

Filip Borek  
(Uniwersytet Warszawski)

## HEIDEGGERA FENOMENOLOGICZNA METODA INTERPRETACJI KANTOWSKIEJ ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ

### 1. WPROWADZENIE

„Bez właściwego czytania nie możemy również zobaczyć tego, co się nam uwiadamia (*das uns Anblickende*) oraz oglądać tego, co się przejawia (*Erscheinende*) i prześwieca (*Scheinende*)”<sup>1</sup> – słowa te, zapisane w krótkiej notatce z 1954 roku, mogą stanowić motto pracy filozoficznej Martina Heideggera. W latach dwudziestych ubiegłego wieku filozof z Messkirch, pracując jednocześnie nad ukształtowaniem własnej filozofii, podejmuje gruntowne studia nad Immanuelem Kantem. Efektem tych studiów jest powstanie jednej z najbardziej kontrowersyjnych, a zarazem oryginalnych wykładni<sup>2</sup> *Krytyki czystego rozumu*. Heidegger – choć pozostaje w bliskiej relacji do neokantyzmu – ostro sprzeciwia się proponowanej przez neokantystów (przede wszystkim Hermana Cohena oraz Paula Natorpa) interpretacji *Krytyki* jako „teorii poznania odniesionej do nauk przyrodniczych”<sup>3</sup>, starając się pokazać, że krytyka czystego rozumu jest w istocie „ugruntowaniem (*Grundlegung*) metafizyki”.

Jak się wydaje, uchwycenie tego sensu *Krytyki czystego rozumu* dokonuje się u Heideggera dzięki stworzeniu i rozwinięciu ontologii fundamentalnej, przez co tekst dzieła Kanta może stanąć w perspektywie wyników własnej pracy filozoficznej i odsłonić swoje wewnętrzne tendencje dzięki konfrontacji z „rzeczą samą”. Nie można nie zauważyć jednak pewnej korelacji, jaka tutaj występuje: otóż z jednej strony Heideggerowska interpretacja Kanta powstaje na kanwie rozwoju problematyki ontologii fundamentalnej, *resp.* fenomenologii, z drugiej zaś in-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Was heißt Lesen*, w: idem, *Gesamtausgabe*, I. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Band 13: *Aus der Erfahrung des Denkens*, red. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1983, s. 111. Cytaty z pozycji obcojęzycznych podaję we własnym tłumaczeniu.

<sup>2</sup> Heidegger odróżnia niekiedy „wykładnię” (*Auslegung*) od „interpretacji” (*Interpretation*). Por. idem, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1989, s. 248, przypis 14 oraz idem, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 2010, s. 569. Rozróżnienie to jest zabiegiem rzeczowo zbędnym w kontekście niniejszej pracy, dlatego też wyrażen „wykładnia” i „interpretacja” używam tu zamiennie.

<sup>3</sup> Ernst Cassirer, Martin Heidegger, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. Andrzej Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 12.

interpretowanie Kanta wpływa na rozwój tejże ontologii, *resp.* fenomenologii. Dla Heideggera, jak słusznie zauważa Jean-François Courtine, „fenomenologia w swoim początkowym ujęciu stanowi pierwszy warunek 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»”<sup>4</sup>.

Celem niniejszej pracy jest zwrócenie uwagi na pierwszą z tych zależności, tj. na wpływ fenomenologii na Heideggerowskie odczytanie *Krytyki czystego rozumu* na przykładzie Heideggerowskiej interpretacji estetyki transcendentalnej. Rozważany problem można postawić w formie pytania następująco: na czym polega Heideggerowska fenomenologiczna metoda interpretowania Kantowskiej estetyki transcendentalnej?

## 2. INTERPRETACJA FENOMENOLOGICZNA JAKO TAKA

Wstępnym warunkiem możliwości ujawnienia sensu fenomenologicznej metody interpretacji jako takiej jest ogólne zrozumienie pojęcia fenomenologii u Heideggera. Fenomenologia nie jest w ujęciu autora *Bycia i czasu* żadnym kierunkiem filozoficznym ani stanowiskiem, lecz – w pierwotnym sensie – „pojęciem [dotyczącym] metody” (*Methodenbegriff*)<sup>5</sup>. W tym znaczeniu fenomenologia nie jest „nauką o fenomenach” (tak, jak np. biologia jest nauką o życiu), lecz źródłowo oznacza ona *sposób* (nie «co», lecz «jak») badania przedmiotów. Fenomen (*φαινόμενον*) jest „tym, co-się-samo-w-sobie-ukazuje”. Takie pojęcie fenomenu jest podstawowe i dopiero na jego gruncie można mówić o dwóch – pochodnych względem niego – pojęciach fenomenu: fenomenowi jako pozoru oraz fenomenowi jako przejawu. Zarówno bowiem pozór (jako „ujawnianie się jako coś, czym się nie jest”), jak i przejaw (jako „anonowanie się poprzez coś, co się ukazuje”) zakłada już jakieś „jawienie się”. Drugi człon wyrazu „fenomenologia” to *lóγος*, który oznacza *δηλούν*, czyli „ujawniać coś o czym w mowie «mowa»”. *Λόγος* umożliwia zobaczenie tego, o czym jest mowa. Fenomenologia to więc w interpretacji Heideggera *λέγειν τα φαινόμενα* – „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje”<sup>6</sup>. Ten formalny sens fenomenologii jako pojęcia dotyczącego metody Heidegger uzupełnia poprzez określenie jej sensu materialnego. Fenomenologia ma być „wyrażnym wykazywaniem tego, co się zrazu i zwykle nie pokazuje, co jest skryte”<sup>7</sup>. Takim skrytym fenomenem, który stanowi zasadniczy temat badań fenomenologicznych, jest bycie bytu. Co do treści fenomenologia jest więc „nauką o byciu bytu, a więc ontologią”<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Jean-François Courtine, *Kant i czas*, przeł. Maria Gołębiewska, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 28, s. 8.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Bycie i czas*, s. 45–46. Także idem, *Fenomenologia i teologia*, przeł. Józef Tischner, „Znak” 1979, nr 295–296, s. 134.

