

I. Filozoficzne i literackie interpretacje czasu

Jean-François Courtine

KANT I CZAS*

„Kiedy podjąłem ponownie, kilka lat temu, studia nad *Krytyką czystego rozumu* i gdy ponownie ją przeczytałem, niejako na tle fenomenologii Husserla, otworzyły mi się oczy, i Kant stał się dla mnie istotnym potwierdzeniem słuszności obranej przeze mnie drogi poszukiwań”¹.

Dzięki późnym świadectwom *Mein Weg in die Phänomenologie* i „Listu do Richardsona”² wiadomo, że Heideggerowskie przyswojenie fenomenologii, w jej prymarnym Husserlowskim ujęciu (z *Badań logicznych*), odbywało się również ze szczególnym uwzględnieniem dogłębnych lektur Arystotelesa (*Fizyka* i *Metafizyka*, *O duszy* i *Etyka Nikomachejska*, a także *Retoryka*). Potwierdzają to już częściowo wykłady opublikowane w Niemczech w ramach serii *Gesamtausgabe*, choć zajęcia i seminaria z ostatnich lat pierwszego okresu nauczania Heideggera we Fryburgu, w szczególności z lat 1921–1923, jak się wydaje decydujących, są niestety i prawdopodobnie długo jeszcze pozostaną niedostępne³.

Coraz bardziej oczywiste staje się teraz, szczególnie po opublikowaniu tomów 24, 25 i 31 *Gesamtausgabe*, jak ważna była dla opracowania *Sein*

* Pierwsza wersja tego tekstu ukazała się w *Le temps de la réflexion*, V, 1984. Tekst ten został zamieszczony jako rozdział książki J.F. Courtine’a *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, s. 107–127. Autor w uwagach bibliograficznych (s. 9) podaje, że przytaczane dzieła Martina Heideggera w większości pochodzą z tomów serii *Gesamtausgabe*, opracowanych przez Friedricha-Wilhelma von Herrmanna, Klostermann, Frankfurt am Main, od 1975 (przypis tłum.).

¹ M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la „Critique de la raison pure” de Kant*, przekł. E. Martineau, Gallimard, Paris 1982, s. 372–373.

² M. Heidegger, *Questions*, t. 4, Gallimard, Paris 1976, s. 162 i n., oraz s. 179 i n.

³ Obecnie ukazały się tomy 56/57 (*Zur Bestimmung der Philosophie*), 61 (*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*) oraz 63 (*Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*). Dochodzi do tego jeszcze słynny tekst skierowany do Paula Natorpa „Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, opublikowany w *Dilthey-Jahrbuch* 1989, nr 6, s. 228–274. Na temat wykładów i seminariów z lat 1921–1932 patrz: W.J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff, Haga 1963, appendix, s. 664–665; uzupełnienie N. Sprokela, „Heideggers Schriften in seinem Lebenslauf”, *Gregorianum* 1984, 65/1, s. 89–125.

und Zeit dyskusja rozpoczęta z Kantem, ważna dla „przewrotu” tam zachodzącego (czy też przynajmniej tam przygotowanego)⁴, oraz dla Heideggerowskiego określenia fenomenologii uchwytywanej w swojej *możliwości*.

Pomocne będzie tu krótkie chronologiczne przypomnienie. Heidegger w Marburgu, gdzie uczył od niedawna, prowadził w semestrze zimowym 1925–1926 seminarium poświęcone „ćwiczeniom fenomenologicznym”, a dotyczące *Krytyki czystego rozumu* Kanta. Właśnie do tego seminarium odsyła, wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, przedmowa do pierwszego wydania *Kant und das Problem der Metaphysik* (to właśnie w tym tekście Heidegger mówi o *vierstündige Vorlesung*). Główne dzieło *Sein und Zeit* ukazuje się na wiosnę 1927 r. w t. 7 *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, a wykład semestru letniego tego samego roku dotyczy *Fundamentalnych problemów fenomenologii*; Heidegger szeroko omawiał Kanta (§§ 7–9 „Teza Kanta – bycie nie jest realnym predykatem”; §§ 13–15 „Charakterystyka ontologicznej dystynkcji między *res extensa* a *res cogitans* – Kantowskie ujęcie problemu; fenomenologiczna krytyka Kantowskiego rozwiązania i naświetlenie konieczności radykalizacji problematyki”)⁵. Z kolei wykład w semestrze zimowym 1927–1928 dotyczy *Fenomenologicznej interpretacji „Krytyki czystego rozumu” Kanta*. We wrześniu 1928 r. Heidegger przedstawia w Rydze wykład o Kancie i problemie metafizyki (por. ponownie przedmowa do pierwszego wydania *Kant und das Problem der Metaphysik*). W tym samym roku Heidegger opracowuje (por. przedmowa do trzeciego wydania *Wegmarken*, s. 22) swój tekst do tomu poświęconego Husserlowi, który ukaże się w 1929 r. jako tom specjalny *Jahrbuch: Vom Wesen des Grundes*. Tekst ten w drugiej części skupia się właśnie na Kancie i omawia pojęcie świata oraz idei rozumu. Na przełomie marca i kwietnia 1929 r. w trakcie dni uniwersyteckich w Davos, Heidegger wygłasza wykład na temat *Kantowskiej krytyki czystego rozumu i zadania ugruntowania metafizyki*; wykład poprzedzał konferencję Cassirer–Heidegger⁶. W czasie Wielkanocy tego samego roku Heidegger opracowuje przedmowę do książki *Kant a problem metafizyki*, która ukazuje się niedługo później. W seme-

⁴ Por. M. Heidegger, *Questions*, op. cit., s. 185.

⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe* (dalej: *Ga.*), red. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, od 1975, t. 24.

⁶ Całościowe opracowanie dotyczące konferencji w Davos wraz z kilkoma aneksami znajdujemy w ważnym tomie, niestety niedostępnym w księgarniach: *Ernst Cassirer – Martin Heidegger, Débat sur le kantisme et autres textes de 1929–1931*, przygotowanym przez Pierre’a Aubenque, Beauchesne, Paris 1972. Ostatnie wydania *Kant und das Problem der Metaphysik* zawierają w aneksie streszczenie referatu Heideggera i krótkiej dyskusji z Cassirerem.

strze zimowym 1928–1929 Heidegger wznawia seminarium poświęcone Kantowi: „Ćwiczenia fenomenologiczne – Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*”. Wykład semestru letniego 1930 r. dotyczy również, rzecz zasadnicza, filozofii praktycznej Kanta: *O istocie wolności ludzkiej* (w szczególności druga jego część „Przyczynowość i wolność. Wolność transcendentálna i wolność praktyczna u Kanta”). Przypomnijmy także, że wykład semestru zimowego 1935–1936, zatytułowany *Grundfragen der Metaphysik*, dotyczył „analityki zasad” i z tej racji mógł być uznawany za „uzupełnienie” *Kant und das Problem der Metaphysik*⁸. Został on opublikowany w roku 1962, pod tytułem *Die Frage nach dem Ding*. W końcu w 1962 r. ukazał się również, w tomie poświęconym koledze Heideggera Erikowi Wolfowi, wykład *Kants These über das Sein*⁹.

Jakie jest jednak naprawdę znaczenie czy doniosłość owej dyskusji z Kantem – wcześniej rozpoczętej i długo trwającej – dla fenomenologicznego charakteru zamierzenia przygotowanego przez *Sein und Zeit*, dla szczegółowego przepracowania *Seinsfrage* – postawienia pytania o sens bycia rozpatrywanego w horyzoncie czasu?

