.

Filozofia Kanta stawia przed nami nowe pytania. Pytania te jednak pozostają nierozzerwalnie związane z pewnymi odwiecznymi problemami filozoficznymi. Filozofia Kanta jest kolejną próbą rozważenia tych samych problemów; będąc kolejną próbą, jest także próbą nową – w tym sensie, iż (jak każda wartościowa myśl filozoficzna) ujawnia pewne nowe aspekty starych problemów. Kantowskiego projektu filozofii transcendentalnej nie należy więc interpretować jako wezwania do zerwania z całą dotychczasową problematyką filozoficzną. Kant nie zrywa z metafizyką w ogóle. Kant nie odrzuca problemu bytu na rzecz problemu poznania. Filozofia Kanta jest jedynie próbą pokazania, w jaki sposób problem bytu, podejmowany przez skończony

rozum ludzki, jest z konieczności powiązany z problemem poznania. Kantowi nigdy nie chodziło o to, by całkowicie wyeliminować z filozofii problem bytu na rzecz problemu poznania. Kant staje przed pytaniem o oczywistość podstaw dotychczasowej nauki o bycie. Rozważając ten problem, dochodzi do stwierdzenia istnienia pewnych nieprzekraczalnych granic naszego poznania. Byt nie jest nam dany sam w sobie, byt jest nam dany w poznaniu, a skoro tak, to wszelka analiza bytu (wszelka metafizyka oraz ontologia) powinna mieć na względzie także problem poznania. Wydaje się jednak, że również problemu poznania nie można traktować jako niezależnego od problemu bytu. Przedmioty, które poznajemy, są przecież także rzeczami samymi w sobie. Kantowskie pojęcie *rzeczy samej w sobie*, wraz z całą jego wieloznacznością oraz aporetycznością, okazuje się właśnie tym pojęciem, w którym najwyraźniej ujawnia się ten podwójny epistemologiczno-ontologiczny charakter jego filozofii transcendentalnej.

W swojej pracy starałam się pokazać, w jaki sposób problematyka ta powraca w dwóch postneokantowskich projektach filozofii – w projekcie Hartmanna oraz w projekcie Heideggera. Zarówno Hartmann, jak i Heidegger przeciwstawiają swoje metafizyczne (ontologiczne) interpretacje myśli Kanta teoriiopoznawczej interpretacji neokantystów. Termin postneokantyzm pozostaje związany z chęcią wydobycia (przywrócenia) zapoznanego przez neokantystów metafizycznego znaczenia filozofii Kanta. Okazuje się jednak, iż mimo że zaczynają oni filozofować w tym samym miejscu, ich drogi bardzo szybko się rozchodzą. Sposób, w jaki interpretują oni filozofię Kanta, okazuje się diametralnie różny.

Hartmann akceptuje wieloznaczność filozofii Kanta. Dokonywana przez niego interpretacja Kantowskiego projektu filozofii wydobywa na jaw tkwiącą w Kantowskim pojęciu *rzecz sama w sobie* dwuznaczność. Właśnie w niej poszukuje Hartmann najistotniejszych Kantowskich rozpoznań. Tym samym podkreśla ontologiczno-epistemologiczny charakter jego rozważań. Wprawdzie sam Kant skupił się przede wszystkim na epistemologicznym aspekcie problemu poznania bytu, jednak jego analizy same naprowadzają nas na myśl o istnieniu także drugiej

– ontologicznej strony tego zagadnienia. Hartmann wskazuje na nierozzerwalny związek zjawiska z rzeczą samą w sobie. Zjawisko jest przejawem rzeczy samej w sobie. Mimo to rozróżnienie to pozostaje w mocy. Nie jest ono bowiem jedynie sztucznym rodzajem podwojenia świata. Niesie ze sobą metodologicznie ważną myśl o częściowej gnoseologicznej irracjonalności bytu (niepoznawalności bytu). Nie znaczy to jednak, że byt w ogóle nie jest poznawalny, lecz jedynie, iż w obrębie poznawalnego bytu istnieją także pewne obszary, które na zawsze pozostać muszą niepoznane. Zdają się na to wskazywać same fenomeny. Istnieją bowiem pewne odwieczne problemy filozoficzne, których, pomimo stałego rozwoju naszej wiedzy, wciąż nie udaje się nam rozwiązać. Rozważając je, stale napotykamy bowiem tkwiące w nich naturalne aporie. Nie znaczy to jednak, iż mamy popadać w zwątpienie. Wiele jeszcze bowiem w obszarach poznawalności bytu pozostało do odkrycia. Poza tym – zdaniem Hartmanna – to, co gnoseologicznie irracjonalne, i to, co gnoseologicznie racjonalne, najczęściej współwystępuje, przecina się wewnątrz poszczególnych problemów. W każdym problemie obok tego, co nieprzeniknione, zazwyczaj można znaleźć także te aspekty, które potrafimy rozjaśnić.

Zupełnie inny charakter przybiera Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta. Heidegger poszukuje w myśli Kanta przede wszystkim jedności. Nie chce on zgodzić się na jej dwuznaczność. Nie godzi się więc także na dwuznaczność Kantowskiego terminu *rzecz sama w sobie*, mimo że jeśli przyjrzeć się bliżej kolejnym etapom rozwoju jego własnego myślenia, dwuznaczność ta cały czas daje o sobie znać. Heidegger jednak konsekwentnie wciąż dokonuje redukcji myśli Kantowskiej. Szuka w Kantowskim pojęciu rzeczy samej w sobie jedności, która pozwoliłaby mu przekroczyć różnorodność bytów, a tym samym także rozróżnienie na podmiot i przedmiot. W okresie gdy powstają książki *Bycie i czas* oraz *Kant a problem metafizyki* Heidegger łączy przejawiającą się w zjawiskach Kantowską rzecz samą w sobie z byciem bytu. Poprzez byt przejawia się jego bycie; anonsuje się ono w nim, samo się jednak nie ukazując. Dopiero ontologia fundamentalna (będąca analizą sposobu bycia człowieka) pozwala