<sup>6</sup> Idem, *Bycie i czas*, s. 54–55.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 55.

<sup>8</sup> Ibidem, s. 58.

Określenie fenomenologii jako wydobywania na jaw tego, co ukryte, odsłania istotny sens metody interpretacji fenomenologicznej. Musi być ona odsłanianiem tego, co ukryte w tekście, tego, co w pewien sposób się w nim odsłania, jednocześnie pozostając zakrytym. Celem zaś odsłaniania tego, co ukryte w *Krytyce czystego rozumu*, jest „osiągnięcie filozoficznego zrozumienia”<sup>9</sup>. Heideggerowi nie chodzi więc o wierne opisanie i przedstawienie w ten sposób zawartości treściowej *Krytyki czystego rozumu*, wszak „samo opowiedzenie i opisanie tego, co jest w tekście, nie gwarantuje jeszcze niczego z filozoficznego zrozumienia”<sup>10</sup>. Droga do osiągnięcia tego zrozumienia, a więc i zrozumienia problemów filozoficznych w ich problematyczności, wymaga z konieczności wyjścia poza to, co powiedziane i skierowania swojej uwagi – podążającej za wewnętrznymi tendencjami danej myśli – na to, czego tekst nie mówi, co dopiero ujawnia się w pójsciu za tymi tendencjami. „Zajmując się tym, co zostało przemilczane (*non-dit, noch ungesagtes*) – powiada Courtine – interpretacja staje się z konieczności nadinterpretacją (*Überdeutung*)”<sup>11</sup>. Wyjście poza tekst i skierowanie się – jak powiada Heidegger – na „rzeczowy grunt” (*sachlichen Grund*) staje się więc przeznaczeniem świadomości poszukującej filozoficznego zrozumienia.

W tym powracaniu do „rzeczy samej” (Heidegger – zarówno w swoich badaniach fenomenologiczno-ontologicznych, jak i w swoich interpretacjach – przejmuje więc Husserlowskie hasło *zu den Sachen selbst*), tj. w takim odsłanianiu tekstu, które jest paradoksalnie transcendującym sam tekst ruchem odsłaniania rzeczy, ujawnia się jeden z głównych aspektów fenomenologiczności Heideggerowskiej interpretacji. Jako taka, interpretacja musi być sporem (*Auseinandersetzung*) i walką z interpretowanym autorem. Tylko „gwałcąc” tekst Kanta, tj. to, co w nim powiedziane, można zrealizować postulat, o którym sam filozof z Królewca wspomina w *Krytyce czystego rozumu*, a mianowicie „zrozumieć [autora – F.B.] lepiej niż on sam siebie rozumiał”<sup>12</sup>. Dlatego też Heidegger pisze, że „filozofować wraz z Kantem oznacza we właściwym sensie filozofować przeciwko Kantowi”<sup>13</sup>. Przy czym przemoc ta nie jest przejawem samowoli. „Interpretację – pisze Heidegger – musi pobudzać i jej przewodzić siła przyświecającej idei. Tylko ta siła pozwala, by interpretator odważył się zaufać wewnętrznej, skrytej namietności dzieła, aby w ten sposób dotrzeć do tego, co nie wypowiedziane, i ulec przymusowi wypowiedzenia tego. To zaś jest droga, na której idea przewodnia się ujawnia w swej mocy przeświecania”<sup>14</sup>.

<sup>9</sup> Idem, *Gesamtausgabe*, II. Abteilung: *Vorlesungen 1923–1944*, Band 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, red. Ingrid Gölzl, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1987, s. 1. Dalej pozycję tę cytuję poprzez podanie skrótu „GA 25” oraz numeru strony.

<sup>10</sup> GA 25, s. 4. U samego Kanta znajdujemy podobną tezę: zob. Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: PWN 1957, s. 579 (A 834, B 862). Dalej *Krytykę czystego rozumu* cytuję poprzez podanie wydania oryginalnego (pierwsze – A i/ albo drugie – B) oraz numeru strony.

<sup>11</sup> Jean-François Courtine, *Kant i czas*, s. 20.

<sup>12</sup> A 314, B 370.

<sup>13</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, IV. Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen*, Band 84.1: *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller*, red. Günther Neumann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2013, s. 535.

<sup>14</sup> Idem, *Kant a problem*, s. 226.

Kantowska *Krytyka czystego rozumu* – w swojej pełni sensu – odsłonić się może tylko poprzez ponowne, oparte na fenomenach przepracowanie omawianej w niej problematyki. W tym sensie mówi Heidegger w *Kant a problem metafizyki* o „powtórzeniu (*Wiederholung*) ugruntowania metafizyki”, czyli „odsłonięciu jego [podstawowego problemu – F.B.] źródłowych, dotychczas ukrytych możliwości, których opracowanie przemienia ów problem i w tej dopiero postaci zachowuje jego problemową zawartość”<sup>15</sup>. Aby, dla przykładu, właściwie (tj. filozoficznie) zrozumieć sens Kantowskiego pojęcia formy naoczności, nie można opierać się wyłącznie na tym, co Kant podaje nam w swoich pismach, lecz trzeba również oprzeć się na źródłowej analizie „rzeczy samych”, dokonać „powtórzenia” ich badania. W tym sensie Heideggerowska interpretacja estetyki transcendentalnej jest niczym innym jak jej powtórzeniem, *resp.* odnowieniem.