Słuszne wydaje się podkreślenie wielkiego wpływu neokantyzmu w Niemczech lat dwudziestych i jego uwzględnienie w interpretacjach, które próbowały w szczególności sposób wiązać Heideggera z „ruchem” fenomenologicznym. W swojej prezentacji *Dyskusji nad kantyzmem (Débat sur le kantisme)* Pierre Aubenque słusznie zauważał: „Zwykle we Francji Heideggera wiąże się ze schyłkiem fenomenologii Husserla (...)”. Jednak właśnie fałszowaniem perspektywy historycznej byłoby wiązanie Heideggera jedynie i wyłącznie z początkową dyskusją z fenomenologią. W Niemczech pierwszej ćwierci tego wieku filozofią dominującą nie była fenomenologia, ale neokantyzm. To właśnie z nauczycielami i zwolennikami kantyzmu, szczególnie z Emilem Laskiem, Heidegger podejmował pierwsze polemiki filozoficzne. Przygotował *Sein und Zeit* właśnie w Marburgu, gdzie obecny był jeszcze duch myśli Cohena i Natorpa. I to właśnie szybką odpowiedzią na interpretacje neokantowskie było opublikowanie przez Heideggera w 1929 r. książki *Kant und das Problem der Metaphysik (Kant a problem metafizyki)*. Próbując wyraźnie oddzielić od siebie te dwie

⁷ *Ga.*, t. 31.

⁸ Por. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (w:) *Ga.*, t. 41, s. 127; wyd. pol.: *Pytanie o rzecz*, przekł. J. Mizera, KR, Warszawa 2001, s. 116: „Poniższa wykładnia nadrabia braki rozprawy *Kant a problem metafizyki* (1929)”.

⁹ Na temat tej chronologii, patrz także H. Declève, *Heidegger et Kant*, Nijhoff, Haga 1970, s. 30 i n.; autor formułuje hipotezy dotyczące dat redagowania poszczególnych części *Sein und Zeit* i *Kant und das Problem der Metaphysik*.

„dyskusje”, z pewnością ryzykujemy zafałszowanie perspektywy *filozoficznej*, tak w przypadku powstania *Sein und Zeit*, jak i opracowania swobodnego pojęcia fenomenologii, które książka ta w większym stopniu stosuje niż objaśnia. Polemika z neokantyzmem i z interpretacją rozwijaną przezeń na podstawie *Krytyki czystego rozumu* w terminach teorii poznania, to również i tym samym włączenie się w polemikę wewnątrz samej fenomenologii, celem jej najwłaściwszego określenia jako „możliwości”. Świadczy o tym później „List do Richardsona”, który potwierdza tę hipotezę. „W tym okresie – pisał Heidegger (to jest po publikacji w *Logos* artykułu na temat *Filozofii jako ścisłej nauki* i po ukazaniu się w 1913 r. I tomu *Ideji*) «fenomenologia» w sensie Husserlowskim zajęła określone stanowisko filozoficzne, zarysowane od Kartezjusza, Kanta i Fichtego”¹⁰. Przypomnijmy również, że sam Husserl przy okazji obchodów dwóchsetlecia urodzin Kanta wygłosił 1 maja 1924 r. na uniwersytecie we Fryburgu wykład *Kant i idea filozofii transcendentalnej*¹¹, w którym usiłował przedstawić „fenomenologię transcendentalną” jako autentyczne dziedzictwo projektu Kantowskiego: „(...) Rewolucja filozoficznego sposobu myślenia w swojej całości, czego Kant się domagał i co spowodowało narodziny imponującego, być może nawet rewolucyjnego, projektu nowej nauki, pozostaje naszym zadaniem i zadaniem, którego przyszłość nie powinna nigdy zaniechać”¹². Heidegger rozpoczyna dyskusję z Kantem w czasie, kiedy opracowuje *Sein und Zeit*, właśnie po to, by walczyć przeciw owej interpretacji fenomenologii, stanowczo podkreślającej „ideę czystej i autonomicznej podmiotowości, której dane jest intuicyjnie, w jej własnym trwaniu czystej świadomości, posiadanie siebie samej”¹³. Można nawet uczynić krok dalej i posunąć się aż do tezy, że to właśnie fenomenologia w swoim początkowym ujęciu stanowi pierwszy warunek możliwości odnowionej dyskusji z Kantem, zarazem zaś i wzajemnie – dialog z Kantem przyczynia się, dzięki powtórzeniu Kantowskiego ugruntowania metafizyki jako nauki, do określenia zadania fenomenologii i do umocnienia jej „pojęć fundamentalnych”.

Gérard Granel¹⁴ podkreślał, że dla Heideggera rozpoznanie fenomenologii w jej pełnym „znaczeniu”¹⁵, to także i tym samym przystąpienie

¹⁰ „Lettre à Richardson” (w:) M. Heidegger, *Questions*, op. cit., s. 183.

¹¹ Por. E. Husserl, „Erste Philosophie” (w:) *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Nijhoff, Haga, od 1972, t. 7, s. 239 i n., oraz ibidem: wskazówki R. Böhma, s. 440.

¹² Por. ibidem, s. 240–241.

¹³ Ibidem, s. 255.

¹⁴ G. Granel, „Remarques sur le rapport de *Sein und Zeit* et de la phénoménologie husserlienne” (w:) idem, *Traditionis traditio*, Gallimard, Paris 1972, s. 97.

¹⁵ M. Heidegger, „Unterwegs zur Sprache” (w:) *Ga.*, t. 12, s. 121.

do „powtórzenia w ogóle całej zachodniej metafizyki”¹⁶; jeśli to prawda – pozwoliłoby to zarazem potwierdzić bezsprzecznie, że „nie tylko możliwe, ale nawet niezbędne” jest „rozważanie tomu *Sein und Zeit* jako pewnego (...) powtórzenia *implicite* Husserla”¹⁷, i że powtórzenie zamierzone, rozpoczęte przez Heideggera w roku 1926, jest właśnie powtórzeniem Kantowskim.

Trzeba zapytać, dlaczego wybór dotyczy szczególnie i w pierwszym rzędzie Kanta, gdy chodzi o fenomenologiczne powtórzenie tradycji? Albo też, innymi jeszcze słowy: dlaczego Kant bardziej niż ktokolwiek inny umożliwia, przy „interpretacji fenomenologicznej”, wyraźne postawienie „problemu metafizyki”, to znaczy pojawienie się tej interpretacji w jej głębszej *problematyczności*?¹⁸

Na pytanie tak sformułowane można przytoczyć wiele odpowiedzi – pomijając rozpatrywanie roli i funkcji Kantowskich pojęć *Erscheinung* i *Phänomen* w przepracowaniu początkowego ujęcia fenomenologii (*Sein und Zeit*, § 7)¹⁹, przypomnijmy najpierw dwie decydujące wskazówki, dotyczące Kantowskiej interpretacji w ogóle filozofowania, choć są one nieco późniejsze od tekstów, które wspominaliśmy. Na końcu *Vom Wesen der Wahrheit* (wykładu opublikowanego pierwszy raz w 1943 r., ale pomyślanego i wygłaszanego począwszy od 1930 r.), Heidegger z zaufaniem do Kanta kieruje „główne spojrzenie (*Wesensblick*) na określenie/przeznaczenie filozofii”; to właśnie Kant bardziej niż ktokolwiek inny „przeczuł najgłębsze strapienie myślenia”, nakazując filozofii, by siebie uczyniła strażniczką swych własnych praw²⁰.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. 10, Niemeyer, Tübingen 1963, m.in. s. 23/B; wyd. pol.: *Bycie i czas*, przekł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 3, 31, 37.

¹⁷ G. Granel, „Remarques...”, *op. cit.*, s. 98.