dotrzeć także do znaczenia tego bycia poznawalnego bytu. Bycie, do którego w ten sposób docieramy, okazuje się przedmiotowością. Byt, na który człowiek napotyka w świecie, z konieczności jest już bowiem zawsze przedmiotem. Heidegger nie chce się jednak zgodzić na zrównanie bycia w ogóle z przedmiotowością. Dochodzi więc do wniosku, że aby dotrzeć do bycia samego, trzeba porzucić perspektywę filozofii transcendentnej, co więcej, trzeba także porzucić wszelki wewnątrzświatowy byt i wsłuchać się w mowę bycia. Redukując Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie do przedmiotowości przedmiotów doświadczenia, Heidegger nie zauważa, że już w filozofii Kanta pojawia się myśl o częściowej „nieuprzedmiatawalności” bycia. Tym samym odrzuca on filozofię Kanta jako należącą do myślenia metafizycznego. Odrzuciwszy ją, odrzuca jednak także wszelkie wynikające z niej ograniczenia dotyczące możliwości poznania bycia samego. Skończoność człowieka nie będzie już polegała, jak u Kanta, na niemożliwości poznania bycia samego; skończoność człowieka polega teraz na czymś zupełnie innym, a mianowicie na tym, iż jest on narzędziem bycia samego, miejscem prześwitu bycia. Człowiek, wbrew nauce Kanta, ma dostęp do bycia samego, jednak nie dzięki własnym działaniom, lecz wręcz przeciwnie – jedynie wtedy, gdy powstrzymując się od wszelkiej aktywności, wsłucha się w mowę bycia. Tym samym mówienie o przynależnej człowiekowi „możliwości poznawania bycia samego” jest może o tyle niewłaściwe, że to nie człowiek poznaje bycie, lecz to bycie przemawia, i to już nawet nie *do* człowieka, lecz *przez* człowieka.

Hartmannowska i Heideggerowska interpretacja filozofii Kanta wyrastają, jak wspominałam, ze sprzeciwu wobec interpretacji neokantowskiej. Ze względu jednak na odmienny charakter tych dwóch postneokantowskich prób czytania Kanta, odmienny okazuje się także ich stosunek do teoriopoznawczej interpretacji neokantystów. Hartmann akceptując wieloznaczność filozofii Kanta, nie neguje całkowicie wartości analiz neokantowskich. Zwraca jednak uwagę na fakt, iż przeprowadzana przez neokantystów interpretacja filozofii Kanta jest jednostronna. Ich błąd polega, zdaniem Hartmanna, nie na tym, iż widzieli oni w filozofii Kanta coś, czego tam nie ma, lecz na tym, że zabsolu-

tyzowali jeden z aspektów problematyki Kantowskiej (aspekt teoriopoznawczy), zapoznając tym samym jej aspekt metafizyczny. Heideggerowska ocena neokantowskiej interpretacji myśli Kanta okazuje się o wiele bardziej radykalna. Zdaniem Heideggera, który szuka u Kanta przede wszystkim jedności, właściwym sensem Kantowskiej krytyki jest jej sens metafizyczny. Kantowska krytyka nie jest żadną teorią poznania, lecz projektem nowego ugruntowania metafizyki. To nowe ugruntowanie metafizyki ma się dokonać poprzez stworzenie nowej ontologii, będącej hermeneutyką *Dasein*, a więc analizą i interpretacją czasowego sposobu bycia człowieka. Tym samym okazuje się, że o ile Hartmannowska interpretacja myśli Kanta zrywa z właściwą neokantyzmowi jednostronnością w ujmowaniu filozofii królewieckiego nauczyciela, o tyle interpretacja Heideggera sama okazuje się tak samo jednostronna, i jako taka w punkcie wyjścia wyklucza interpretację neokantowską. Mimo to w myśli Heideggera, zarówno w jego recepcji filozofii Kanta, jak i w jego własnym projekcie filozofii, znaleźć można pewne elementy neokantowskie. Pojawia się podejrzenie, że głoszona przez niego opozycyjność w stosunku do filozofii neokantowskiej jest jedynie rodzajem manifestu, który nie znajduje pokrycia w rzeczywistym przebiegu jego myśli. Heidegger pragnie się odciąć od teorii poznania i zwrócić w stronę ontologii, jednak jeśli dokładniej przeanalizować treść neokantowskiej teorii poznania oraz Heideggerowskiej ontologii, to nie wydają się one wcale żadnymi przeciwstawnymi perspektywami, wręcz przeciwnie – pozostają sobie dosyć bliskie. Obie, w przeciwieństwie do perspektywy filozofii Hartmanna, skupiają się przede wszystkim na pytaniu o podmiotową stronę poznania. Paradoksalnie więc właśnie filozofia Heideggera, któremu o wiele bardziej niż Hartmannowi zależało na podkreśleniu odmienności własnego myślenia od myślenia neokantystów, pozostaje w wielu punktach bardziej neokantowska niż filozofia Hartmanna. O ile bowiem Hartmann wskazuje na konieczność uwzględnienia faktu, że przedmiot poznania nie wyczerpuje się w byciu przedmiotem dla podmiotu, lecz jest poza tym także samodzielnie istniejącym bytem, o tyle Heidegger w punkcie wyjścia swego myślenia wskazuje na konieczność rozwinięcia problemu przedmiotu

poznania właśnie w aspekcie bycia przedmiotem dla podmiotu, ze względu na specyfikę owego podmiotu jako skończonego bytu ludzkiego.

Hartmannowską i Heideggerowską interpretację filozofii Kanta, a w konsekwencji także ich własne projekty filozofii, łączy wspólny im ontologiczny charakter. Jednak, jak się okazuje, terminy „metafizyka” oraz „ontologia” przyjmują u każdego z nich odmienne znaczenia. Hartmann, w nawiązaniu do Kanta, odróżnia metafizykę spekulatywną (metafizykę systemów) od metafizyki krytycznej (metafizyki problemów). Terminu „metafizyczne” używa on przede wszystkim na określenie tych problemów filozoficznych, które zawierają w sobie pewną gnoseologicznie irracjonalną resztę. Walczy on z pojmowaniem metafizyki jako spekulatywnej nauki wyświeclającej niepodważalne fundamenty bytu. Hartmannowska „metafizyka poznania” nie ma na celu jakiegos wyczerpującego przedstawienia niepodważalnych ontologicznych fundamentów, na których wspiera się relacja poznawcza. Wręcz przeciwnie. W Hartmannowskiej „metafizyce poznania” problem poznania zostaje przedstawiony jako problem metafizyczny, a więc taki, który z racji tkwiących w nim naturalnych aporii, nigdy nie może zostać do końca rozwiązany i wyjaśniony. Heidegger natomiast przez metafizykę rozumie właśnie nic innego jak pewien utrwalony i w tym sensie fundamentalny (leżący u podstaw całej filozofii i wszystkich nauk) sposób rozumienia bycia, który sprowadza bycie do przedmiotowości. Metafizyka to właściwy człowiekowi onto-teo-logiczny sposób rozumienia bycia jako czegoś stałego, obecnego, który w konsekwencji sprowadza bycie do bytu zasady, a byt zasady do bytu Absolutu. Ostatecznie więc Heidegger dochodzi do postulatu przewyciężenia tak pojętej metafizyki.