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger wyróżnia trzy istotne momenty cechujące metodę fenomenologiczną: redukcję, konstrukcję oraz destrukcję. Redukcję fenomenologiczną autor *Bycia i czas* rozumie – z gruntu inaczej niż Husserl – jako odwrócenie fenomenologicznego spojrzenia od ujęcia bytu i skierowania go na rozumienie bycia tego bytu. Konstrukcja fenomenologiczna polega na „projektowaniu danego z góry bytu na jego bycie”<sup>16</sup>. Tym, co jednak w kontekście niniejszej pracy zasługuje na szczególną uwagę, jest moment destrukcji. Wszelkie badanie filozoficzne jest dziejowe. Niesie to ze sobą uwikłanie w pewną tradycję, a co za tym idzie – mniej lub bardziej tradycyjną pojęciowość. *Exemplum* tej tezy jest w istocie również filozofia Kanta, która – pomimo swojej i przez siebie ogłaszanej rewolucyjności – korzysta ze słownika tradycyjnej filozofii (zwłaszcza z języka Baumgartena<sup>17</sup>). Dlatego też, aby dotrzeć do tego, co najbardziej źródłowo tkwi w *Krytyce czystego rozumu*, należy dokonać jej destrukcji, *resp.* dekonstrukcji. Destrukcja jest u Heideggera rozumiana jako „krytyczna rozbiórka tradycyjnych i zrazu niezbędnych do stosowania pojęć docierająca do źródeł, z których zostały one zaczerpnięte”<sup>18</sup>. Heideggerowska analiza fenomenologiczna – jak to zostanie pokazane *in concreto* na przykładzie estetyki transcendentalnej – prowadzi ostatecznie do zastąpienia pewnych Kantowskich terminów przez nowe, bardziej pasujące do fenomenologicznego stanu rzeczy wyrażenia. To de-konstruowanie oryginalnej pojęciowości Kantowskiej ma podwójny charakter: destrukcji (rozbiór) oraz konstrukcji (budowanie nowej, lepszej pojęciowości). Jest to sposób, aby odsłonić ten wymiar *Krytyki czystego rozumu*, który zostaje w pewnym sensie odkryty przez Kanta, jednocześnie ulegając zakryciu poprzez zastosowanie tradycyjnej pojęciowości.

W pierwotnym sensie „fenomenologiczna interpretacja” oznacza sposób obchodzenia się z pewnym tekstem. Fenomenologiczność danej interpretacji – zgodnie z Heideggerowskim rozumieniem terminu „fenomenologia” – można rozumieć jednak jeszcze inaczej. Może ona również wskazywać na to, „jako co” rozumiana jest Kantowska filozofia czystego rozumu. W takim właśnie sensie mówi się np. o „metafizycznej interpretacji Kanta”, tj. ujmuje się filozofię Kanta jako metafizykę. Jeżeli więc mowa o „fenomenologicznej interpretacji Kanta”, to może

<sup>15</sup> Ibidem, s. 228.

<sup>16</sup> Idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia 2009, s. 26.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 37.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 27.

tutaj chodzić również o ujęcie Kanta jako fenomenologa, *resp.* krytyki czystego rozumu jako fenomenologii. Przy czym i to określenie jest dwuznaczne: może tu bowiem chodzić o ujęcie metody, jaką stosuje Kant w *Krytyce czystego rozumu* (fenomenologia = metoda *Krytyki*), oraz o to, co Kant w *Krytyce* robi i do czego dochodzi (krytyka czystego rozumu = fenomenologia = ontologia). Heidegger, dla przykładu, pisze tak: „Metoda *Krytyki* jest w swej zasadniczej postawie tym, co od czasu Husserla uczymy się rozumieć, przeprowadzać i radykalnie ugruntowywać jako metodę fenomenologiczną. Dlatego też jedynie fenomenologiczna interpretacja *Krytyki* odpowiada własnym, choć nie całkiem jasno wypowiedzianym zamiarom Kanta”<sup>19</sup>.

Te dwa najogólniejsze sposoby rozumienia „fenomenologicznej interpretacji Kanta” ściśle się ze sobą wiążą. Wydaje się nawet, że ponownie występuje tu swoista kolość, ponieważ z jednej strony fenomenologiczny *modus* interpretacji pozwala odsłonić sens krytyki czystego rozumu jako fenomenologii, z drugiej zaś fenomenologiczność samego Kanta czyni tę a nie inną metodę najwłaściwszą.

To ogólne zarysowanie istoty metody fenomenologicznej interpretacji stanowi próbę wydobywania tego, co u samego Heideggera jest dane w postaci nie do końca wyeksplikowanej. Autor *Bycia i czasu* twierdzi bowiem, że charakter tejże metody ma się dopiero „zademonstrować w przeprowadzaniu (*Durchführung*) interpretacji”<sup>20</sup>. Dlatego też pojawia się konieczność, aby istotę fenomenologicznej metody interpretacyjnej wyjaśnić *in concreto*.