¹⁸ Por. w szczególności M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1965, s. 208. Na temat niejasności tytułu książki z roku 1929, patrz m.in. uwagi przedwstępne do trzeciego wydania (1965): „To, co dla metafizyki stanowi problem, to znaczy kwestia bytu jako takiego w całości, jest właśnie tym, co czyni problematyczną metafizykę jako metafizykę”.

¹⁹ J.-F. Courtine, „La cause de la phénoménologie”, *Exercices de la patience* 1989, nr 3–4, s. 161 i n.

²⁰ Por. M. Heidegger, *Wegmarken* (w:) *Ga.*, t. 9, s. 199–200; przekł. pol. (zbior.): *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 85. Heidegger cytuje Kanta *Uzasadnienie metafizyki moralności*: „I tutaj widzimy, że postawiono filozofię na gruncie niepewnym, a powinien on być mocny, mimo że ani w niebie, ani na ziemi nie jest do niczego przywiązany ani na niczym oparty. Tutaj ma ona dać dowód swej czystości jako ta, która sama dzierży swe prawa, a nie jako głosicielka tych [praw], które podszeptuje jej wrodzony zmysł lub nie wiadomo jaka opiekuńcza natura” (przekł. M. Wartenberg, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1984, s. 57).

Zanim przystąpimy do badania owego Kantowskiego powtórzenia stematyzowanego i w *Kant und das Problem der Metaphysik* z roku 1929, i już w wykładzie z lat 1927–1928, zatrzymajmy się na chwilę na kwestii szczegółowych związków *Sein und Zeit* i książki *Kant a problem metafizyki*. Zgodnie z planem zapowiedzianym w § 8 *Sein und Zeit*, można rozważać dzieło z 1929 r. jako odpowiadające pierwszemu rozdziałowi drugiej części w planowanym *Zarysie rozprawy*: „Kantowska teoria schematyzmu i czasu jako wstępny etap problematyki temporalności”²¹. W tej perspektywie wykład z lat 1927–1928 powinien być rozważany jako przygotowanie *Kant und das Problem der Metaphysik*, a zatem również drugiej części *Sein und Zeit*. Ale *de facto* sytuacja tych dwóch dzieł jest dużo bardziej pogmatwana. Heidegger rzeczywiście w przedmowie do pierwszego wydania *Kant und das Problem der Metaphysik*²² zauważa, że „objaśnienie *Krytyki czystego rozumu*, tutaj zaproponowane, znajduje swój początek w pierwszym opracowaniu drugiej części *Sein und Zeit*” i zaraz dodaje: „Temat tej pracy będzie rozpatrywany w drugiej części *Sein und Zeit* jako problematyka bardziej ogólna”. I kontynuuje: „Ale ponieważ ta druga część rezygnuje ze szczegółowego objaśnienia *Krytyki czystego rozumu*, obecna publikacja ma na celu uzupełnienie, które tę drugą część przygotowuje”. Dość niezwykła sytuacja „uzupełnienia” do przyszłej publikacji, traktowanego również jako jej przygotowanie, okazuje się jeszcze bardziej skomplikowana ze względu na ostatnią, zasadniczą wskazówkę przedmowy: „Zarazem ona [obecna publikacja – dop. tłum.] ustanawia w formie «historycznego» wstępu rozjaśnienie problematyki opracowanej w pierwszej części *Sein und Zeit*”.

W jakiej mierze książka *Kant und das Problem der Metaphysik* może być rozważana w uprawomocniony sposób jako pewien wstęp – ponieważ – do *Sein und Zeit*, jako objaśnienie problematyki, tam przewodniej i usiłującej utorować sobie po raz pierwszy drogę w analizie *Dasein*? Otóż praca *Kant und das Problem der Metaphysik* jest określana w pierwszym rzędzie jako *powtórzenie*, a powtórzenie samo jest fundamentalną częścią *fenomenologii* rozpatrywanej w swojej możliwości – powtórzenie, uczy nas *Sein und Zeit*, w istocie wyzwala właśnie „«siłę» tego, co możliwe” (s. 395), i dzięki temu także powtórzenie ustanawia – i samo zapewnia – „wprost tradycję” (*die ausdrückliche Überlieferung*, s. 385). W swojej pierwszej książce o Kancie Heidegger będzie wyjaśniał wyczerpująco sens fenomenologicznego powtórzenia: „Przez powtórzenie jakiegoś podstawo-

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 56.

²² Przedmowa ta ukazywała się w formie okrojonej w wydaniach późniejszych, które zawierają jedynie „fragment przedmowy z pierwszego wydania” („aus dem Vorwort zur ersten Auflage”).

wego problemu rozumiemy odsłonięcie (*Erschliessung*) jego źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość. «Zachować problem» oznacza utrzymać w stanie swobody i aktywności te jego wewnętrzne moce, które go jako problem w jego istocie umożliwiają²³. Ale powtórzenie jest określane także, współźródłowo, jako *destrukcja* – powtórzenie w tej mierze, w jakiej ma ono za swoją funkcję podstawową uwolnienie tego, co możliwe, przez jego wydobywanie z problemu, który zostaje dzięki temu zachowany (jest to w istocie „rozumienie tego, co możliwe, które włada wszelkim powtórzeniem”).

W *Sein und Zeit*, po określeniu destrukcji historii ontologii jako „zadania do wypełnienia” (§ 6), Heidegger podkreśla jej „pozytywną intencję” tymi słowami: destrukcja jest destrukcją lub de-konstrukcją „tradycji”, wszakże tradycja „zamyka dostęp do rzeczywistych pierwotnych «źródeł», z których ukształtowane zostały odziedziczone kategorie i pojęcia”²⁴. Dstrukcja tak rozumiana może powoływać się w uprawomocniony sposób na Kanta i na przedsięwzięcie krytyczne – destrukcja rozumiana jako dekonstrukcja „przekazanej tradycją zawartości starożytnej ontologii” jest określana również jako „wskazanie pochodzenia podstawowych pojęć ontologicznych”, wydobywanie „drogą badania ich «metryki urodzin»”²⁵. Z pewnością nie jest przypadkiem, że Heidegger zapożycza tu od Kanta wyrażenie „świadcstwo pochodzenia” lub „metryka urodzin” (*Geburtsbriefe*)²⁶. Heidegger pisze dalej: „Zgodnie z pozytywną tendencją destrukcji trzeba najpierw postawić pytanie, czy i jak dalece w toku dziejów ontologii w ogóle wiązano tematycznie interpretację bycia z fenomenem czasu i czy konieczna do tego problematyka temporalności została – i czy mogła zostać – gruntownie opracowana. *Pierwszym i jedynym*, który przebył pewien odcinek tej drogi badawczej w stronę wymiaru temporalności, lub też skierował się tam *pod presją samych fenomenów*, był Kant”²⁷ [podkr. Courtine]. Powtórzenie jako powtórzenie *fenomenologiczne* jest w pierwszym rzędzie powtórzeniem Kanta i Kantowskiego przedsięwzięcia *Grundlegung* – ustanowienia fundamentu lub ugruntowania metafizyki – z powodu wzorcowego, pod

²³ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., s. 185, wyd. pol.: *Kant a problem metafizyki*, przekł. B. Baran, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 228.

²⁴ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, op. cit., s. 30.

²⁵ Ibidem, s. 32.

²⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, F. Meiner Verlag, Hamburg 1998, A 86, B 119; por. także M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (w:) *Ga.*, t. 24, s. 140.