Także termin „ontologia” przybiera różne znaczenia w tych dwóch postneokantowskich projektach filozofii. Hartmannowska ontologia to krytyczno-analityczna nauka o kategoriach. Jako taka nie rości sobie pretensji do uchwycenia pewnych i niepodważalnych fundamentów bytowych. Nie ma być *philosophia prima*, lecz jedynie *philosophia ultima*. Ma stanowić pewien, najbardziej optymalny dla istniejącego stanu badań teoretyczny

szkielet pojęć niezbędny do tego, żeby w ogóle móc mówić o jakichkolwiek fenomenach. Hartmann bowiem, co odróżnia jego metodologię od fenomenologii Husserla, zbliżając ją tym samym do metodologii Kanta, jest przekonany o niemożliwości myślenia bezzałożeniowego. Ontologia Heideggera natomiast, którą najkrócej można scharakteryzować jako transcendentально-fenomenologiczne pytanie o bycie, pozostaje rodzajem filozofii pierwszej. Zgodnie z zamierzeniem Heideggera ma ona bowiem stanowić pewną nową (wyższą) perspektywę badań, na której różnorodność poznawanych przez nas bytów zostanie sprowadzona do przejawiającego się za pośrednictwem człowieka bycia samego.

Z tego wszystkiego wynikają dalsze konsekwencje. Hartmannowska ontologia pozostaje pluralizmem, podczas gdy w myśleniu Heideggera nieustannie mamy do czynienia ze skłonnością do monizmu. Hartmann uważa, iż nowa ontologia powinna czerpać ze wszystkich dostępnych człowiekowi źródeł poznania, powinna więc uczyć się także od historii filozofii oraz od nauk szczegółowych. Heidegger wysuwa postulat destrukcji dziejów zachodniej metafizyki, który od początku oznacza, iż to dopiero jego nowa ontologia wydobędzie z historii filozofii jej prawdziwy sens – mamy tu więc raczej do czynienia z chęcią pouczenia całej zachodniej tradycji niż z chęcią nauczenia się czegoś od niej. W konsekwencji Heidegger stwierdziwszy, iż zrozumiał już i wy dobył właściwy sens dziejów filozofii, dochodzi do postulatu odrzucenia całej tradycji filozoficznej oraz rozpoczęcia całkiem nowego myślenia. Wraz z myśleniem metafizycznym odrzuca także wszelkie wyrosłe z niego nauki pozytywne. Ontologia Hartmanna ma być próbą takiego myślenia, które w punkcie wyjścia stara się uwzględnić wszystkie dotychczasowe perspektywy myślenia o świecie, nie narzucając im z góry żadnej wcześniej wykoncypowanej jedności. Natomiast Heideggerowskie pytanie o bycie ma otworzyć przed nami perspektywę, w której jedność wszystkich dotychczasowych perspektyw sama nam się ujawni. Wydaje się jednak, że Heidegger nie dociera wcale do owej jedności samej, lecz wciąż jedynie sztucznie redukuje różnorodność perspektyw oraz odpowiadającą im różnorodność aspektów rzeczywistości.

Dokonywane przez Hartmanna oraz Heideggera interpretacje filozofii Kanta nie pozostają więc, jak się okazuje, bez znaczenia także dla tworzonych przez nich samych projektów filozofii. Szukając istoty wszystkich tych opisanych powyżej różnic, wciąż nieuchronnie napotykaemy na Kantowskie pojęcie rzeczy samej w sobie. Zjawiska są przejawami rzeczy samej w sobie, jednak rzecz sama w sobie mimo to okazuje się niepoznawalna. Pojęcie rzeczy samej w sobie, jeśli chcieć je ujednoznaczyć, prowadzi nas do aporii. Może więc trzeba zaakceptować jego dwuznaczność oraz wyciągnąć płynącą z owej dwuznaczności naukę o nieprzekraczalnej aspektowości ludzkiego poznania. W przeciwnym wypadku narażamy się na niebezpieczeństwo powrotu do niekrytycznej metafizyki spekulatywnej.

W interesujących nas tutaj postneokantowskich projektach filozofii śledzimy konsekwencje dwóch, z punktu widzenia ujęcia problemu rzeczy samej w sobie – przeciwstawnych, sposobów interpretacji filozofii Kanta. Okazuje się, iż obecne w filozofii Heideggera dążenie do uchwycenia bycia samego prowadzi go w konsekwencji do czystej spekulacji, zdając się, co gorsza, podważać wszystkie uzyskane podczas całej tej drogi wyniki. Heidegger dochodzi bowiem do wniosku, że prawdziwe myślenie musi pozostać myśleniem bez wyników. Tymczasem podczas całej swojej „drogi myśli” Heidegger dokonał przecież wielu cennych rozpoznań, które – o ile się ich nie absolutyzuje – pozostają w mocy. Wskazał on także na owocność pewnych szczegółowych perspektyw myślenia filozoficznego, jak choćby perspektywy hermeneutycznej czy, właściwej także późnej filozofii Husserla, perspektywy *Lebenswelt*. O ile więc traktujemy je jako pewne perspektywy szczegółowe, o ile ich nie absolutyzujemy i nie stawiamy ponad innymi możliwymi perspektywami, o tyle pozostają jak najbardziej uprawomocnione. Okazuje się jednak, że ze względu na właściwą Heideggerowi skłonność do poszukiwania jedności jeszcze zanim zacznie się analizować różnorodność oraz wynikający z tego epistemologiczny fundamentalizm, przedstawiony przez niego projekt filozofii jako pewna spójna całość nie przynosi oczekiwanych rezultatów.