### 3. FENOMENOLOGICZNA INTERPRETACJA CAŁOŚCI KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU

„«Krytyka czystego rozumu» nie jest niczym innym, jak ugruntowaniem (*Grundlegung*)<sup>21</sup> metafizyki jako nauki, a wraz z tym «czystej filozofii» jako takiej»<sup>22</sup>. Ugruntowanie metafizyki oznacza wydobywanie jej wewnętrznych możliwości, tj. dotarcie do tego, na czym metafizyka jako metafizyka spoczywa. Wszelkie nauki ontyczne (tradycyjna metafizyka – zarówno jako *metaphysica specialis*, jak i jako *metaphysica generalis* – była nauką ontyczną) swoją możliwość opierają na tym, co Heidegger nazywa „poznaniem ontologicznym, *resp.* przedontologicznym”. Według autora *Bycia i czasu* właściwy sens Kantowskiego przewrotu kopernikańskiego – nierozpoznany nawet przez samego filozofa z Królewca – można ująć następująco: wszelkie poznanie ontyczne musi dostosowywać się do poznania ontologicznego, *resp.* przedontologicznego rozumienia struktury bycia (*Seinsverfassung*) bytu. Poznanie ontologiczne, *resp.* transcendentalne<sup>23</sup> (tj. poznanie

<sup>19</sup> GA 25, s. 71.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 6.

<sup>21</sup> Co do terminu „ugruntowanie” patrz idem, *Kant a problem*, s. 8–9.

<sup>22</sup> GA 25, s. 10.

<sup>23</sup> Terminy „poznanie ontologiczne” i „poznanie transcendentalne” są dwuznaczne. Z jednej strony oznaczają one to poznanie, które leży u podstawy poznania ontycznego, tj. dotyczą rozumienia bycia (wyartykułowanego bądź nie), z drugiej zaś mogą one oznaczać poznanie tego poznania, tj. naukę o poznaniu ontologicznym. Aprioryczne rozumienie bycia bytu jest zawsze z początku przedontologiczne, tj. nieujęte w sposób tematyczny. Por. ibidem, s. 186–187.

kształtujące „transcendencję”) jest tym, co umożliwia wszelkie doświadczenie (poznanie ontyczne). Samo więc nie może być poznaniem *a posteriori*, lecz musi się dokonywać *a priori*. Co więcej, nie może mieć ono charakteru analitycznego, ponieważ „mówi” nam ono coś o rzeczach, rozszerzając nasze poznanie. Poznanie ontologiczne jako aprioryczne rozumienie bycia bytu jest więc poznaniem syntetycznym *a priori*. Kantowskie pytanie: „w jaki sposób są możliwe syntetyczne sądy *a priori*?”<sup>24</sup> jest więc w istocie pytaniem o możliwość poznania ontologicznego, a więc pytaniem o to, jak możliwe jest rozumienie bycia bytu przed wszelkim możliwym doświadczeniem.

Ugruntowaniem systemu filozofii transcendentalnej (regionalnej ontologii przyrody) jest zaś ontologia fundamentalna. Wprawdzie Kant „nie dostrzegł jeszcze istoty i zadania czysto **fenomenologicznej** interpretacji jestestwa w sensie **fundamentalno-ontologicznej** eksplikacji jego podstawowych struktur”<sup>25</sup>, lecz mimo to Heidegger interpretuje *Krytykę czystego rozumu* jako ontologię fundamentalną<sup>26</sup>. Ujęcie Kantowskiej krytyki jako ontologii fundamentalnej, *resp.* fenomenologii uwidacznia się zwłaszcza w Heideggerowskiej interpretacji dedukcji transcendentalnej. Według autora *Bycia i czasu* nie chodzi w niej wcale, jak sugeruje Kant<sup>27</sup>, o *quid juris*, lecz o *quid facti*. *Factum*, które jest w ramach dedukcji odsłaniane, nie jest faktem empirycznym (*Tatsache*), lecz faktem transcendentalnym, „*faktum* w sensie **ontologicznego istotnościowego zasobu** (*Wesensbestandes*) **jestestwa** (*Dasein*), transcendentalną właściwością (*Beschaffenheit*) podmiotu”<sup>28</sup>. To pozwala Heideggerowi twierdzić, że Kant w istocie „dochodzi do apriorycznej fenomenologii transcendentalnej struktury podmiotu”<sup>29</sup>.

Wszelkie odsłanianie bytu jest możliwe na gruncie uprzedniego rozumienia bycia tego bytu, *resp.* ukształtowania bycia (*Seinsverfassung*) danego bytu. Wszelkie poznanie ontyczne (doświadczenie) musi orientować się względem ontologicznego lub przedontologicznego rozumienia bycia. „Zanim” przystąpimy do doświadczeniowego badania przedmiotów przyrody, uposażeni jesteśmy już uprzednio w jakieś – choćby mgliste i nietematyczne – rozumienie bycia przyrody. Kantowska *metaphysica generalis* jako ontologia bytu w sensie obecności – wedle słów samego Kanta – ma być „systemem czystych pojęć”<sup>30</sup>, a więc orzeczników ontologicznych (kategorii) dotyczących przyrody. Wszelkie rozumienie czy poznanie bycia należy zaś zawsze do jestestwa, tworząc – co więcej – jego podstawową strukturę. Innymi słowy: jestestwo egzystuje w ten sposób, że odnosi się do bytów w odsłaniający sposób na gruncie uprzednio rozumianego (tematycznie bądź nie) bycia bytu bądź struktury bycia. Heidegger będzie więc dążył do tego, aby ukazać *Krytykę czystego rozumu* jako – choć przeprowadzoną tylko w załączkowej formie – fundamentalną ontologię poznania ontologicznego należącego do ludzkiego jestestwa (*menschliche Dasein*), jako „metafizykę metafizyki”<sup>31</sup>.

<sup>24</sup> B 19.

<sup>25</sup> GA 25, s. 318.