²⁷ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, op. cit., s. 33.

każdym względem, charakteru Kantowskiego filozofowania²⁸; pod presją fenomenów – fenomenologicznie – Kant *po raz pierwszy*, nawet jeśli wbrew sobie czy nie w pełni zdając sobie sprawę, czyni decydujący krok poza potoczną koncepcję czasu²⁹.

Pozwólmy sobie zatrzymać się dłużej nad przebiegiem wykładu z lat 1927–1928, gdzie Heidegger wprost wskazuje, jak problematyka *Sein und Zeit* jest zakorzeniona w Kantowskim problemie poznania ontologicznego, które zarazem radykalizuje: „Nawet jeśli Kant nie rozwinął w sposób równie fundamentalny problemu poznania ontologicznego i nie posunął dalej prób radykalnych rozstrzygnięć, to udziela on przynajmniej wskazówki dotyczącej tego problemu. A wskazówka ta powinna być tym bardziej cenna, że fenomen czasu, na który Kant musi natrafić, nie jest wcale przez niego rozumiany jako źródłowa czasowość. Ale ponieważ Kant rozpoznaje jednak, że czas jest czystym samoodnoszeniem i że pozostaje w wewnętrznym, koniecznym związku z wytwórczą wyobraźnią, to – wbrew utrzymywaniu tradycyjnej i potocznej koncepcji czasu – zdoła on naprawdę wykroczyć zasadniczo poza tę koncepcję. Pojęcie czasu, wydobyte na jaw dzięki pomysłowi czystego samoodnoszenia i wytwórczej wyobraźni, powinno zostać uznane za podstawę, jeśli chce się zrozumieć funkcję, jaką Kant przypisał czasowi w swojej doktrynie – schemacie czystych kategorii intelektu. Ale ponieważ synteza jest zakorzeniona w czystej wyobraźni odnoszonej do czasu, a ta jest potwierdzana przez bardziej radykalną interpretację czasu jako sama czasowość – jasne się staje, że synteza w ogóle jest zakorzeniona w czasie: czysta synteza w czasie czystym. To znaczy, że fundamentalny ontologiczny problem wewnętrznej możliwości syntetycznego poznania *a priori* jest zarazem źródłowo związany z czasowością. Jeśli Kantowski problem poznania ontologicznego podlega radykalizacji – nie ograniczającej go do ontologicznego ufundowania nauk pozytywnych i nie rozważającej go też jako po prostu problemu sądenia, lecz jako radykalne i fundamentalne pytanie o możliwość rozumienia bycia w ogóle – tu bierze początek problematyka filozoficzna *Bycia i czasu*. Czas nie jest już rozumiany w potocznym sensie tego terminu, ale jako czasowość w sen-

²⁸ Por. M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, op. cit., s. 338.

²⁹ Por. także *Sein und Zeit*, op. cit., s. 427, przypis 4, gdzie Heidegger zapowiada: „Dział pierwszy drugiej części niniejszej rozprawy pokaże, w jakim stopniu uwidacznia się u Kanta rozumienie czasu, bardziej jednak radykalne niż u Hegla” (*Bycie i czas*, op. cit., s. 597, przypis 1). Por. również *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 45; wyd. polskie: *Kant a problem metafizyki*, op. cit., s. 270: „Kant w ugruntowaniu metafizyki, stanowiącej pierwsze zdecydowane zapytywanie o wewnętrzną możliwość jawności bycia bytu, musiał dotrzeć do czasu jako podstawowego określenia skończonej transcendencji, skoro w rozumieniu bycia przez jestestwo [*Dasein*] niejako samorzutnie dochodzi do projektowania bycia w czas”.

się źródłowej jedności konstytucji ekstatycznej *Dasein*, a bycie nie jest już pojmowane jako bycie obecne (*Vorhandenes*) natury, ale w sensie uniwersalnym, który obejmuje wszystkie możliwości regionalnych odmian. *Uniwersalność bycia i radykalność czasu są dwoma prawami, które określają wspólnie zadania wyznaczane przez głębszy i dalej posunięty namysł nad możliwością metafizyki*³⁰.

Powróćmy do podstawowego fragmentu, który zarazem podsumowuje Heideggerowską interpretację i *Krytyki czystego rozumu*, i Kantowskiego pojęcia „syntezy” (a to jej, jak mówi nam Kant, „właściwie służy cała krytyka”³¹), a który odnosi do Kanta nie tylko problematykę fundamentalno-ontologiczną, ale w ogóle zamierzenie *Sein und Zeit*. Wskażmy jednak najpierw dodatkowy powód uprzywilejowania Kantowskiego powtórzenia w perspektywie fenomenologicznej.

W wykładzie z lat 1927–1928, jak i w książce *Kant und das Problem der Metaphysik* (§ 4), bezpośrednio przez wykład poprzedzonej, Heidegger podkreśla pierwsze zdanie, które otwiera *Estetykę transcendentálną*: „W jakikolwiek sposób i dzięki jakiemukolwiek środkowi poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to sposobem w jaki poznanie odnosi się bezpośrednio do nich i do którego zmierza wszelka myśl, w charakterze środka, jest *intuicja*”. W tym koniecznym „zdanu” (*Angewiesensein*) na intuicję wszelkiego poznania, Heidegger ze słusznego powodu dostrzega znak istotowej skończoności ludzkiego poznania. I dodaje: „Jeśli wszelkie *poznanie w ogóle* jest prymarnie intuicją i jeśli wszystkie inne możliwe sposoby odnoszenia się do przedmiotów są na usługach intuicji, pociąga to za sobą, że nawet poznanie syntetyczne *a priori* jest prymarnie intuicją, że nawet i przede wszystkim poznanie ontologiczne, to znaczy filozoficzne jest w pierwszej i ostatniej instancji intuicją – ale intuicją w sensie, który jako problem centralny *Krytyki* domaga się ścisłego określenia. Husserl, fundator badań fenomenologicznych, niezależnie od Kanta odkrył ponownie w naszej epoce ów istotowy rys poznania w ogóle i poznania filozoficznego w szczególności. To właśnie owa fundamentalna dla fenomenologii koncepcja *intuicyjnego charakteru poznania* wywołuje sprzeciw obecnej filozofii. Ale wszelkie odwołanie do Kanta a przeciw fenomenologii opierało się na pierwszym zdaniu *Krytyki*. Aby poznanie było również myśle-

³⁰ M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, op. cit., s. 368–369.

³¹ Trzeba zaznaczyć, że uwaga ta została pominięta w tłumaczeniu francuskim *Krytyki czystego rozumu* (przekł. J. Barni, przegl. A.J.-L. Delamarre, F. Marty) (w:) I. Kant, *Oeuvres philosophiques*, t. 1, red. F. Alquié, Gallimard, Paris 1980, s. 778; wyd. pol. *Krytyka czystego rozumu*, przekł. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, t. I, s. 88, A 14, B 28.

niem – nie było to nigdy kwestionowane od starożytności, ale aby wszelkie poznanie opierało się na intuicji, pozostawało na jej usługach, opierając na niej i sposób tego uwikłania – oto główny problem, który nie przestaje wymykać się badaniu w interpretacji poznania filozoficznego. *Fundamentalną tendencją fenomenologii jest właśnie stale podtrzymywanie tego poglądu*³² [podkr. Courtine]. Heidegger dalej, streszczając wstępnie całą swoją interpretację *Krytyki* i tego, co wedle niego ustanawia jej „rdzeń” (doktryna schematyzmu), podsumowuje ten bieg myśli tymi słowami: „Możliwe jest sformułowanie fundamentalnego problemu *Krytyki* (...) w sposób bardziej określony – jaka to intuicja jest u podstaw poznania ontologicznego i do jakiej zmierza wszelkie myślenie filozoficzne? Na to pytanie (...) odpowiedź Kanta jest w skrócie następująca – to, co konstytuuje poznanie ontologiczne jako intuicję, to czas”³³.

