

Maria Kostyszak

Jak rzeczy są „przeskakiwane” w projektach ontologicznych?

Martin Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*, przeł. Janusz Mizera, Warszawa: KR 2001, s. 226.

Jeśli byłoby prawdą, że ontologiczny projekt nowożytnego przyrodoznawstwa pomija każdorazową „cotość” rzeczy i że w tym właśnie sensie rzeczy są one „przeskakiwane”, pojawia się decydujące pytanie: czy nauki szczerze-głowe powinny nadal pozostawać miarą wiedzy? Autorytet nauk mógłby być może stać się bardziej przekonujący i miarodajny, gdyby uczeni w większym stopniu współpracowali z osiągnięciami bardziej złożonych ontologii, które nie „przeskakują” rzeczy w tak dramatyczny sposób, że przestają one być sobą.

Heideggera interpretacja Kanta, zwłaszcza zawarta we wcześniejszym dziele *Kant a problem metafizyki* (1929), wzbudziła wiele kontrowersji, choć do dziś ma tyluż zwolenników, ilu zdecydowanych wrogów. Przede wszystkim neokantyści, których rozumienie teorii Kanta Heidegger podważył, atakowali jego interpretację i wyjaśniali nieporozumienia. Przykładem może być spotkanie Cassirera z Heideggerem w Davos, gdzie wobec licznie zgromadzonych gości, intelektualistów i studentów, ci dwaj kontynuatorzy myśli Kanta bronili swoich stanowisk, ukazując skalę teoretycznych rozbieżności. *Kant a problem metafizyki* wznawiany był wielokrotnie bez zmian, ale z dodawanymi wstępami, w których komentarz co do kierunku możliwego odczytania ustaleń zawartych w tej rozprawie akcentował, iż nie są one w sensie ścisłym historyczno-filozoficzną interpretacją, lecz dialogiem myśli. Niektórzy z badaczy w takiej właśnie postaci – jako dialog ze stanowiskiem Kanta – zaakceptowali wykładnię Heideggera.

Pytanie o rzecz to cykl wykładów uniwersyteckich z lat 1935–1936, kiedy świadom już nieporozumień, jakie wzbudza jego interpretacja, autor próbuje skrupulatnie argumentować. Ostrożnie zatem, aby niezaawansowanych jeszcze słuchaczy wykładów nie wprowadzić w błąd, formułuje

każdy ogólniejszy sąd dotyczący myśli Kanta, umieszczając ją na tle wcześniejszych rozstrzygnięć metafizycznych. Podkreśla nowatorstwo z jednej strony, a z drugiej znaczące filozoficznie pokrewieństwo z grecką myślą autora *Krytyki czystego rozumu*. Sformułowanie z *Bycia i czasu* (1927), mówiące, że „podstawowa orientacja ontologiczna Kanta pozostaje grecka” w kontekście wstępnego budowania przez Heideggera ontologii fundamentalnej drogą rozbiórki (*Abbau*) pojęć ontologii tradycyjnej, by odsłonić zastawione za pomocą tych pojęć rozumienie bycia, może być odczytywane jako krytyka. W dziele z 1927 r. Heidegger poszukuje przejawów uważności tradycji filozoficznej wobec różnicy między bytem a byciem, za Husserlem bada zakres teoretycznej rangi czasu i w świetle takich założeń skłonny jest surowo szacować niedomagania metafizyki w tych dziedzinach. Stąd i Kant pozostaje współodpowiedzialny za kontynuację uprzedzeń utrudniających stawianie kwestii bycia jako „rzeczywistego przedmiotu badań”. Te uprzedzenia to trzy przekonania, które zdaniem Heideggera ukształtowały się na podłożu greckiej ontologii, mianowicie, że bycie jest czymś najogólniejszym, niedefiniowalnym i oczywistym. Zatem systematyczne dociekania sensu bycia zostają – po niezwykle doniosłych osiągnięciach Platona i Arystotelesa w tym obszarze – zawieszone i uznane za zbyt ciężkie. Stąd w *Byciu i czasie* nawet twórczemu stanowisku Kanta nie zostaje jeszcze oddana sprawiedliwość. Stanie się to dopiero właśnie w *Pytaniu o rzecz*, natomiast w *Byciu i czasie*, które w lwiej części stanowi analitykę Dasein, czyli z Kantowskiej inspiracji płynącą formalizację podejścia do jestestwa, Kant oceniony zostaje krytycznie, jako ulegający ontologii greckiej w interpretacji zasadniczych zagadnień (bycia, czasu, „ja”, świadomości itd.). Inaczej właśnie w *Pytaniu o rzecz*. Wszelkie podkreślenia przez Heideggera pokrewieństwa Kanta z filozofią starożytną mają tu charakter zdecydowanie pozytywnego wyróżnienia.