<sup>26</sup> Idem, *Kant a problem*, s. 272.

<sup>27</sup> A 84.

<sup>28</sup> GA 25, s. 330.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 332.

<sup>30</sup> A 845, B 873.

<sup>31</sup> Martin Heidegger, *Kant a problem*, s. 256.

## 4. FENOMENOLOGICZNA INTERPRETACJA ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ

A. MIEJSCE ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ W CAŁOŚCI „SYSTEMU”  
KRYTYKI CZYSTEGO ROZUMU

Ujęcie czystych naoczności w estetyce będzie odsyłało do uchwycenia ich źródła w transcendentalnej wyobraźni i z tej perspektywy będzie dopiero uzyskiwała właściwy sens. Dlatego też Heidegger pisze: „Fakt więc, że transcendentalna estetyka znalazła się na początku *Krytyki czystego rozumu*, czyni ją w gruncie rzeczy niezrozumiałą. Ma ona charakter tylko przygotowawczy, a można ją odczytywać w sposób właściwy dopiero z perspektywy transcendentalnego schematyzmu”<sup>32</sup>. Warto zauważyć, że interpretowanie *Krytyki* – podobnie jak każdego innego tekstu – musi mieć charakter koła hermeneutycznego: czytanie estetyki transcendentalnej (część) pozwala zrozumieć sens całości, natomiast całość umożliwia zrozumienie estetyki (części).

Estetyka transcendentalna ma jednak w innym sensie „samodzielne (*eigenständige*) i centralne znaczenie w całości *Krytyki*”<sup>33</sup>. Dotyczy ona bowiem tego, co stanowi w pierwszym rzędzie istotowy moment wszelkiego poznania (zarówno ontycznego, jak i ontologicznego) – naoczności. Chodzi tutaj przede wszystkim o prymat czystej naoczności czasu (na niej bowiem opiera się dopiero możliwość czystych pojęć intelektu). Tym samym estetyka transcendentalna, odsłaniając czas jako warunek możliwości wszelkich zjawisk, a więc jako warunek możliwości poznania ontycznego, daje zarazem nieć przewodnią (*Leitfaden*) dalszym rozważaniom podejmowanym przez Kanta w *Krytyce*. Podkreślając wagę estetyki transcendentalnej, Heidegger sprzeciwia się interpretacji neokantystów ze szkoły marburskiej, Cohena oraz Natorpa, którzy – widząc w estetyce transcendentalnej pozostałość okresu przedkrytycznego – pragnęli „rozpuścić” (*aufzulösen*) ją w logice transcendentalnej, ujmując m.in. czas i przestrzeń jako czyste pojęcia intelektu. Taka wykładnia estetyki jest w opinii autora *Bycia i czasu* nie tylko sprzeczna z zamiarem, jaki w *Krytyce* podejmuje Kant, ale także nie daje się utrzymać z czysto rzeczowego punktu widzenia.

Estetyka transcendentalna jest nauką ontologiczną, której obszarem badań jest poznanie ontologiczne wzięte w aspekcie naocznościowym, tj. naocznościowy (intuicyjny) element poznania ontologicznego. W *Kant a problem metafizyki* czytamy: „Zadaniem «estetyki transcendentalnej» jest wydobyć ontologiczną *αἰσθησις*, która umożliwia «odkrywanie *a priori*» bycia bytu”<sup>34</sup>. Estetyka transcendentalna nie jest – jak można by mniemać na podstawie samego tekstu *Krytyki* – badaniem możliwości czystej geometrii czy czystej arytmetyki, lecz transcendentálním odsłanianiem naocznościowego elementu poznania ontologicznego. Czystą naoczność czasu, jak i czystą naoczność przestrzeni trzeba więc traktować jako transcendentalne fakty (w sensie już wyżej wyeksplikowanym).

<sup>32</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>33</sup> GA 25, s. 77.

<sup>34</sup> Idem, *Kant a problem*, s. 59.

B. FENOMENOLOGICZNA INTERPRETACJA ZAWARTOŚCI TREŚCIOWEJ  
ESTETYKI TRANSCENDENTALNEJ

Heideggerowska interpretacja estetyki transcendentalnej wyznaczona jest przez dwie nici przewodnie, według których będzie się orientować ostatecznie również wykładnia całej *Krytyki czystego rozumu*: prymat naoczności oraz skończoność ludzkiego poznania.

W swojej interpretacji estetyki transcendentalnej Heidegger wychodzi od zdania otwierającego §1 *Estetyki*: „Bez względu na to, jak i przy pomocy jakich środków poznanie odnosiłoby się do przedmiotów, to przecież sposób, w jaki odnosi się ono do przedmiotów bezpośrednio i do którego jako środka do celu zmierza wszelkie myślenie – to naoczność [oglądanie] (*Anschauung*)”<sup>35</sup>. Zdanie to wyraża, jak twierdzi Heidegger, prymat naoczności w ludzkim poznaniu, tj. tezę, że nasze poznanie jest w pierwszym rzędzie naocznością<sup>36</sup>. Naoczność – jako pewien sposób odnoszenia się do przedmiotów – cechuje się bezpośredniością oraz cielesnością dania. „Naoczność – pisze Heidegger – oznacza sposób, w jaki coś zostaje mi cielesnie (*leibhaftig*) samo przed-stawione (*vor-gestellt*)”<sup>37</sup>. Określenie naoczności jako „cielesnej prezentacji” bez wątplenia oparte jest na czysto fenomenologicznym ujęciu poznania naocznego<sup>38</sup>. Na tym przykładzie widać, jak fenomenologiczna konfrontacja Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu* z „rzeczą samą” prowadzi lub może prowadzić do wprowadzania obcej Kantowi terminologii, aby lepiej wyartykułować tkwiącą w jego dziele ukrytą tendencję.