Zupełnie inny charakter ma projekt przedstawiony przez Hartmanna. Hartmann, uważając, iż myślenie bezzałozeniowe jest niemożliwe, w punkcie wyjścia jasno przyznaje się do przyjmowanych założeń. Tym samym pozostaje świadomy faktu, iż jego ontologia nie może stanowić filozofii pierwszej, lecz może być co najwyżej próbą najbardziej optymalnego sposobu ujęcia interesujących go problemów. Jego filozofia nie przynosi więc żadnych ostatecznych rozstrzygnięć, ale nie dlatego, iż „coś się nie powiodło”, lecz dlatego, iż od początku nie rości sobie do tego pretensji. Jego oponentom może więc co najwyżej nie podobać się fakt, iż jego projekt nie pozwala nam na uzyskanie ostatecznych odpowiedzi; nie mogą jednak z pewnością zarzucić mu niekonsekwencji. Hartmann próbuje przedstawić jak najszerszą, a jednocześnie zawierającą minimalną liczbę założeń perspektywę myślenia o pewnych odwiecznych problemach filozoficznych, która uwzględniałaby wszystkie dotychczasowe, pojawiające się na przestrzeni wieków próby ich ujęcia. Hartmann przedstawia nam próbę takiego myślenia, które łączyłoby w sobie metody analizy oraz syntezy, starając się żadnej z nich nie stawiać ponad drugą. Nie zamierzam rozstrzygać, czy jego nowa ontologia w czasach, w których powstała, faktycznie stanowiła taką perspektywę optymalną. Dzisiaj z pewnością, choćby ze względu na rozwój nauk szczegółowych, wymagałaby wielu udoskonaleń. Wydaje się jednak, iż niepodważalną zasługą Hartmanna pozostaje to, iż wskazał on nam pewną drogę, którą i dziś z pewnością moglibyśmy pójść. Droga ta jednak wydaje się najtrudniejsza z możliwych, wymaga bowiem od nas stałej niekończącej się pracy badawczej oraz wyparcia się naturalnej dla nas przecież skłonności do szukania ostatecznych rozstrzygnięć.

Wydaje się, iż problem poszukiwania właściwej dla filozofii perspektywy myślenia również dzisiaj pozostaje niezwykle aktualny. Obserwowany we współczesnej myśli filozoficznej równoległy rozwój dwóch metodologicznie przeciwstawnych perspektyw – coraz bardziej „modnej” filozofii postmodernistycznej oraz coraz bardziej specjalistycznych (a tym samym zacieśniających zakres zagadnień filozoficznych) badań prowadzonych w ramach filozofii analitycznej, stawia nas wobec pytania o to, co pozostało

nam jeszcze dzisiaj ze starożytnej idei umiłowania mądrości. Czy faktycznie stoimy dziś przed wyborem pomiędzy ścisłym myśleniem analityków a relatywistyczną wizją świata postmodernistów? Wydaje się, że możliwa jest jeszcze inna droga. Gdyby spróbować zastosować tutaj „receptę” Hartmanna, okazałoby się bowiem, iż zarówno filozofia postmodernistyczna (we wszystkich swych odcieniach), jak i filozofia analityczna są jedynie pewnymi szczegółowymi perspektywami. Charakterystyczne dla każdej z nich myślenie, jak każde inne, pozostaje myśleniem aspektywnym, a wyniki tego myślenia pozostają prawomocne jedynie w tych obszarach rzeczywistości, w których zostały odkryte. Absolutyzowanie ich, związane z charakterystycznym dla każdej z tych perspektyw odmawianiem wartości wszelkim innym sposobom filozofowania, jest kolejnym rodzajem redukcjonizmu, do którego skłonny jest ze swej natury nasz skończony ludzki rozum.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Literatura źródłowa

#### 1a. Immanuel Kant

*Akademieausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*,  
(korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html)

*Encyklopedia filozoficzna wraz z wyborem uwag o metafizyce i listów z lat 1769–1781*. Tłum. A. Banaszekiewicz. Red. A. Banaszekiewicz, Kraków 2003.

*Granice mechanicznej interpretacji świata*. Tłum. I. Krońska, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*. Red. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973.

*Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*. Tłum. K. Michalski, w: *Filozofia niemieckiego oświecenia*. Red. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973.

*Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.

*Krytyka praktycznego rozumu*. Tłum. B. Bornstein, Kęty 2002.

*Krytyka władzy sądzienia*. Tłum. J. Gałęcki, Warszawa 1986.

*Logika. Podręcznik do wykładów*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Gdańsk 2005.

*Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*.  
Tłum. W.M. Kozłowski, w: *I. Kant: Pisma przedkrytyczne*. Red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999.

*O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom oraz świata inteligibilnego*. Tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2004.



*Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka.* Tłum. A. Banaszekiewicz, Kraków 2005.

*Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii moralnej.* Tłum. K. Rak, w: I. Kant: *Pisma przedkrytyczne.* Red. J. Rolewski, M. Żelazny, Toruń 1999.

*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, w: I. Kant: *Werkausgabe.* Hrsg. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1991, 6 Bd., s. 586–676.

### **1b. Nicolai Hartmann**

*Cele i drogi analizy kategorialnej.* Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.

*Die Erkenntnis im Lichte der Ontologie*, w: N. Hartmann: *Kleinere Schriften.* 1 Bd.: *Abhandlungen zur systematischen Philosophie*, Berlin 1955.

*Die Philosophie des deutschen Idealismus*, Berlin, New York 1974.

*Diesseits von Idealismus und Realismus. Ein Beitrag zur Scheidung des Geschichtlichen und Übergeschichtlichen in der Kantischen Philosophie*, w: N. Hartmann: *Kleinere Schriften.* 2. Bd.: *Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*, Berlin 1957.

*Der Aufbau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre.* 3. Aufl., Berlin 1964.

*Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis.* 4. Aufl., Berlin 1949.

*Jak w ogóle możliwa jest krytyczna ontologia? Przyczynek do ugruntowania ogólnej nauki o kategoriach.* Tłum. A.J. Noras. „Principia. Pisma koncepcyjne z filozofii i socjologii teoretycznej”, Kraków 2000, Tom 27–28, s. 7–63.

*Myśl filozoficzna i jej historia. Systematyczna autoprezentacja.* Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.

*Nowe drogi ontologii.* Tłum. L. Kopciuch, A. Mordka, Toruń 1998.

*O podstawach ontologii.* Tłum. J. Garewicz, Toruń 1994.

- Über die Erkennbarkeit des Apriorischen*, w: N. Hartmann: *Kleinere Schriften*. 3. Bd. *Vom Neukantianismus zur Ontologie*, Berlin 1958.
- W sprawie sposobu dania realności*. Tłum. B. Baran, W. Galewicz, w: W. Galewicz: *N. Hartmann*, Warszawa 1987, s. 225–258.
- Wprowadzenie do filozofii. Autoryzowany zapis wykładu wygłoszonego w semestrze letnim 1949 roku w Getyndze*. Tłum. A.J. Noras, Warszawa 2000.
- Zarys metafizyki poznania*. Tłum. E. Drzazgowska, P. Piszczatowski, Warszawa 2007.
- Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin–Leipzig, 1935.