Tym razem pytanie – ów podstawowy stan skupienia myśli filozoficznej – dotyczy rzeczy. Trzymając się litery pism Kanta, można stwierdzić, że pytanie o rzecz jest Kantowskiej refleksji obce, Heidegger jednak prowadzi wywód w taki sposób, że dyskurs na temat przedmiotu wszelkiego możliwego doświadczenia okazuje się Kantowską wersją zapytywania o rzecz. Zaslugą filozoficznej prezentacji cudzego stanowiska filozoficznego jest odsłonięcie, dzięki spójnej perspektywie, innego znaczenia zawartych w nim przesłanek i wniosków niż według dosłownych ustaleń. Tak jest, kiedy Arystoteles interpretuje poprzedzających go myślicieli, podobnie gdy Hegel ustosunkowuje się do całej wcześniejszej myśli. Każda wypowiedź filozoficzna, kiedy jest oświetlana z perspektywy odmiennej, ale także filozoficznej, syntezy, zaczyna ukazywać znaczenia niezauważalne wprost. Tak też dzieje się w wypadku wykładni myśli Kanta, jaką w *Pytaniu o rzecz* proponuje Heidegger. Wykładnia ta zaczyna się od naszkicowania bardzo szerokiego tła podstawowych pytań

metafizyki. Ontologia starożytna oraz wyłaniające się z niej ujęcie przyrody i zjawisk ruchu zostaje szczegółowo porównane z ujęciem nowożytnym, opartym na przesłankach Galileusza i Newtona. Na tym tle wydobywa się oryginalność i nowatorstwo stanowiska Kanta.

Jedno z podstawowych pytań metafizyki – pytanie o rzecz – zostaje tu rozważone w określonym celu. Z rzeczami bowiem utraciliśmy źródłowy kontakt (s. 42). Nie chodzi o to, by stały się nam one bliskie, choć Heideggerowi zawsze w wysiłku teoretycznym zależy na tym, by wzajemna relacja bliskości i dali w naszym stosunku do siebie i do otoczenia była właściwie praktykowana. Tym razem właśnie chodzi o odzyskanie dali, o nabranie właściwego dystansu, by móc zobaczyć, co się z nami dzieje, kiedy pozbawiamy się tego źródłowego kontaktu z rzeczami.

Przygotowanie gruntu do rozważenia tego, jak Kant zadaje – jeśli w ogóle zadaje – pytanie o rzecz, polega na stopniowym naświetleniu kilku zagadnień. Pierwsze z nich dotyczy podstawowej różnicy między starożytnym a Kantowskim, zatem nowożytnym, choć twórczo zreinterpretowanym, paradygmatem ujmowania przyrody, a co za tym idzie, istoty wiedzy i relacji podmiotowo-przedmiotowej. Dopiero po przygotowaniu takiego tła odrębność i nowatorstwo stanowiska, jakie Kant wypracował stopniowo w swoim myśleniu filozoficznym, stają się wyraźnie widoczne. Chodzi o to, co można by skrótnie nazwać wzajemnym zrelatywizowaniem podmiotu i przedmiotu, rozpatrywanego teraz nie ogólnie, w oderwaniu od konkretnej sytuacji ontologiczno-poznawczej, lecz w każdorazowym ich specyficznym odniesieniu. W starożytnej ontologii zwraca uwagę Heidegger na moment, w którym zbiegają się określenia istoty zdania, istoty rzeczy oraz istoty prawdy (s. 46). Równoczesne dokonanie tych określeń przygotowuje fundament pod rozstrzygnięcia nowożytnego przyrodoznawstwa, które – ponieważ wykształcenie tego, co matematyczne, przebiega w nim w taki a nie inny sposób – najsilniej ogranicza i zniewala, zdaniem Heideggera, nasze rozumienie i podejście do rzeczowości rzeczy. Zniewala, o ile staje się powszechną formą myślenia (s. 50).

Zgodnie z fizyką w ujęciu Arystotelesa każde ciało ma swoje miejsce, do którego dąży. Zdolność do ruchu tkwi w naturze samego ciała. Rodzaj ruchu jest zgodny z rodzajem bycia, np. księżycowi przysługuje ruch kołowy. Kiedy Newton na początku swoich rozważań formułuje zasadę rozporządzającą się zwrotem *Corpus omne* zostaje dokonany olbrzymi krok ku nieuwzględnieniu specyficznej natury ciała, przynależącego do niego rodzaju ruchu, własnego miejsca i właściwej mu chwili. O ile miejsce i chwila wyróżniają i różnicują rzeczy, o tyle w matematycznym projekcie ciała zostają umieszczone w jednorodnej przestrzeni, której brak miejsc wyróżnionych. Określenia nie należą do samych rzeczy. Sposoby orzekania wyznaczają sposób ukazywania bycia bytu.