Powróćmy teraz do naszej hipotezy początkowej – powtórzenie zamierzone przez Heideggera jest z istoty fenomenologiczne, a powtórzenie wprost Kantowskiego ugruntowania metafizyki, powtórzenie rozpoczęte i projektowane począwszy od *Sein und Zeit* przyczynia się w istotny sposób do przepracowania pytania o sens bycia i jego wprowadzania, w ramach analityki *Dasein*, jako ontologii fundamentalnej.

Kiedy usiłujemy sprawdzić tę hipotezę, wychodząc od tego, co w pierwszym rzędzie zdaje się stanowić tekst szczególny – *fenomenologiczną* interpretację *Krytyki czystego rozumu* – pierwszym wrażeniem, narzucającym się czytelnikowi, jest niewątpliwie pewne rozczarowanie; wykład z lat 1927–1928 *zakłada bez objaśniania* podstawowe pojęcie fenomenologii. Punkt ten zasługuje na uwagę. Wykład poświęcony Kantowi pozornie nie proponuje żadnego dokładnego i pewnego określenia ściśle fenomenologicznych cech interpretacji. W krótkich przedwstępnych uwagach Heidegger zauważa po prostu: „Celem wskazania typowych cech interpretacji «fenomenologicznej» jest w pierwszym rzędzie sugestia, że interpretacyjna dyskusja z Kantem dokonuje się tutaj wprost, wychodząc od aktualnej dziś problematyki. Czym jest fenomenologia? Powinno to ujawnić się w samym przeprowadzeniu (*Durchführung*) interpretacji”³⁴. Heidegger ogranicza się tu do powtórzenia stanowiska, dającego się łatwo dostrzec już w wykładach z lat poprzednich. Zwłaszcza w wykładzie semestru letniego 1925 r.³⁵, z pierwszą częścią w całości poświęconą tematycznie

³² M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, op. cit., s. 95.

³³ *Ibidem*, s. 230–231.

³⁴ *Ibidem*, s. 25–26.

³⁵ Idem, „Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs” (w:) *Ga.*, t. 20.

naświetleniu „sensu i zadania fenomenologicznych badań”³⁶, Heidegger wskazywał po prostu zgodnie z „krytyką immanentną”: „Jak fenomeny nie są nigdy dane od razu, bowiem badanie również ma za zadanie je odkrywać, tak i pojęcie fenomenologii nie pozwala się ustalić jeden tylko raz, za jednym zamachem”³⁷. Wyciągał stąd następujący wniosek i to równocześnie z zaangażowaniem w „naświetlenie kwestii bycia”: „W tej chwili (...) czeka nas to jedyne zadanie – przepracowanie w sposób radykalnie fenomenologiczny i zgodnie z zasadą fenomenologii fundamentalnego pytania: *co znaczy być?* Wyniki badania fenomenologicznego, podobnie jak sposób definiowania tej nauki jako takiej, mogą pozostać na razie w zawieszaniu”³⁸. A jeśli staramy się określić wstępnie *zasadę* fenomenologii, w dalszym ciągu wykładu z 1925 r. okazuje się ona dość dziwnie ujęta – zasada, na której powinno się opierać badanie, jest „fenomenologiczna” w tym sensie, że zasada ta określona właściwie to „zasada badawcza”³⁹, to zasada *metodologiczna*, która jako taka nie zawiera żadnej „tezy”, nie wyraża żadnego określonego „dogmatu”. Zasada fenomenologiczna w tej mierze, w jakiej jest ona prymarnie *zasadą badawczą*, utożsamiona zostaje ostatecznie z „sentencją” fenomenologii: *zu den Sachen selbst* – powrotu do rzeczy samych. Najważniejszą sprawą jest najpierw zrozumienie fenomenologii jako *badania*, którego zasada, ujęta dokładnie jako „zasada badawcza”, ma na celu „odkrycie obszaru odpowiadającego zagadnieniu, prowadzenie badań z perspektywy, która umożliwi rozpatrywanie zagadnienia badawczego”; zasada fenomenologiczna pojęta w ten sposób jest w istocie „zasadą przepracowania sposobu postępowania, metody” badania⁴⁰.

Mając na względzie tę pierwszą charakterystykę fenomenologii jako „pojęcie metody”⁴¹, powróćmy teraz do wykładu z lat 1927–1928, poświęconego *Krytyce*; aby dokładnie określić w swoim Wstępie „horyzont zapytywania, obszar badań i strukturę *Krytyki czystego rozumu*”, Heidegger uznaje za nić przewodnią trzy klasyczne pytania, w których skupia się „wszelki interes mego rozumu (spekulatywnego zarówno, jak praktycznego)”⁴², to znaczy: „Co mogę wiedzieć? Co powinienem czynić? Czego mogę się spodziewać?”. I w tym wykładzie, zupełnie jak w książce z roku 1929⁴³, Heidegger

³⁶ Ibidem, s. 13–182.

³⁷ Ibidem, s. 189.

³⁸ Ibidem, s. 190.

³⁹ Ibidem, s. 103.

⁴⁰ Ibidem. Por. J.-F. Courtine, „La cause de la phénoménologie”, op. cit., s. 161 i n.

⁴¹ M. Heidegger, *Verfahrensweise* (w:) *Ga.*, t. 24, s. 452.

⁴² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., A 805, B 833; wyd. pol.: *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., t. 2, s. 548.

⁴³ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, op. cit., § 36, s. 231–232.

zastępuje trzy pytania *Krytyki* czterema, które występują w wykładzie *Logiki* wydanym przez kolegę Kanta Jäscheho w 1800 r. „Pole filozofii w tym sensie [jaki wyznacza] obywatelstwo w świecie, daje się sprowadzić – wskazywał Kant – do następujących pytań: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? 4. Czym jest człowiek?”; i Heidegger dodaje zaraz uściślenie tak ważne dla siebie: „W zasadzie można by wszystkie je zaliczyć do antropologii, gdyż pierwsze trzy pytania odnoszą się do ostatniego”. Uściślenie jest rzeczywiście podstawowe, jeśli odrzuca się, zaraz pojawiające się, opaczne rozumienie tego, co antropologiczne. Dlatego Heidegger podkreśla: „W swoim metodycznym przygotowaniu i w swojej problematyce *Krytyka* odróżnia się całkowicie od antropologii, ponieważ ta będąc nauką empiryczno--ontyczną nie może rościć sobie prawa do fundowania ontologii i w ogóle filozofii. Jest to ważne również w przypadku psychologii, która także jest zwykłą nauką o bycie”. Aby określić „sposób badania” *Krytyki*, to, na ile jej ostatecznym celem jest pytanie: Czym jest człowiek? – pytanie, które samo powinno być pojmowane w sensie „fundamentalno-ontologicznym” – należy zatem od razu wykluczyć metodę antropologiczną, jak i metodę psychologiczną. Heidegger pyta więc: „Jaki jest rzeczywiście charakter badań prowadzonych – w sposób mniej lub bardziej jednoznaczny i pewny – przez Kanta w *Krytyce*?” Odpowiedź może w pierwszej chwili zaskoczyć: „Możemy powiedzieć krótko – *metoda Krytyki* rozważana jako nastawienie fundamentalne (*in der Grundhaltung*) jest tym, co po Husserlu pojmujemy, wypełniamy i uczymy się ustanawiać znacznie radykalniej jako *metodę fenomenologiczną*. Dlatego fenomenologiczna interpretacja *Krytyki* to jedyna, jaka byłaby zgodna z własnymi intencjami Kanta, choć nie wypowiedzianymi całkiem jasno”⁴⁴. Jak rozpoznaje to Heidegger, wyrażenie „metoda fenomenologiczna” użyte do scharakteryzowania postępowania badawczego *Krytyki czystego rozumu*, z pewnością jest w pierwszym rzędzie jedynie „zwykłym wyrażeniem”; ale tym samym, na próżno chciał on określić ideę fenomenologii czy „*tej fenomenologii*”⁴⁵ inaczej niż jako metodę czy nawet jako „wysiłek umyślnie podjęty ze względu na metodę”, i tym samym, przedwczesne było naświetlenie samego „wyrażenia” przed dokładnym rozpatrzeniem zagadnienia „treści i przebiegu” badań Kantowskich. Czy należy w tym dostrzec po prostu pewien „unik”, jak to podaje uwaga tłumacza?⁴⁶ Trudno temu wierzyć – interpretacja proponowana w latach 1927–1928 jest rzeczywiście fenomenologiczna i taka okazuje się w swoim rozwinięciu, w swoim postępowaniu badawczym, nawet jeśli w omawianym

