

Marcin Rebes

Od epistemologii do ontologii

Hermeneutyka wolności
Martina Heideggera
w dyskusji
z Immanuelem Kantem



Księgarnia Akademicka

OD EPISTEMOLOGII DO ONTOLOGII
HERMENEUTYKA WOLNOŚCI MARTINA HEIDEGGERA
W DYSKUSJI Z IMMANUELEM KANTEM



SOCIETAS

**seria pod redakcją
BOGDANA SZLACHTY**

123

Marcin Rebes

Od epistemologii do ontologii

Hermeneutyka wolności
Martina Heideggera
w dyskusji z Immanuelem Kantem



Kraków

© Copyright by Marcin Rebes, Kraków 2014

Recenzent:
dr hab. Stanisław Łojek

Redakcja:
Monika Łojewska-Ciępka
Hanna Antos

Projekt okładki:
Jacek Szcherbiński

Publikacja dofinansowana przez Wydział Studiów Międzynarodowych
i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-7638-217-3

Księgarnia Akademicka
ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel./faks 12 431 27 43, 12 421 13 87
akademicka@akademicka.pl
www.akademicka.pl

*Moim Rodzicom –
Krystynie i Piotrowi Rebes*

„Musimy powiedzieć, że jak substancją materii jest ciężar,
tak substancją, istotą ducha jest wolność.
Dla każdego jest rzeczą bezpośrednio wiarygodną, że duch
pośród innych właściwości posiada także cechę wolności”

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenologia ducha*

Wykaz skrótów

Wykaz skrótów dzieł Immanuela Kanta i Martina Heideggera najczęściej spotykanych w rozprawie:

Prace Immanuela Kanta

- KRV – *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- KPV – *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1993, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- KU – *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- PKM – *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- RGV – *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Stuttgart 1981.
- APH – *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983.
- ZF – *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart 2005.
- MS – *Die Metaphysik der Sitten*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977, *Suhkamp Taschenbuch Wissenschaft* 190.

Prace tłumaczone na język polski

- KCR 1 – *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- KCR 2 – *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- KPR – *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- KWS – *Krytyka władzy sądenia*, przeł. A. Landman, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- UMM – *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- MM – *Metafizyka moralności*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 2005, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- OWP – *O wiecznym pokoju. Zarys filozoficzny, wstęp i red. K. Bał*, przeł. F. Przybylak, Wrocław 1992, *Biblioteka Przekładów*.
- AUP – *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, *Klasyka filozofii*.
- PRLGM – *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, *Wielkie Dzieła Filozoficzne*.
- RwOSR – *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, *Biblioteka Filozofii Religii*.

Prace Martina Heideggera

Prace, które ukazały się w ramach *Gesamtausgabe* (GA)

Lokalizacja cytatów z dzieł zebranych Heideggera została wskazana poprzez umieszczenie w nawiasie skrótu GA, numeru tomu oraz numeru strony. Data uwzględniona w nawiasach okrągłych informuje o czasie powstania rozpraw, wykładów i zbiorów opracowań zamieszczonych w poszczególnych tomach.

- GA 1 – *Frühe Schriften*, ed. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978.
- GA 2 – *Sein und Zeit*, ed. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993.
- GA 3 – *Kant und das Problem der Metaphysik*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.
- GA 6.1 – *Nietzsche I*, Neske, Pfullingen 1961.
- GA 6.2 – *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961.
- GA 9 – *Wegmarken*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1996.
- GA 17 – *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1994.
- GA 18 – *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976.
- GA 19 – *Platon: Sophistes*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992.
- GA 20 – *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979.
- GA 21 – *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, ed. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976.
- GA 23 – *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Frankfurt am Main 2006.
- GA 24 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975.
- GA 25 – *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, ed. I. Görland, Frankfurt am Main 1977.
- GA 26 – *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, ed. K. Held, Frankfurt am Main 1978.
- GA 29 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.
- GA 31 – *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, ed. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982.
- GA 34 – *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. H. Mörchen, Frankfurt am Main 1997.
- GA 36-37 – *Sein und Wahrheit*, red. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001.
- GA 40 – *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger, Tübingen 1998.
- GA 41 – *Zur Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen*, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984.
- GA 42 – *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1988.
- GA 51 – *Grundbegriffe*, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
- GA 54 – *Parmenides*, ed. M. S. Frings, Frankfurt am Main 1992.
- GA 55 – *Heraklit*, ed. M. S. Frings, Frankfurt am Main 1979.
- GA 56-57 – *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. B. Heimbüchel, Frankfurt am Main 1987.
- GA 58 – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- GA 59 – *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, ed. C. Strube, Frankfurt am Main 1993.
- GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1995.
- GA 61 – *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns (eds.), Frankfurt am Main 1985.