### 1c. Martin Heidegger

- Bycie i czas*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2005.
- Czym jest metafizyka?* Tłum. K. Pomian, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Czym jest metafizyka? Poślowie*. Tłum. K. Wolicki, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*. Tłum. K. Wolicki, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera, Warszawa–Wrocław 2000.
- Die Geschichte des Seyns*, w: M. Heidegger: *Gesamtausgabe*. Hrsg. Vittorio Klostermann. III. Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes*. Band 69: *Die Geschichte des Seyns*, Frankfurt am Main 1998.
- Kant a problem metafizyki*. Tłum. B. Baran, Warszawa 1989.
- Kanta teza o byciu*. Tłum. M. Poręba, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Kilka uwag do głównego stanowiska debaty teologicznej na temat: „Problem nieobiektywizującego myślenia i mówienia w dzisiejszej teologii”*. Tłum. J. Tischner, „Principia”, 1998, t. XX.
- Ku rzeczy myślenia*. Tłum. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.

- List o „humanizmie”*. Tłum. J. Tischner, w: tenże: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Nietzsche*. Tom II. Tłum. A. Gniazdowski i in., Warszawa 1999.
- O istocie racji*. Tłum. J. Nowotniak, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- O istocie prawdy*. Tłum. J. Filek, w: M. Heidegger: *Znaki drogi*, Warszawa 1995.
- Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*. Tłum. J. Mizera, Warszawa 2001.
- Pytanie o technikę*. Tłum. J. Wolicki, w: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Red. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Przewyciężenie metafizyki*. Tłum. M.J. Siemek, w: M. Heidegger: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Red. K. Michalski, Warszawa 1977.
- Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*. Tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996.
- Rozmowy na polnej drodze*. Tłum. J. Mizera, Warszawa 2004.
- Rzecz*. Tłum. J. Mizera, „Principia”, 1996–1997, t. XVI–XVII, s. 7–24.
- Sein und Zeit*. 11. Aufl., Tübingen 1967.
- Technika i zwrot*. Tłum. J. Mizera, Kraków 2002.
- Transcendencja i czasowość*. Tłum. J. Margański, w: *Transcendencje. Teksty filozoficzne*. Red. B. Baran i in., Kraków 1986.
- W drodze do języka*. Tłum. J. Mizera, Kraków 2000.
- Wprowadzenie do metafizyki*. Tłum. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- Was ist das – die Philosophie?*, w: tenże: *Gesamtausgabe*. Hrsg. Vittorio Klostermann. I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften (1910–1976)*. Band 11: *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main 1998.
- Zasada racji*. Tłum. J. Mizera, Kraków 2001.
- Znaki drogi*. Tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1995.
- Zur Sache des Denkens*. 2. Aufl., Tübingen 1976.

## 2. Literatura pomocnicza

- Adickes E.: *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924.
- Andrzejewski B.: *Problem noumenu w kantyzmie i neokantyzmie*, w: *W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski, Warszawa–Poznań 1983, s. 101–116.
- Arendt H.: *Myślenie*. Tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1991.
- Arendt H.: *Osiemdziesięcioletni filozof*. Tłum. H. Krzeczkowski, „Znak” 240(6), 1974, s. 691–701.
- Aster von E.: *Historia filozofii*. Tłum. J. Szewczyk, Warszawa 1969.
- Aster von E.: *Wie studiert man Philosophie?*, w: Aster E.: *Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1963, s. 442–445.
- Baertschi Ch.: *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*, Zürich 2004 ([www.dissertationen.unizh.ch/2004/baertschi/DissCHB.pdf](http://www.dissertationen.unizh.ch/2004/baertschi/DissCHB.pdf))
- Bakradze K.: *Z dziejów filozofii współczesnej*. Tłum. H. Zelnikowa, Warszawa 1964.
- Baran B.: *Heidegger i powszechna demobilizacja*, Kraków 2004.
- Baran B.: *Saga Heideggera*, Kraków 1990.
- Bauch B.: *Geschichte der Philosophie. V. Immanuel Kant*, Berlin und Leipzig 1920.
- Baumgartner H.M.: *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*. Tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Blecha I.: *Kant a postfenomenologiczny antyrealizm*. Tłum. B. Szubert, w: *Wokół badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne*. Red. Cz. Głombik, A. Noras, Katowice 2003.
- Bobko A.: *Kant i Schopenhauer. Między racjonalnością a nicością*, Rzeszów 1996.
- Bobko A.: *Wartość i nicość. Teoria wartości Heinricha Rickerta na tle neokantyzmu*, Rzeszów 2005.
- Bocheński I.M.: *Europäische Philosophie der Gegenwart*, Bern und München 1951.

- Breil R.: *Kritik und System. Der Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transcendentalphilosophischer Sicht*, Würzburg 1996.
- Buczyńska-Garewicz H.: *Znak i oczywistość*, Warszawa 1981.
- Cassirer E.: *O teorii względności Einsteina. Studium z teorii pozna-  
nia*. Tłum. P. Parszutowicz, Kęty 2006.
- Cassirer E.: *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt 1990.
- Cassirer E., Heidegger M.: *Wykłady i dysputa w Davos*. Tłum. A. Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 7–26.
- Cassirer E.: *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta*. Tłum. M. Bonecki, J. Dunaj, P. Parszutowicz, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007, nr 1 (61), s. 313–335.
- Chudy W.: *Rozwój filozofowania a „pułapka refleksji”*. *Filozofia re-  
fleksji i próby jej przewyciężenia*, Lublin 1995.
- Dembiński B.: *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice 1997.
- Dembiński B.: *Zagadnienie skończoności w ontologii fundamental-  
nej Martina Heideggera*, Katowice 1990.
- Ebbinghaus J.: *Kant und das 20. Jahrhundert*, „Studium Generale” 1954, Heft 9, s. 513–524.
- Fischer K.: *Kant's Leben und die Grundlagen seiner Lehre. Drei Vorträge*, Heidelberg 1906.
- Galewicz W.: *Granice racjonalności w ujęciu N. Hartmanna*, „Stu-  
dia Filozoficzne” 1983, nr 210–211, s. 280–288.
- Galewicz W.: *N. Hartmann*, Warszawa 1987.
- Garewicz J.: *Inaczej o rewolucji kopernikańskiej w filozofii*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 2 (219), s. 110–126.
- Gilson E.: *Jedność doświadczenia filozoficznego*. Tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
- Habermas J.: *Zachodni racjonalizm podważony przez krytykę me-  
tafizyki: Martin Heidegger*, w: tenże: *Filozoficzny dyskurs no-  
woczesności*, Kraków 2000, s. 154–185.