⁴⁴ M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, op. cit., s. 82.

⁴⁵ *Ga.*, t. 24, s. 467.

⁴⁶ *Ibidem*.

wykładzie (jak prawie we wszystkich wykładach tego samego okresu) Heidegger zatrzymuje się „w drodze” z powodów „losowych” – z racji zobowiązań w nauczaniu akademickim, wymagających czasu.

Zanim scharakteryzujemy Interpretację *Krytyki* jako *fenomenologiczną*, muszą zostać uwzględnione dwie wskazówki wstępne: wykład z lat 1927–1928 rozwija się fenomenologicznie aż do momentu, gdy w swoim wykładzie z lat 1935–1936 (opublikowanym w roku 1962) Heidegger stara się poruszyć, również w sposób fenomenologiczny, kwestię: Czym jest rzecz? i zadaje to pytanie, choć w tym czasie samo zapytywanie zostało rozpoznane jako zapytywanie „dziejowe”⁴⁷. Gdy w latach 1935–1936 Heidegger przechodzi od pytania o rzecz do pytania bardziej sprecyzowanego o Kantowską interpretację rzeczowości rzeczy, nie zmienia ani obszaru badań, ani „metody”. Píše on: „Nie ograniczamy naszego pytania «Czym jest rzecz?» do pytania Kanta i odwrotnie, pytania Kanta nie ograniczamy do naszego”⁴⁸. To przekształcenie, dzięki któremu czynimy pytanie Kantowskie naszym własnym, stawiając mu swoje pytanie, nie odmienia pytania początkowego, nasze bowiem pytanie dba o zgodność z tekstem Kantowskim. Zarazem wymiana ta pozwala nam „przenieść” się do filozofii Kanta, dając jej głos, celem autentycznego dialogu.

Nasza druga uwaga wstępna dotyczy z kolei zauważalnego zniknięcia wyrażenia „fenomenologia” z prac Heideggera u początku lat trzydziestych, a nawet już – co znaczące, jak to ujął Otto Pöggeler – począwszy od wykładu inauguracyjnego z roku 1929: *Czym jest metafizyka?* Kwestię tę pozwala wyjaśnić dostatecznie wykład semestru zimowego 1930–1931 (*Ga.*, t. 32), poświęcony *Fenomenologii ducha* Hegla⁴⁹. Przywołując różne błędne interpretacje tytułu „fenomenologia” w rozumieniu Hegla, Heidegger dookreśla: „*Fenomenologia* [Hegla] nie ma niczego wspólnego, ani w swoim temacie, ani w swoim sposobie badania, a jeszcze mniej w swoim zapytywaniu fundamentalnym i w swoim zamierzeniu, z fenomenologią świadomości we współczesnym sensie, to znaczy w sensie Husserla; (...) co do zainteresowania rzeczywistym rozumieniem, oczywisty jest wyraźny

⁴⁷ Por. także typowe dla fenomenologii postępowanie badawcze, które kieruje zapytywaniem o rzecz w tekście *Źródło dzieła sztuki* z tomu *Holzwege* (w:) *Ga.*, t. 5, s. 15 i n.; przekł. pol.: J. Mizera (w:) M. Heidegger, *Drogi lasu*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 9 i n. Na temat fenomenologicznego charakteru postępowania badawczego, patrz: w szczególności znakomite uwagi Friedricha-Wilhelma von Herrmanna, *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, Frankfurt am Main 1980, s. 35 i n.

⁴⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding* (w:) *Ga.*, t. 41, s. 56, wyd. pol., *Pytanie o rzecz*, przekł. J. Mizera, KR, Warszawa 2001, s. 55–56.

⁴⁹ Idem, *La „Phénoménologie de l'esprit” de Hegel*, przekł. E. Martineau, Gallimard, Paris 1984.

rozdział między jedną a drugą fenomenologią [czyli fenomenologią Hegła z 1807 roku oraz fenomenologią Husserla – dop. Courtine] i to szczególnie dzisiaj, gdy wszystko nosi ową nazwę «fenomenologii». Pójdźmy jeszcze dalej – jeśli odwołamy się do najświeższych publikacji Husserla [niewątpliwie chodzi o *Nachwort*, posłowie do *Idei*, które ukazało się wówczas w XI tomie *Jahrbuch* – dop. Courtine], zawierających gwałtowny sprzeciw wobec tych, którzy byli do tej pory współpracownikami Husserla, lepiej uczynimy dla przyszłości, nazywając fenomenologią jedynie to, co Husserl sam stworzył i chciał upowszechnić. Co oczywiście wcale nie przeszkadza, byśmy wszyscy byli jego uczniami i nimi pozostali⁵⁰. Nie można było powiedzieć tego jaśniej... Równie prawdziwe jest, że interpretacja *Fenomenologii ducha*, jaką Heidegger rozwija w swoim wykładzie z lat 1930–1931, jest także „fenomenologiczna”, ale w sensie, jaki był i pozostanie sensem Heideggerowskim; podobnie jest z interpretacją z lat 1927–1928, dotyczącą *Krytyki czystego rozumu* – chociaż wówczas Heidegger stanowczo odmawia określania nazwą fenomenologii swojego sposobu myślenia, to myśl ta pozostaje wierna hasłu: *Zur Sache selbst!* i zamierza „zatoszczyć się o fenomenologię, o to, co dla niej właściwe”⁵¹.

Ponownie postawmy nasze główne pytanie: co zostaje scharakteryzowane jako „fenomenologiczne” w omawianej interpretacji *Krytyki*? Możemy udzielić próbnej i niepełnej odpowiedzi – jej przemoc. Bądź jeszcze, być może w sposób jaśniejszy – interpretacja jest tutaj „fenomenologiczna” o tyle, o ile pozostaje w związku z zadaniem *destrukcji*, które samo jest w dużym stopniu fenomenologiczne. *De facto* destrukcja jest istotną cechą metody fenomenologicznej (fenomenologii określanej jako *Methodenbegriff*) i stanowi jej „istotną część”⁵². „Wszelka interpretacja filozoficzna jest w sobie destrukcją, dyskusją (*Auseinandersetzung*) i radykalizacją”, zauważy Heidegger jeszcze w kilka lat po swoim wykładzie z okresu 1927–1928⁵³.

I właśnie interpretacja jako *fenomenologiczna*, będąc podobna do destrukcji, musi w konieczny sposób używać przemocy, ukazywać się jako wymuszenie, jako nadinterpretacja. W *Sein und Zeit* Heidegger pod-

⁵⁰ Ibidem, s. 64.