Drugą nicią przewodnią Heideggerowskiej interpretacji estetyki transcendentalnej jest rozróżnienie między oglądaniem pochodnym (*intuitus derivativus*) a oglądaniem pierwotnym (*intuitus originarius*)<sup>39</sup>. Ludzka naoczność – będąc oparta na skończoności ludzkiego jestestwa – jest naocznością skończoną. Jej skończoność pociąga, jak będzie później twierdził Heidegger, skończoność całego ludzkiego poznania. Naoczność w swojej skończoności musi być zdana na uprzednio obecny byt<sup>40</sup>. W tym „byciu zdanym” (*Angewiesensein*) Heidegger upatruje istotny moment ludzkiej naoczności. Implikuje ono, co więcej, konieczność pobudzenia (*Affektion*) ze strony przedmiotów. Naoczność ludzka jest zmysłowa, ponieważ jest skończona, a nie dlatego jest zmysłowa, że człowiek jest uposażony w organy zmysłowe. Skończoność jest zatem tutaj tym, co sprawia, że nasza naoczność musi być zmysłowa, a więc afektywna. To pozwala stwierdzić Heideggerowi w *Kant a problem metafizyki*, że „Kant jako pierwszy uzyskał ontologiczne, niesensualistyczne pojęcie zmysłowości”<sup>41</sup>. Ten istotny i przewodzący dalszej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* jako ugruntowania wymiar skończoności jest przez samego Kanta tylko założony, choć już nie wyeksplikowany.

<sup>35</sup> A 19, B 33.

<sup>36</sup> Interpretacja ta nie stoi w sprzeczności z tezą Kanta, że poznanie jest jednością naoczności i myślenia. To, że poznanie jest pierwotnie (*primär*) naocznością, oznacza, że element intuitywny jest bardziej fundamentalny. Nie oznacza to jednak tego, że jest on samodzielny.

<sup>37</sup> GA 25, s. 85.

<sup>38</sup> Por. Edmund Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa: PWN 1967, s. 79.

<sup>39</sup> B 72.

<sup>40</sup> GA 25, s. 86.

<sup>41</sup> Ibidem, *Kant a problem*, s. 33.



Różnica między *intuitus originarius* a *intuitus derivativus* prowadzi Heideggerowską fenomenologiczną interpretację do oryginalnego ujęcia relacji między zjawiskiem (*Erscheinung*) a rzeczą samą w sobie (*Ding an sich*). Zjawisko i rzecz sama w sobie nie są jakimiś odrębnymi bytami, lecz są jednym i tym samym przedmiotem ujmowanym na dwa sposoby. Rzeczą samą w sobie jest przedmiot w odniesieniu do *intuitus originarius*, zjawiskiem zaś w odniesieniu do *intuitus derivativus*. *Intuitus originarius* jest takim oglądaniem przedmiotu, które zarazem jest jego wytwarzaniem, a więc jako takie nie jest zdane na uprzednią obecność przedmiotu i płynącego z jego strony pobudzenia. Właściwie nie ma ono – jak powiada Heidegger – swojego „przedmiotu” (*Gegen-stand*), a więc tego, co „stoi-naprzeciw” (*Gegen-stehen*), lecz ma jedynie „to, co powstaje” (*Ent-stand*), jest „powstawaniem” (*Ent-stehen*). Przedmiot *intuitus derivativus* jest więc tym, co podmiot „zastaje”, a nigdy tym, co podmiot „stwarza”. W tym ujęciu rzecz sama w sobie jest – jak powiada Kant w *Opus postumum* – „innym odniesieniem (*respectus*) przedstawienia do tego samego obiektu”<sup>42</sup>.

Fenomenologiczność Heideggerowskiej interpretacji widać jednak szczególnie na przykładzie ujęcia czystych naoczności w ramach różnicy między przeżyciem intencjonalnym (*intendere*) a przedmiotem intencjonalnym (*intentum*), tj. między intendowaniem a tym, co intendowane<sup>43</sup>. Heidegger – podobnie jak np. Husserl<sup>44</sup> – podkreśla dwuznaczność takich wyrażań w *Krytyce czystego rozumu*, jak „naoczność” (*Anschauung*), „wrażenie” (*Empfindung*), „przedstawienie” (*Vorstellung*) czy „sposzczenie” (*Wahrnehmung*)<sup>45</sup>. Naoczność, dla przykładu, może oznaczać „oglądanie”, „ujmowanie naoczne”, jak również przedmiot, na który nakierowany jest ten akt, „to, co zobaczone”, „dane naoczne” itp. Ta dwuznaczność – pominięta i nierozpoznana *explicite* przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu* – odnosi się również do czasu i przestrzeni jako czystych form naoczności, *resp.* naoczności *a priori*. W *Reflexionen* Kant pisze, że „czysta naoczność nie oznacza czegoś, co byłoby oglądane”<sup>46</sup>. Czy miejsce to nie miałyby wskazywać na to, że czas i przestrzeń są jedynie pewnymi sposobami oglądania zjawisk, a nie czymś, co byłoby jakoś oglądane? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że taka jest właśnie intencja Kanta. Heidegger zarzuca jednak komentatorom filozofa z Królewca pośpiech i powierzchowność w interpretowaniu czasu i przestrzeni jedynie jako form naoczności, a nie również jako tego, co w czystej naoczności oglądane.