- GA 62 – *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1976.
- GA 63 – *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- GA 64 – *Der Begriff der Zeit*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2004.
- GA 65 – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- GA 67 – *Metaphysik und Nihilismus*, ed. H.-J. Friedrich, Frankfurt am Main 1999.
- GA 78 – *Der Spruch des Anaximander*, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 2010.
- GA 89 – *Zollikoner Seminare*, ed. M. Boss, Frankfurt am Main 1987.

Oprócz dzieł zebranych Heideggera cytowane są również

- SAW – *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971.
- VUA – *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. Herrmann, Stuttgart 2009.

Prace tłumaczone na język polski

- BiC – *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- CZM – *Co zwie się myśleniem?*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2000.
- FZR – *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- KaPM – *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- NTZS 1 – *Nietzsche, t. 1*, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- NTZS 2 – *Nietzsche, t. 2*, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1999, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- OHF – *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, przeł. M. Bonecki, J. Duraj, red. nauk. S. Czerniak, Toruń 2007, *Klasyka Filozofii Niemieckiej*.
- OiR – *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, przeł. B. Baran, Warszawa 2009.
- RSW – *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- WdM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- ZD – *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999, *Biblioteka Aletheia*.
- ZR – *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.

Wprowadzenie

Wolność pojawiła się w tradycji europejskiej od samego jej początku i była definiowana w różny sposób. Mimo tej wieloznaczności jest jednym z najważniejszych pojęć charakteryzujących tę kulturę. Obecnie zwraca się uwagę nie na samą ideę, ale raczej na doświadczanie wolności. We współczesnej Europie szczególnie ważnym problemem jest dążenie człowieka do własnej i kolektywnej wolności. Wolność ma wymiar wewnętrzny i zewnętrzny. Wolność wewnętrzna dotyczy świadomości człowieka w jego doświadczeniu siebie, świata natury i relacji z drugim człowiekiem. Wolność w sensie zewnętrznym umożliwia realizację wolności wewnętrznej w granicach istniejącego prawa. Wolność wewnętrzna i zewnętrzna są wobec siebie komplementarne. Pojmowanie wolności, które ulegało zmianie, stało się wyznacznikiem współczesnej kultury europejskiej, a w niej – naszego odnoszenia się do siebie, do świata i drugiego człowieka, do społeczności. Analizując problem wolności, sięgamy niejako do jądra współczesnej kultury europejskiej i do refleksji nad źródłowym doświadczeniem człowieka. Dlatego problem wolności jest tak istotny.

Współczesne rozumienie wolności zawdzięczamy w dużej mierze filozofii greckiej, która zmagając się z problemem *ananke* (*fatum*), przyczyniła się do powstania koncepcji świata opartej na wolności. Momentem, w którym pojawia się pojęcie wolności, jest przyjęcie istnienia duszy, które zapoczątkowało mówienie o wolności w sensie etycznym. Ta tendencja, chociaż obecna w myśli filozoficznej, w ujęciu potocznym była jednak jeszcze mało popularna. Dzięki filozofii wolność wykracza poza porządek społeczny i staje się cechą, która przynależy tylko człowiekowi. Stopniowo wolność zaczyna oznaczać także niezależność świata idei, świata rozumu¹. Wierzenia orfickie, ale także filozofia pitagorejczyków², poprzez wyodrębnienie pojęcia duszy umożliwiały ukształtowanie się rozumienia wolności w odniesieniu do jednostki. Postawa Sokratesa wobec śmierci wskazywała na oderwanie wolności od jej skończonego wymiaru³. Platon w oparciu o to rozumienie budował świat idei. W nowożytności wolność stała się synonimem etyki jednostki, co spowodowało przekształcenie kon-

¹ Por. Platon, *Fedon*, [w:] *Dialogi*, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, t. 1, Kęty 1999, s. 636nn., *Biblioteka Europejska – Antyk*.

² Por. W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007, s. 109nn., 134, *Libri Mundi*.

³ Por. Platon, *Fajdros*, [w:] *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1993, s. 29nn. (245 C).

cepcji wolności politycznej (*libertas*) w ἀπάθεια, tzn. uwolnienie się od doznań empirycznych i tego, co prowadzi nas do błędów poznawczych. Dualizm świata ukazuje się na gruncie oddzielenia przyczynowości – która mogła wyrastać z początkowego odczuwania istnienia *fatum*, poprzez próby racjonalnego zrozumienia przyczyn rządzących światem, aż do powstania nauki jako wiedzy o prawach przyrody (np. prawach ruchu) – od świata ducha, w którym konstituuje się wolność jednostki.