- Hegel G.W.F.: *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki, Warszawa 1990.
- Heisenberg W.: *Część i całość. Rozmowy o fizyce atomu*. Tłum. K. Napiórkowski, Warszawa 1987.
- Hobe K.: *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, „Philosophisches Jahrbuch” 78 (1971), s. 360–376.
- Hudzik J.P.: *Niepewność i filozofia*, Warszawa 2006.
- Husserl E.: *Filozofia jako ścisła nauka*. Tłum. W. Galewicz, Warszawa 1992.
- Husserl E.: *Medytacje kartezjańskie z dodaniem uwag krytycznych Romana Ingardena*. Tłum. A. Wajs, Warszawa 1982.
- Inwood M.: *A Heidegger Dictionary*, Oxford 1999.
- Jakuszek H.: *Krytyka metafizyki tradycyjnej i perspektywy nowej metafizyki w pismach Immanuela Kanta*, w: *Zadania współczesnej metafizyki 6. Metafizyka w filozofii*. Red. A. Marynarczyk, K. Stępień, Lublin 2004.
- Jaspers K.: *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. S. Tyrowicz, Toruń 1993.
- Jaspers K.: *Filozofia egzystencji. Wybór pism*. Red. S. Tyrowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K.: *Szyfry transcendencji*. Tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995.
- Jaspers K.: *Von der Wahrheit*. 4. Aufl., München–Zürich 1991.
- Jaspers K.: *Wiara filozoficzna*. Tłum. A. Buchner i in., Toruń 1995.
- Jaspers K.: *Wprowadzenie do filozofii*. Tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 1998.
- Judycki S.: *Czy filozofia transcendentálna jest filozofią umysłu? w: Filozofować dziś. Z badań nad filozofią najnowszą*. Red. A. Bronk, Lublin 1995, s. 229–243.
- Kajon I.: *Das Problem der Einheit des Bewußtsein im Denken Ernst Cassirer*, w: *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*. Hrsg. von H.-J. Braun, H. Holzhey, E.W. Orth, Frankfurt am Main, 1988.
- Kiersnowska-Sucharzewska J.: *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów*, „Przegląd Filozoficzny” 1937 (40), Zeszyt IV, s. 307–398.

- Kijowski R.: *Ujęcie kategorii u Nicolai Hartmanna*, „*Analecta Cracoviensia*” 1972, nr 4, s. 69–85.
- Kilijanek I.: *Kant. Samoświadomość i poznanie dyskursywne*, Poznań 2000.
- Kisiel T.: *Dankeschuld an Emil Lask. Sein Weg vom Neufichteanismus zur Hermeneutik der Faktizität*, w: *Heidegger und der Neukantianismus*. Hrsg. C. Strube, Würzburg 2009, s. 109–130.
- Kołąkowski L.: *Husserl i poszukiwanie pewności*. Tłum. P. Marciszu, Kraków 2003.
- Kubok D.: *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*, Katowice 2004.
- Kuliniak R.: *Problem Criterium veritatis w filozofii Johanna Heinricha Lamberta (1728–1777). Z dodaniem tłumaczenia Alethiologie części drugiej z Nowego Organonu Johanna Heinricha Lamberta*, Wrocław 2005.
- Kuliniak R.: *Spór o oczywistość w naukach metafizycznych. Konkurs Królewskiej Akademii Berlińskiej z 1763 roku*, Wrocław 2003.
- Kuliniak R.: *Wpływ ustaleń systemowych Johanna Heinricha Lamberta na ewolucję projektów metafizycznych Immanuela Kanta w latach 1765–1781*, „*Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*” 2004, nr 4 (52), s. 97–110.
- Lange F.A.: *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Zweites Buch. *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Iserlohn 1877.
- Lask E.: *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, w: tenże: *Gesammelte Schriften*. Bd. II. Tübingen 1923.
- Lehmann G.: *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Stuttgart 1943.
- Lenk H.: *Filozofia pragmatycznego interpretacjonizmu. Filozofia pomiędzy nauką i praktyką*. Tłum. Z. Zwoliński, Warszawa 1995.
- Lévinas E.: *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lisiak A.: *Kant i kantyzyzm. O okresach i sposobach obecności Kanta w filozofii współczesnej*, w: *Kant wobec problemów współ-*

- czesnego świata. Red. J. Miklaszewska, P. Spryszek, Kraków 2006.
- Lorenz A.: *Dalej jak Kant czy dalej niż Kant? Wariacje na temat aktualności filozofii transcendentnej*, w: *Kant wobec problemów współczesnego świata*. Red. J. Miklaszewska, P. Spryszek, Kraków 2006.
- Łaciak P.: *Platonistyczne i Kantowskie pojęcie a priori w fenomenologii Edmunda Husserla*, w: *Wokół badań logicznych. W 100-lecie ukazania się dzieła Edmunda Husserla. Materiały posesyjne*. Red. Cz. Głombik, A. Noras, Katowice 2003, s. 51–66.
- Łaciak P.: *Struktura i rodzaje poznania a priori w rozumieniu Kanta i Husserla*, Katowice 2003.
- Martin G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*. 4. Aufl., Berlin 1969.
- Michalski K.: *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Michalski K.: *Heidegger*, w: *M. Heidegger: Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977.
- Między kantyzmem a neokantyzmem*. Red. A.J. Noras, D. Kubok, Katowice 2002.
- Mikołaj z Kuzy: *O oświeconej niewiedzy*. Tłum: I. Kania, Kraków 1997.
- Mikołajczyk H.: *Neokantyzm badeński i otwarcie filozofii transcendentnej na dziejowość*, Częstochowa 2004.
- Mizera J.: *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006.
- Natorp P.: *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien“ 1912, nr 17, s. 193–221.
- Noras A.J.: *Filozofia jako myślenie historyczne*, w: *Przybliżanie przeszłości. Księga pamiątkowa ofiarowana Profesorowi Czesławowi Głombikowi z okazji czterdziestolecia pracy nauczycielskiej*. Red. J. Bańka, Katowice 1998, s. 112–120.
- Noras A.J.: *Kant a neokantyzm badeński i marburski*, Katowice 2000.
- Noras A.J.: *Kant i Hegel w sporach filozoficznych osiemnastego i dziewiętnastego wieku*, Katowice 2007.