Otóż Heidegger – nawiązując zresztą do pewnych miejsc z *Krytyki czystego rozumu* – interpretuje twierdzenie Kanta, że „przestrzeń i czas nie są niczym przedstawionym” jako uznanie czasu i przestrzeni jako „przedstawione *nic*”. Innymi słowy: czas i przestrzeń są oglądane w czystej naoczności jako *nic* (*Nichts*). W kończącym *Analitikę transcendentalną* rozdziale pod tytułem *O dwuznaczności pojęć*

<sup>42</sup> Cyt. za: GA 25, s. 99.

<sup>43</sup> Ścisłe rzecz biorąc, Heidegger niekiedy traktuje intencjonalność jako „odniesienie do bytu”, a więc odniesienie o charakterze ontycznym. W tym ścisłym sensie intencjonalne jest tylko poznanie ontyczne. Czyste naoczności mają zaś być elementami poznania ontologicznego, a więc transcendencji, która dopiero umożliwia intencjonalność. Dlatego też w kontekście czystych naoczności „intencjonalność” trzeba brać w szerszym znaczeniu, które obejmuje także specyficzne odniesienie do przedmiotowości w poznaniu ontologicznym.

<sup>44</sup> Por. Iso Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1964, s. 65.

<sup>45</sup> GA 25, s. 84.

<sup>46</sup> Ibidem, s. 111.

refleksyjnych Kant określa czas i przestrzeń jako puste naoczności bez przedmiotu, a więc jako *ens imaginarium*<sup>47</sup>. Czyste naoczności nie mogą mieć jakiegokolwiek przedmiotu, ponieważ one dopiero umożliwiają wszelkie przedstawianie, wszelkie „stanie-naprzeciw” (*Gegen-stehen*). Nie są one więc czymś obecnym, lecz tkwią one u podstaw tego, co obecne<sup>48</sup>.

W fenomenologicznej interpretacji Heideggera przestrzeń i czas są „czystym horyzontem”, w którym może dojść do wszelkiego przedstawienia czegoś jako czegoś. To, co oglądane w czystej naoczności, jest „czymś, co tworzy widok przed wszelkim doświadczeniem”<sup>49</sup>, *resp.* jest „czystym obrazem” wyobrażonym z pierwotnej czasowości<sup>50</sup>. Naoczność jako *intendere* jest zaś fenomenologicznie scharakteryzowane przez Heideggera jako spojrzenie (*Hinblick*), które kieruje się na ów aprioryczny horyzont w sposób nietematyczny i nieprzedmiotowy, utrzymując go zarazem w „polu widzenia”. Stosunek między *intendere* a *intendum* w odniesieniu do czasu i przestrzeni można z kolei ująć tak, że *intendum* powstaje wraz z *intendere*<sup>51</sup>. Ten sposób powstawania, jak i nietematyczność uchwytowania w czystej naoczności sprawiają, że chociaż można abstrakcyjnie odróżnić od siebie oba elementy korelacji intencjonalnej, to różnica między nimi zasadniczo musi się w swym źródłowym ukonstytuowaniu zacięć. *Modus* prezentacji przestrzeni, z jakim mamy do czynienia w czystej geometrii, czyli „naoczność formalna”<sup>52</sup> (w odróżnieniu od „formy naoczności”), zakłada już tę nieprzedmiotową praprezentację przestrzeni oraz wymaga wtórnego aktu uprzedmiotowienia tego, co oglądane.

Wynikiem Kantowskiej estetyki transcendentalnej jest uznanie czasu za uniwersalną formę wszystkich zjawisk. Czas będzie również stanowił motyw, który powróci w *Analityce transcendentalnej*, osiągając w niej właściwe problematyzowanie i ugruntowanie w jego źródłowości. Czysta naoczność czasu znajdzie swoje szczególne miejsce w *Dedukcji transcendentalnej* (zwłaszcza w wydaniu A) oraz w rozdziale *O schematyzmie czystych pojęć intelektu*. Heidegger, choć zarzuca Kantowi przyjmowanie potocznego pojęcia czasu jako ciągłego następowania po sobie kolejnych „teraz”<sup>53</sup>, wskazuje na tkwiące w *Krytyce czystego rozumu* tendencje zmierzające do odsłonięcia źródła czystej naoczności czasu w czasowości (*Zeitlichkeit*), którą jest wyobraźnia transcendentalna, będąca „podstawową strukturą (*Grundverfassung*) podmiotu”<sup>54</sup>. Czysta naoczność czasu jest wytworem, obrazem (*Bild*) tej czasowości, *resp.* pierwotnego czasu (*ursprüngliche Zeit*). W ten sposób Heidegger interpretuje np. trzy *modi* syntez, które Kant przedstawia w *Dedukcji transcendentalnej*<sup>55</sup>. Z tego też powodu fenomenologiczna interpretacja *Krytyki czystego rozumu* zmusza do spojrzenia na estetykę transcendentalną na nowo, z punktu widzenia całości dzieła, czego w niniejszej pracy uczynić już nie mogę.

<sup>47</sup> A 291, B 348.

<sup>48</sup> Co do sensu tego „tkwienia u podstaw” zob. GA 25, s. 115.

<sup>49</sup> Idem, *Kant a problem*, s. 117.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 139.

<sup>51</sup> Ibidem, s. 51, 138–139.

<sup>52</sup> B 160.

<sup>53</sup> GA 25, s. 342.

<sup>54</sup> Ibidem, s. 368.

<sup>55</sup> A 99–A 110.