⁵¹ M. Heidegger, *Questions*, op. cit., s. 80 i s. 122.

⁵² Por. idem, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, op. cit., s. 31: „Pojęciowa interpretacja bycia i jego struktur, to znaczy redukcyjna konstrukcja bycia, implikuje zatem nieuchronnie *destrukcję*, inaczej mówiąc dekonstrukcję [*Abbau*] krytyczną zastanych pojęć, używanych w konieczny sposób, tak by sięgnąć do źródeł, skąd pochodzą. Tylko z pomocą tej destrukcji ontologia może fenomenologicznie upewnić się w pełni co do autentyczności swoich pojęć”.

⁵³ *Ga.*, t. 31, s. 168.

kreśla niejednokrotnie cechę przemocy (*Gewaltsamkeit*), która w dużym stopniu charakteryzuje analitykę egzystencjalną; zwłaszcza w § 63, gdzie Heidegger wskazuje, że analityka egzystencjalna ma w konieczny sposób „metodologiczny charakter”, podaje on podstawowe uściślenie: „Źródłowa fenomenalna wstępna prezentacja tego bytu (*Dasein*) nie jest bynajmniej oczywista, mimo iż ontologia postępuje zrazu za powszednią wykładnią jestestwa (*Dasein*). Dostępność pierwotnego bycia jestestwa (*Dasein*) trzeba mu raczej *wydzierać*, idąc niejako *pod prąd* (*im Gegenzug*) upadającej ontyczno-ontologicznej tendencji wykładni”⁵⁴. Jak dalej pisze Heidegger, „od ontologicznej interpretacji, która obrała sobie za cel źródłowość fenomenalnego wskazania (*Aufweisung*), *sposób bycia* jestestwa (*Dasein*) wymaga zatem, *aby wbrew swej własnej tendencji do zakrywania dotarła ona do bycia tego bytu*. Analiza egzystencjalna ma ciągle charakter pewnego *gwaltu*”, przemocy⁵⁵. Ów charakter przemocy jest narzucony przez sposób bycia *Dasein* i „upadanie”, które stanowi jego cechę konstytucyjną; a charakter ten, pozostając w ukryciu, odpowiada samej strukturze prawdy pojmowanej jako *aletheia*. W § 44 *Sein und Zeit* czytamy „*jako z istoty upadające, jestestwo (*Dasein*) jest, zgodnie z ukonstytuowaniem swego bycia, w «nieprawdzie»*. Terminu tego używamy tu – podobnie jak terminu «upadanie» – w sensie ontologicznym. (...) Dlatego też jestestwo (*Dasein*) musi z istoty wyraźnie przyswoić sobie to, co już odkryte, *wbrew pozorowi i zamaskowaniu (*Schein und Verstellung*)* oraz ciągle upewniać się co do odkrytości”⁵⁶.

Podobnie jak analityka *Dasein*, interpretacja fenomenologiczna z powodu *destrukcji* musi cechować się przemocą, bowiem – „pod presją rzeczy samej”⁵⁷ – zamierza ona naświetlić to, co przemilczane w *Krytyce*, „to, przed czym Kant tu jak gdyby ucieka, musi zostać tematycznie i gruntownie wyświetlone, by ostatecznie pokazać, „*dlaczego* właściwe wymiary i centralna funkcja ontologiczna tej dziedziny [która była dla Kanta celem wysiłków badawczych – dziedzina źródłowej czasowości – dop. Courtine] musiały pozostać przed Kantem zamknięte”⁵⁸.

Heidegger wierzył w możliwość znalezienia dodatkowego wsparcia swojej fenomenologicznej interpretacji *Krytyki* w sposobie przeprowa-

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, 311 B, op. cit., s. 437.

⁵⁵ Ibidem, 311 D, s. 437.

⁵⁶ W wykładzie z przełomu lat 1927–1928 Heidegger odwołuje się w sposób bezpośredni do „upadania” [*Verfallen*] *Dasein*, by „rozwiązać” zagadkę, z którą nie mógł się uporać Kant (*Sein und Zeit*, op. cit., s. 79). *Sein und Zeit*, op. cit., s. 222, *Bycie i czas*, op. cit., s. 313. *Sein und Zeit*, op. cit., s. 23, *Bycie i czas*, op. cit., s. 33.

⁵⁷ Por. M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, op. cit., s. 102, s. 252, s. 299.

⁵⁸ Ibidem.

dzenia samych analiz Kanta, *implicite* „fenomenologicznym”; i posu-
nął się do przywołania dwóch klasycznych fragmentów, gdzie Kant
zauważa, iż „Krytyka czystego rozumu mogłaby być prawdziwą apo-
logią Leibniza, nawet wbrew jego zwolennikom, których pochwały
mało mu przynoszą zaszczytu; mogłaby ona być apologią różnych daw-
nych filozofów, o których niejeden historyk filozofii, obok wszelkich
pochwał, wypisuje zupełne nonsensy; nie rozumiejąc ich zamiarów (...) i
badając słowa przez filozofów wypowiedziane nie potrafi dojrzeć, co
oni powiedziec *chcieli*”⁵⁹. „Zasadniczym celem niniejszej interpretacji
Krytyki czystego rozumu było uwidocznienie podstawowej zawartości
tego dzieła poprzez próbę eksplikacji, co Kant «chciał powiedziec»”⁶⁰.
Jak deklarował Heidegger w swoim wykładzie: „Nasza intencja i nasze
zadanie dobrego zrozumienia *Krytyki czystego rozumu* pociąga zatem za
sobą nieuchronnie pretensję do lepszego rozumienia niż on sam [Kant]
to rozumiał... Intencja lepszego rozumienia nie tyle świadczy o zar-
rozumiałości czy o chęci deprecjacji, ile wyraża – właśnie ona – wła-
ściwą ocenę tego, co dane jest do rozumienia... Lepsze rozumienie jest
możliwe i ma sens jedynie tam, gdzie to, co dane do rozumienia, chroni
w sobie możliwość dotarcia aż do swoich podstaw”⁶¹. „Powrót do Kanta”
ma zatem sens dla filozofii tylko jeśli, oddając Kantowi głos, pozwala
mu się mówić „to, co on chciał powiedziec”, zamiast ograniczać się
do uznania tego, co Kant wprost powiedział. „Sam Kant nie mógł już
tego powiedziec, lecz przecież we wszelkim poznaniu filozoficznym –
zauważał Heidegger w swojej książce z 1929 r. – decydujące winno być
nie to, co stwierdzone zostało w wypowiedzianych tezach, lecz to, co
jako jeszcze nie wypowiedziane stawia ono przed nami poprzez to, co
wypowiedziane”⁶². Zajmując się tym, co zostało przemilczane (*non-dit*,
noch ungesagtes), interpretacja staje się z konieczności nadinterpretacją
(*Überdeutung*), prowadzi ona w sposób „naturalny” do „dopełniania
Kanta”, a nawet do „uzupełniania”, i musi zająć się pewnym „prześwie-
leniem” (*Überhellung*) w celu wyjawienia, zawsze „poniewczasie”,
tego, co Kant mógł nam istotnego powiedziec⁶³.

⁵⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, op. cit., A 314, B 370. Por. także I. Kant, *Réponse à Eberhard*, przekł. franc. R. Kempf, s. 108. Teksty te są cytowane w dziele Heideggera *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 35, przekł. pol., s. 226.

⁶⁰ M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, op. cit., s. 225.

⁶¹ Wykład 1927–1928, CA, t. 31, s. 23.

⁶² Por. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., s. 182, idem, *Kant a problem metafizyki*, s. 225.