- Noras A.J.: *Nicolaia Hartmanna koncepcja wolności woli*, Katowice 1998.
- Noras A.J.: *Postneokantyzm wobec Kanta*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XVI, Białystok 2004, s. 79–88.
- Noras A.J.: *Problem metafizyki. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Folia Philosophica” 17. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1999, s. 67–77.
- Noras A.J.: *Problem prawdy w ontologii krytycznej Nicolaia Hartmanna*, w: *Prawda i świat człowieka. Studia i szkice filozoficzne*. Red. D. Kubok, Katowice 2008, s. 19–31.
- Noras A.J.: *Przedmiot i metoda w filozofii Immanuela Kanta*, „Folia Philosophica” 20. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2002, s. 199–208.
- Noras A.J.: *W obronie filozofii systematycznej*, w: *Człowiek i polityka. Księga jubileuszowa z okazji 65. urodzin Profesora Jerzego Galkowskiego*. Red. J. Kłos, A. Noras, Lublin 2002, s. 207–219.
- Palikot J.: *Ontologiczna interpretacja transcendentalnej jedności a percepcji*, „Studia Filozoficzne” 1989, nr 9, s. 37–42.
- Paulsen F.: *I. Kant i jego nauka*. Tłum. J.W. Dawid, Warszawa 1902.
- Philipse H.: *Heidegger’s Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton–New Jersey 1998.
- Pichler H.: *Über Christian Wolffs Ontologie*, Leipzig 1910.
- Pieper J.: *W obronie filozofii*. Tłum. P. Waszczenko, Warszawa 1985.
- Pietras A.: *Być krytycznym. Co oznacza dzisiaj Kantowska teza o niepoznawalności rzeczy samej w sobie*, „Czasopismo Filozoficzne” ([www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl](http://www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl)), nr 2, lipiec 2007.
- Pietras A.: *Nicolaia Hartmanna krytyka logicyzmu*, w: *Z problemów współczesnej humanistyki III*. Red. A.J. Noras, Katowice 2008, s. 95–111.
- Pietras A.: *O dwóch pojęciach rzeczy samej w sobie*, „Idea – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” XIX, Białystok 2007, s. 57–76.

- Pietras A.: *Pojęcie kategorii a problem granic poznania. Nicolai Hartmann a Immanuel Kant*, „Czasopismo Filozoficzne” (www.czasopismofilozoficzne.us.edu.pl), nr 1, wrzesień 2006.
- Pöggeler O.: *Droga myślowa Martina Heideggera*. Tłum. B. Baran, Warszawa 2002.
- Poręba M.: *Kantowskie pojęcie metafizyki*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria”, R. 13:2004, Nr 4 (52), s. 87–96.
- Potępa M.: *Spór o podmiot w filozofii współczesnej. Husserl – Heidegger – Gadamer – Jaspers*, Warszawa 2003.
- Przyłębski A.: *Emila Laska logika filozofii*, Poznań 1990.
- Przyłębski A.: *W poszukiwaniu królestwa filozofii. Z dziejów neokantyzmu badenkiego*, Poznań 1993.
- Ricoeur P.: *Heidegger i problem podmiotu*. Tłum. E. Bieńkowska, „Znak” 240 (6), 1974, s. 778–789.
- Rożdzeński R.: *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006.
- Rolewski J.: *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.
- Rolewski J.: *Nowa metafizyka Kanta*, Lubicz 2002.
- Schnädelbach H.: *Filozofia w Niemczech 1831–1933*. Tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1992.
- Schnädelbach H.: *Hegel. Wprowadzenie*. Tłum. A.J. Noras, Warszawa 2005.
- Schopenhauer A.: *Świat jako wola i przedstawienie*. Tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994–1995.
- Siemek M.J.: *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta. Studium z dziejów filozoficznej problematyki wiedzy*, Warszawa 1977.
- Siemek M.J.: *Myśl drugiej połowy XX wieku*, w: tenże: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.
- Siemek M.J.: *Transcendentalizm jako stanowisko epistemologiczne*, w: tenże: *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 1982.
- Stallmach J.: *Ansichsein und Seinsverstehen. Neue Wege der Ontologie bei Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, Bonn 1987.
- Stegmüller W.: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*. Band I, Stuttgart 1978.

- Szulakiewicz M.: *Filozofia w Heidelbergu. Problem transcendentizmu w heidelberskiej tradycji filozoficznej*, Rzeszów 1995.
- Szulakiewicz M.: *Od transcendentizmu do hermeneutyki*, Rzeszów 1998.
- Szymański S.: *Problematyka pojęcia rzeczy samej w sobie w perspektywie idealizmu transcendentanego*, „Principia” XXXIX (2004), s. 17–32.
- Wieczorek K.: *Spory o przedmiot poznania*, Katowice 2004.
- Wittgenstein L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1997.
- W kręgu inspiracji kantowskich*. Red. R. Kozłowski, Warszawa–Poznań 1983.
- Wundt M.: *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 1924.
- Zeidler K.W.: *Kritische Dialektik und Transzendentalontologie. Der Ausgang des Neukantianismus und die post-neokantianische Systematik R. Höningswalds, W. Cramers, B. Bauchs, H. Wagners, R. Reiningers und E. Heintels*, Bonn 1995.
- Zeidler K.W.: *Zur Davoser Disputation zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger* (<http://phaidon.philo.at/asp/davos.html>)
- Zwoliński Z.: *Byt i wartość u Nicolaia Hartmanna*, Warszawa 1974.

## INDEKS NAZWISK

- Adickes Erich 31, 45, 56, 77, 78,  
80, 92, 93  
Arendt Hannah 155  
Arystoteles 40, 96  
Aster Ernst von 39
- Baertschi Christian 10, 77-80  
Bakradze Konstantin Spiridonowicz 35, 81  
Banaszkiwicz Artur 21, 25, 38,  
41, 42, 58, 103, 106, 117  
Baran Bogdan 33, 90, 96, 113,  
117, 119, 120, 142, 143, 205,  
218, 228  
Baumgarten Alexander Gottlieb  
59, 64  
Blandzi Seweryn 137, 186  
Bonecki M. 122, 245  
Braun J. 82  
Brentano Franz 114  
Buchner Antoni 37  
Buczyńska-Garewicz Hanna 155
- Cassirer Ernst 54, 63, 74, 122,  
125, 127-129, 155, 245  
Cohen Herman 67, 74, 76, 81,  
82  
Crusius Christian August 19-21
- Dawid Jan Władysław 21, 42  
Dembiński Bogdan 124, 137,  
181, 245  
Derrida Jacques 187  
Drzazgowska Ewa 15  
Duraj Jakub 122, 245
- Ebbinghaus Julius 26, 77  
Euken Rudolf 56
- Feder Johann Georg Heinrich  
104  
Fichte Johann Gottlieb 32, 74,  
104, 130, 132, 134, 141  
Filek Jacek 137, 186  
Fischer Kuno 74, 75, 205
- Galewicz Włodzimierz 33, 90  
Garewicz Jan 26, 30, 85, 168  
Gniazdowski Andrzej 128, 142,  
174  
Graczyk Piotr 128, 142, 174
- Hartmann Nicolai 10-15, 28,  
30, 31, 33, 35, 51, 53, 77-81,  
83-101, 103-110, 112, 113,  
116, 129, 162-168, 174-180,