## 5. UWAGI KOŃCOWE

W swojej recenzji książki *Kant a problem metafizyki* Ernst Cassirer pisze następujące słowa: „Heidegger przemawia tu [tj. w *Kant a problem metafizyki* – F.B.] już nie jako komentator, lecz jako uzurpator, który z przemocą zbrojną wtarga w Kantowski system, aby go ujarzmić i uczynić służebnym wobec własnej problematyki”<sup>56</sup>. Trudno nie zgodzić się z taką radykalną oceną Heideggerowskiej interpretacji. Autor *Bycia i czasu* z całą pewnością nie zmierza jednak do tego, aby postawić się w roli „komentatora Kanta”. Mając na uwadze cel, jakim jest ukazanie aktualności Kanta poprzez źródłowe poświadczenie aktualności poruszanej przez niego problematyki, Heidegger zmuszony jest do odejścia od ograniczającej uzyskanie „filozoficznego zrozumienia” wierności wobec tekstu. Filozof z Królewca ma być dla autora *Bycia i czasu* partnerem dialogu, zdolnym do „rozbudzenia autentycznego myślenia”<sup>57</sup>. Trafność oceny Cassirera nie sprawia, że można ją tym samym traktować jako **zarzut** wobec Heideggerowskiej interpretacji. Jak słusznie zauważył Krzysztof Michalski: „Zamiarem interpretacji Heideggera nie jest jednak dotarcie bliżej niż poprzednicy do tego, co Kant myślał naprawdę. Heidegger sądzi raczej, że nowy, wypracowany przez niego punkt widzenia pozwoli lepiej (lepiej nawet niż sam Kant to potrafił) dostrzec sens doświadczenia filozoficznego, którego *Krytyka czystego rozumu* jest wyrazem”<sup>58</sup>.

Wydaje się, że Heideggerowska wykładnia – pomimo swej dosadności – wskazuje na pierwotną otwartość *Krytyki*, a więc na tkwiące w niej możliwości do pobudzenia wysiłku filozoficznego (czego świadectwem jest istnienie samej interpretacji Heideggera) oraz na jej zdolności do „wpasowania” się w ramy aktualnej problematyki. Heidegger – dokonując radykalnej interpretacji pewnych wątków *Krytyki czystego rozumu* – „otwiera” dzieło Kanta, ponieważ pozwala mu przemówić na nowo, choć – mówiąc metaforycznie – innym głosem. O dosadności interpretacji jako o zarzucie można mówić tylko wtedy, „gdy owa dosadność – powiada Heidegger – utrudnia próby nawiązania dialogu myśli, jakie podejmują myślące jednostki”<sup>59</sup>. Autor *Kant a problem metafizyki* mówi zresztą *explicite* o niezupełności swojej interpretacji. Zrozumienie i interpretacja już zgodnie ze swoją istotową kolistością nie mogą osiągnąć zupełności. Każde zmaganie filozoficzne – jak twierdzi autor *Bycia i czasu* – jest z istoty „ciemnością”. Uzyskuje ono dopiero swoje samozrozumienie, o ile odkrywa swoją skończoność<sup>60</sup>.

<sup>56</sup> Ernst Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kant-Studien” 1931, nr 36, s. 17.

<sup>57</sup> GA 25, s. 431.

<sup>58</sup> Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1978, s. 173.

<sup>59</sup> Martin Heidegger, *Kant a problem*, s. 4.

<sup>60</sup> GA 25, s. 4. „Skończoność” nie oznacza tutaj „bycia-zakończonym”, lecz raczej „niedoskonałość”, która jest przyczyną „niezupełności”.

## BIBLIOGRAFIA

- Cassirer Ernst, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kant-Studien” 1931, nr 36, s. 1–26.
- Courtine Jean-François, *Kant i czas*, przeł. Maria Gołębiewska, „Sztuka i Filozofia” 2006, nr 28, s. 5–26.
- Heidegger Martin, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1983.
- Heidegger Martin, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
- Heidegger Martin, *Fenomenologia i teologia*, przeł. Józef Tischner, „Znak” 1979, nr 295–296, s. 119–134.
- Heidegger Martin, *Kant a problem metafizyki*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: PWN 1989.
- Heidegger Martin, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 1987.
- Heidegger Martin, *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. Bogdan Baran, Warszawa: Aletheia 2009.
- Heidegger Martin, Ernst Cassirer, *Wykłady i dysputa w Davos*, przeł. Andrzej Noras, „Edukacja Filozoficzna” 1994, nr 17, s. 9–26.
- Heidegger Martin, *Seminare: Kant – Leibniz – Schiller*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag 2013.
- Husserl Edmund, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga pierwsza, przeł. Danuta Gierulanka, Warszawa: PWN 1967.
- Kant Immanuel, *Krytyka czystego rozumu*, t. 1 i 2, przeł. Roman Ingarden, Warszawa: PWN 1957.
- Kant Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, t. 1 i 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1990.
- Kern Iso, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1964.
- Michalski Krzysztof, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1978.

HEIDEGGER’S PHENOMENOLOGICAL METHOD OF INTERPRETING KANT’S  
TRANSCENDENTAL AESTHETICS*Summary*

The article is an attempt to extract the sense used by Heidegger to refer to the “phenomenological interpretation of the *Critique of Pure Reason*”. It is shown that Heidegger’s method of interpretation means primarily being guided by the “things themselves”, and thus it assumes going beyond the text. For this reason, it must take on the character of a “dispute”. Then, a general overview of Heidegger’s interpretation of the *Critique* is presented. The central part of the article discusses how this phenomenological method of interpretation “works” *in concreto* on the example of transcendental aesthetics, in particular with regard to the phenomena and things themselves and pure intuitions.

Trans. Izabela Ślusarek