Pytanie o rzecz zostaje ukazane nie jako izolowane zagadnienie, które mogłoby zostać zastąpione jakimkolwiek innym, lecz jako pytanie dziejowe, nieobojętne. Rozstrzyga się w nim bowiem, czym jest dla nas przyroda, a nade wszystko wiedza o przyrodzie, i czy naszemu doświadczeniu przekazuje się jeszcze w ogóle byt jako taki w całości (s. 51). W dziejach tego pytania Heidegger wyróżnia trzy etapy, przy czym *Krytyka czystego rozumu* stanowi etap trzeci (s. 101). Tytułowe słowo „krytyka” pochodzi od *krinejn*, co znaczy: wyodrębniać, wyszczególniać i w ten sposób uwydatniać to, co szczególne (s. 111). Sens słowa „krytyka” nie jest więc negatywny. Wskazuje na coś rozstrzygającego, określającego. W drugiej połowie XVIII w. słowo „krytyka”, jako że znajduje zastosowanie w rozważaniach o sztuce, zaczyna znaczyć ustanowienie tego, co miarodajne, co też wiąże się z wyniesieniem tego, co ogólne, względem tego, co szczególne. Taki sens mają tytuły prac Kanta, choć – zdaniem Heideggera – słowo „krytyka” nabiera w jego systemie jeszcze pełniejszego sensu. Polega on na pokazaniu wewnętrznej struktury czystego rozumu, odgraniczeniu od tego, co do dziedziny czystego rozumu nie należy. W sporze z metafizyką racjonalną Kant eksponuje, w interpretacji Heideggera, bardzo wyraźnie rangę naoczności i inaczej ujmuje myślenie (s. 131). Charakterystyczne są proporcje: Kant poświęca ok. 30-40 stron *Krytyki czystego rozumu* naoczności, natomiast aż 650 stron nauce o myśleniu. Zdaniem neokantyzmu, wskazuje to na podrzędną rolę naoczności. Heidegger wyciąga odwrotne wnioski: właśnie dlatego, że intencją Kanta jest inaczej niż w metafizyce dotychczasowej zinterpretować wzajemne usytuowanie naoczności i myślenia, a także ich immanentny sens, musi tak dużo miejsca poświęcić myśleniu (s. 135). Pytanie o zasady jest właściwie pytaniem o konieczną rolę naoczności. Sąd logiczny przestał być sztucznym tworem, analiza i synteza inaczej są teraz ujmowane, inaczej logika (doniosłe nowe określenie tego, co logiczne, jako jedności apercpejji); krytyka wyodrębnia także nowe pojęcie intelektu. Te osiągnięcia Kanta nie zostały, zdaniem Heideggera, wystarczająco wyeksponowane przez neokantowskie interpretacje *Krytyki*. Zwraca on jednakże uwagę również na trzy niezaprzeczalne zasługi neokantyzmu: po pierwsze, odnowienie filozofii Kanta uchroniło pozytywizm przed osunięciem w ontologię czystych faktów; po drugie, sama myśl Kanta dzięki wnikliwej wykładni i dogłębnemu opracowaniu spuścizny stała się powszechnie znana; i po trzecie, ogólne rozumienie dziejów filozofii, dzięki badaniom nad Kantem, zostało podniesione na wyższy poziom (s. 59). Mimo docenienia historyczno-filozoficznej rangi tych zasług „nie jest to wiele, jeśli za miernik uznamy główne zadanie filozofii” (s. 59). Można się domyślać, że tutaj główne zadanie przypominałoby rodzaj naszego zobowiązania wobec rzeczy: mamy próbować chronić ich niewyczerpywalny sens. O dokonaniach królewieckiego mistrza mówi Heidegger: „Kantowska *Krytyka*

czystego rozumu należy do tych dzieł filozoficznych, które, dopóki na tej ziemi jest jeszcze filozofia, wciąż na nowo są niewyczerpane” (s. 59).

Nauka o zasadach transcendentálnych, typ logiki, w której myślenie nie jest oderwane od odniesienia do przedmiotu (s. 161), stanowi zdaniem Heideggera centrum dokonań Kanta. Najwyższa dotychczas zasada wszelkich sądów, zasada sprzeczności, zostaje pozbawiona swego hegemonicznego stanowiska (s. 169). Na jej miejsce wstępują zasady, które są „pryncypiami ekspozycji” zjawisk: zasady matematyczne i dynamiczne, a ściślej: pryncypia aksjomatów, antycypacji, analogii i postulatów (s. 176). Po szczegółowym rozważeniu meandrów kolejnych określeń zasad w pierwszym i drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, dla przejrzystości przeprowadzanym w formie wskazywania przesłanek i wniosków rozumowania Kanta, Heidegger przechodzi do konkluzji. Jego zdaniem, zasługą Kanta jest otwarcie wymiaru pomiędzy rzeczą a nami. Być może człowieka należy rozumieć jako zawsze – w projektach ontologicznych – „przeskakującego rzeczy”, ale dzięki logice transcendentálnej Kant ukazał, jak nie czynić tego ze szkodą dla naszego pojęcia o ich niewyczerpywalnym i wielowarstwowym sensie.

Maria Kostyszak