- 183-193, 195-204, 209-211,  
214-227, 229-239, 242, 244,  
246, 247, 249, 250, 254-262
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich  
29-33, 74, 78, 104, 133, 183
- Heidegger Martin 10-15, 54, 63,  
68, 78-80, 112-160, 162-165,  
168-177, 180-182, 184-198,  
202-211, 214-216, 218-222,  
225-235, 238-249, 251, 254-  
260
- Heimsoeth Heinz 11, 77-80
- Heisenberg Werner 144
- Helmholtz Herman von 74
- Heraklit z Efezu 144
- Herz Marcus 22, 52, 67, 106, 117
- Hobe Konrad 112
- Holzhey Helmut 82
- Hudzik Jan Paweł 188, 193
- Hume David 21
- Husserl Edmund 10, 90, 97, 98,  
114, 170, 171, 173, 224, 259,  
260
- Hönigswald Richard 11
- Ingarden Roman 27, 83, 115
- Jacobi Friedrich Heinrich 35,  
104
- Jakuszko Honorata 71
- Jaspers Karl 11, 37, 61, 65, 76,  
172, 241-244
- Kajon Irene 82
- Kant Immanuel *passim*
- Kartezjusz 140, 141, 238
- Kiersnowska-Suchorzewska  
Janina 55, 96
- Kilijanek Marek 36, 37
- Kisiel Theodore 112
- Kłos Jan 109
- Kolumb Krzysztof 56
- Kołąkowski Leszek 253
- Kopciuch Leszek 107, 217, 236
- Kozłowski Władysław Mieczysław  
42
- Kroner Ryszard 77
- Kubok Dariusz 38, 225
- Kuliniak Radosław 18, 20-25
- Lambert Johann Heinrich 21,  
22
- Lask Emil 74, 112, 121, 170
- Leibniz Gottfried Wilhelm 19-  
21, 101
- Liebmann Otto 74
- Lisiak Andrzej 41
- Lévinas Emmanuel 187
- Locke John 21
- Lytard Jean-François 187
- Łaciak Piotr 61, 97
- Maimon Salomon 104
- Marszałek Robert 138
- Martin Gottfried 55, 66, 67, 88
- Marynarczyk Andrzej 71
- Maupertius Pierre Louis  
Moreau 23
- Mendelssohn Moses 25
- Michalski Krzysztof 114, 115,  
128, 139, 248
- Miklaszewska Justyna Anna 41
- Mizera Janusz 145, 152, 153,  
174, 177, 189, 205
- Mordka Artur 107, 217, 236
- Napiórkowski Kazimierz 143
- Natorp Paul 74, 81, 171, 194
- Newton Isaac 18, 19, 21, 23, 24,  
63, 147, 185, 199

- Nietzsche Friedrich 140-142  
 Noras Andrzej Jan 11, 28, 30,  
 33, 38, 44, 52, 54, 55, 59,  
 63-65, 70, 74, 81, 89-91, 96,  
 104, 109, 216, 225, 245  
 Nowicki Światosław Florian 29,  
 189  
 Nowotniak Justyna 133
- Orth E.W. 82  
 Österreich Konstantin 55, 76-80
- Palikot Janusz 135  
 Parmenides 38, 101, 144  
 Parszutowicz Przemysław 122,  
 245  
 Paulsen Friedrich 21, 31, 42-44,  
 55, 56  
 Pichler Hans 20  
 Pieper Josef 10, 53, 88, 110  
 Pietras Alicja 27, 66, 69, 87, 91,  
 95, 96, 216  
 Piszczatowski Paweł 15  
 Platon 38, 39, 43, 139, 141  
 Pomian Krzysztof 133, 137  
 Poręba Marcin 56, 64, 145  
 Pöggeler Otto 113, 115, 116, 125,  
 127  
 Przyłębski Andrzej 112, 121, 170
- Rak K. 23, 42, 64  
 Riehl Alois 55, 78  
 Rickert Heinrich 74, 76-78  
 Rolewski Jarosław 23, 42, 55,  
 64
- Schelling Friedrich Wilhelm  
 Joseph 74, 104  
 Siemek Marek Jan 130-132, 248  
 Stallmach Josef 10, 174, 210  
 Scheler Max 190  
 Spryszka P. 41  
 Stępień Katarzyna 71  
 Strube Christiane 112  
 Szkot Duns 115  
 Szulakiewicz Marek 67, 68, 117,  
 172, 194
- Tatarkiewicz Władysław 21  
 Tischner Józef 153, 195  
 Tonelli Giorgio 41  
 Tyrowicz Stanisław 76
- Vaihinger Hans 76
- Waszczenko Piotr 10, 53, 88  
 Windelband Wilhelm 55, 74  
 Wolff Christian 19, 21, 23, 24,  
 59, 64, 96  
 Wolicki Krzysztof 138, 142, 154  
 Wołkiewicz Anna 242  
 Wundt Max 20 21, 27, 55, 56,  
 78-80
- Zeidler Kurt Walter 77, 78  
 Zeller Eduard 74  
 Zelnikowa Halina 35, 81, 96
- Żelazny Mirosław 23, 48, 64

Tematem książki są dwa dwudziestowieczne projekty ontologii: ontologia krytyczna Nicolaia Hartmanna oraz ontologia fundamentalna Martina Heideggera. Autorka dokonuje ich ujęcia zarówno w aspekcie historyczno-filozoficznym, jak i problemowym.

Filozofia Hartmanna i filozofia Heideggera zostają więc przedstawione po pierwsze w odniesieniu do filozofii Kanta, po drugie w odniesieniu do neokantyzmu, po trzecie zaś także w odniesieniu do siebie nawzajem. Hartmann i Heidegger dokonują reinterpretacji – w stosunku do interpretacji neokantowskiej – filozofii Kanta, wskazując na zapoznany przez neokantystów, a istotny dla królewieckiego myśliciela aspekt ontologiczny. Mimo wspólnego punktu wyjścia myślenie Hartmanna oraz myślenie Heideggera rozwijają się w różnych kierunkach, różnie oceniają wartość analiz neokantowskich, w konsekwencji czego ich własne filozoficzne projekty znacznie się od siebie różnią. Jednym z najważniejszych problemów, które zostają podjęte w książce, jest problem metafizyki oraz nierozzerwalnie z nim związany problem wieloznaczności Kantowskiego pojęcia *rzecz sama w sobie*.