⁶³ M. Heidegger, *Interprétation phénoménologique...*, s. 78–103.

Jedynie taka interpretacja pozwala nam „wejść w dyskusję” z Kantem, iść na jego spotkanie w roli „wytrwałego czytelnika” przez Kanta zakładanego. Kant, jak zauważa Heidegger, „miał w sobie ten wewnętrzny spokój, jaki wywołuje wielki wysiłek dzięki zupełności *Dasein*. Silny tym wewnętrznym spokojem, mógł on liczyć nie tylko na czytelników swoich książek, ale i na bojowników, gotowych na konfrontację z rzeczami samymi, którym nasza egzystencja została wydana”⁶⁴. Widać dzięki temu, że interpretacja jest przemocą jedynie na tyle, na ile jest ona właśnie fenomenologiczna; ale owa przemoc, „zawsze słusznie” przez „historyków filozofii” dająca się zarzucić temu typowi interpretacji⁶⁵, jest zarazem jedynym warunkiem możliwości „wprawienia w ruch dialogu myśli między tymi, którzy myślą”. Z pewnością dialog myśli jest posłuszny innym „prawom” niż prawa, które zarządzają filologią w ujęciu „historycznym” – pozostaje wciąż wystawiony na ryzyko pobłądzenia.

Jak scharakteryzować wstępnie ten dialog? Jakie byłyby jego prawa? Ani wykład z lat 1927–1928, ani *Kant und das Problem der Metaphysik*, nie przynoszą na te pytania jednoznacznych odpowiedzi, jedynie odpowiedzi uwikłane w dość mylące opozycje „wypowiedzi” i „znaczenia”, tego, co wypowiedziane wprost i nie wprost. Trzeba będzie czekać jeszcze wiele lat, zanim Heidegger wyłoży tematycznie istotę i doniosłość dziejową dialogu (por. zwłaszcza *Was heisst Denken?*, s. 110) i zanim objaśni to, co przemilczane (*non-dit*) jako niepomyślane (*non-pensé, das Ungedachte*). „Większe jest dzieło myśliciela – napisze w 1957 r. w *Der Satz vom Grund* – które nie mierzy się zupełnie rozległością i liczbą jego pism, i tym bogatsze jest niepomyślane, które dzieło to zawiera, co znaczy, że po raz pierwszy i dzięki dziełu pojawia się to na powierzchni jako nie będące jeszcze pomyślane”. I Heidegger zaraz uściśla: „Prawdę mówiąc, owo niepomyślane nie dotyczy tego, czego myśliciel nie dostrzegałby lub czego nie mógłby doprowadzić do celu, a co po nim inni myśliciele, bardziej zdolni, musieliby wydobyć na światło dzienne”⁶⁶. Postępowanie badawcze Heideggera okazuje się z pewnością mniej pełne „przemocy”, gdy myśl zajęta wspomnianiem usiłuje przybliżyć w dziele Kanta zawarte tam „niepomyślane” niż, gdy w wykładzie z lat 1927–1928, Heidegger interpretuje na przykład syn-

⁶⁴ *Ibidem*, s. 298–299.

⁶⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, przedmowa do wyd. 2. Na temat tej przedmowy, por. H. Declève, „Le second avant-propos de ‘Kant et le probleme de la métaphysique’”, *Dialogue* 1968, VI (4), s. 555–565.

⁶⁶ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957 (w:) *Ga.*, t. 10, s. 124.

tezę poznawczą w pojęciu jako „syntezę prapoznawczą”⁶⁷; natomiast słowo *Andenken*, *pamiętka*, które odąd wciąż się pojawia, odpowiada *de facto* ściśle *Erinnerung*, *wspominaniu*, za czym Heidegger opowiada się już na końcu *Kant und das Problem der Metaphysik*.

Z pewnością w roku 1927, jak i później w roku 1929, Heidegger nie miał jeszcze w pełni świadomości, czym jest *seinsgeschichtlich* – „dziejowość” pytania o bycie, którego postawienie przygotowywał; z pewnością również nie przeczuwał tezy – i *a fortiori* jej nieprzewidywalnej doniosłości – dwukrotnie powracającej w *Nietzschem*: „Historia bycia nie jest niczym innym, jak byciem samym”⁶⁸. Wypada jednakże podkreślić, że w wykładzie z lat 1927–1928, jak i w książce z roku 1929 Heidegger już przekroczył hermeneutyczną, „upraszczającą” opozycję wypowiedzi i jej znaczenia, aby zadawać wymagające wtajemniczenia i bardziej fundamentalne pytanie o to, co „wydarza się” w Kantowskim zamierzeniu *Krytyki czystego rozumu* i dzięki niemu: „Co się w Kantowskim ugruntowaniu dzieje?” pyta Heidegger⁶⁹. I dalej (początek § 38) pisze podobnie: „Wtedy tylko dotrzemy do właściwego filozofowania Kanta, gdy jeszcze bardziej zdecydowanie niż dotąd będziemy pytać nie o to, co Kant mówi, ale o to, co się w trakcie Kantowskiego ugruntowania wydarzyło (*geschieht*). I wyłącznie na wydobytcie tego rozwoju wydarzeń zorientowana jest przeprowadzona tu bardziej źródłowa interpretacja krytyki czystego rozumu” (*auf die Freilegung dieses Geschehens zielt*)⁷⁰. A w *Die Frage nach dem Ding* (s. 36–37) możemy przeczytać jeszcze wyraźniej: „Pytać dziejowo (*geschichtlich*) znaczy: wyzwolić i uruchomić spoczywające w pytaniu i uwięzione w nim dzianie się (*Geschehen*). (...) Chodź raczej o to, aby początkowe, wewnętrzne dzianie się tego pytania wprawić w ruch zgodnie z jego najprostszyimi, ale pozostającymi w spoczynku skłonnościami do ruchu, dzianie się, które nie leży gdzieś w zamierzchłych czasach, daleko od nas, lecz jest obecne w każdym zdaniu i w każdej powszechnej opinii, w każdym zbliżaniu się do rzeczy”⁷¹.

⁶⁷ Por. w szczególności analizy ze stron 316–321.

⁶⁸ M. Heidegger, *Nietzsche II* (w:) *Ga.*, t. 6.2, s. 486 i s. 489: „Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seiendem und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses”.

⁶⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., s. 186, *Kant i problem metafizyki*, op. cit., s. 229.

⁷⁰ Ibidem, s. 193, przekł. pol., s. 238.

⁷¹ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz*, op. cit., s. 48–49.

Czym staje się interpretacja, ta fenomenologiczna, gdy „troszcząc się bardziej o znaczenie jako takie”⁷², wyrzeka się powtórzenia, nieuchronnie pełnego przemocy, przy wydobywaniu na światło dzienne tego, co przemilczane, by poświęcić się uważnemu śledzeniu tego, co się wydarza i by określić siebie w istocie jako myśl o losie czy przeznaczeniu bycia? Jakie są szanse i możliwości fenomenologii „daru” i „dania się” (*Es gibt*)? Tak wiele pytań zostało tu otwartych⁷³.

przekład
Maria Gołębiewska

⁷² *Brief über den „Humanismus”*; wyd. pol.: *List o „humanizmie”*, przekł. J. Tischner (w:) M. Heidegger, *Znaki drogi*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 130–134, m.in. w odpowiedzi na słowa Friedricha Hölderlina z *Patmos*, *Gesammelte Werke*, t. II, cz. 1, s. 172, wersy 222–225:

„...Der Vater aber liebt,
Der über allen waltet,
Am meisten, daß gepflegt werde
Der veste Buchstab...”

⁷³ Patrz w szczególności wskazówki J.-L. Mariona, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989.