Na gruncie rzymskim bycie wolnym było utożsamiane z byciem Rzymianinem. O etycznym wymiarze wolności będzie można mówić dopiero po uformowaniu się pewnych zjawisk społecznych i porzuceniu *fatum* jako pierwiastka rządzącego światem. Wolność w starożytnym Rzymie oznaczała w powszechnej świadomości bycie obywatelem rzymskim, dlatego wyznacznik wolności stanowiło rozróżnienie na wolnych obywateli Rzymu i niewolników⁴. Obywatele rzymscy korzystali z niej w większym zakresie niż inni obywatele. Wolność ograniczała się wówczas do sfery politycznej i oznaczała posiadanie praw i obowiązków względem państwa; była utożsamiana z przynależnością do danego państwa. Wraz z rozwojem filozofii oraz powstaniem humanizmu wolność zaczęła przybierać charakter jednostkowy i odnosić się do indywiduum, jakim był człowiek posiadający rozum i wolną wolę. Rozumienie wolności w sensie politycznym zaczęło stopniowo zmierzać w kierunku gwarancji prawa. Termin „wolność” nie odgrywał jednak tak ważnej roli, jak w czasach nowożytnych. Opozycja między byciem niewolnikiem a obywatelem wolnym nie wyczerpuje jednak możliwości mówienia o wolności w nawiązaniu do kultury antycznej.

Wolność z jednej strony utożsamiana jest z indywidualną niezależnością jednostki, która może podejmować decyzje o sobie na podstawie niezmiennych wartości – tendencja ta przybiera na sile wraz z powstaniem chrześcijaństwa⁵, z drugiej zaś z cechą, którą przypisuje się obywatelom państwa w odróżnieniu od tych, których zwykło się nazywać niewolnikami. Wolność jednostki można określić jako autonomię albo spontaniczność, natomiast bycie obywatelem wolnego państwa stanowi początek myślenia o suwerenności i niepodległości. W starożytności działaniu *fatum* podlegali nie tylko ludzie, lecz także herosi i bogowie, a w konsekwencji również państwa-miasta. Wyłomem w tym myśleniu jest konstrukcja świata, w którym nie istnieją ułuda i fałsz wynikające z cielesności, lecz który opiera się na tym, co nieprzemijające.

Istnienie duszy, której przypisano nieśmiertelność, odsyła nas do rzeczywistości niezakłóconego poznania rzeczy takimi, jakie one są. Nieśmiertelność jest już cechą z rodzaju tych, które ukazują świat wyboru i przestrzeni, gdzie panują sprawiedliwość

⁴ „Personal freedom, as opposed to the condition of slavery, should be regarded as the oldest and basic sense of the term. Thus, a free man was someone born free or given freedom; someone who was not someone else's property in the legal sense. Accordingly, he or she was able to move and act freely within the accepted social and political rules. This meaning of the word tended to be connected with the right to hold property” (J. Janik, Ελευθερία in *Greek Literature of the 5th Century BC*, [w:] *Freedom and its limits in the Ancient World*, D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski (eds.), Kraków 2003, s. 11nn., *Electrum*).

⁵ Chrześcijaństwo rozwija założenia metafizyczne Platona i Arystotelesa, dając przyczynek do powstania koncepcji wolności jednostki.

i miłość. Powstanie koncepcji duszy oznacza równocześnie rozstanie się z tym, co wcześniej ulegało sile *ananke*. Dzięki filozofii starożytnej została zainicjowana nowa jakość w myśleniu o świecie i o człowieku. *Ananke* i *fatum* istniejące w świecie do-czekały się analizy opartej na zasadzie przyczynowości, tj. przyczyny, która wywołuje określony skutek, a ten jest przyczyną kolejnego, nowego skutku. Zasady logiki ufun-dowały myślenie eliminujące przypadkowość, ukazując świat jako łańcuch połączo-nych ze sobą przyczyn i skutków, budujących pewnego rodzaju konglomerat. Pojęcie przyczynowości ma swoje źródło w filozofii, która doszukiwała się w świecie pewne-go porządku, ale także ἀρχή, pierwiastka rządzącego nim. Można zatem zestawić ze sobą z jednej strony przyczynowość natury, przyrody, a z drugiej obszar wolności. Człowiek jako część natury podlega prawom, będąc w ten sposób zdeterminowanym, ale ma również to, co przynależy do sfery myślenia, a co cechuje się spontanicznością, autonomią. To myślenie spontaniczne sprawia, że człowiek jest wolny. Skoncentro-wanie się filozofii na człowieku jako istocie rozumnej, której możliwość myślenia jest darem od absolutu, umożliwiła zwrot w myśli europejskiej, polegający na tym, że wolność zaczęto przypisywać człowiekowi jako jednostce.

Oprócz zaaprobowania myślenia jednostki, czynnikiem stymulują-cym rozwój koncepcji wolności jest powstanie chrześcijaństwa, które porzuca *fatum* i na podstawie filozofii greckiej buduje doktrynę ugruntowaną na nieśmiertelności duszy i Boga, który jest Bogiem ludzi wolnych⁶. Św. Augustyn przedstawia problem wolności w nawiązaniu do wyboru dobra i zła. Wolność oznacza wybór dobra, ale także jest rodzajem łaski. Zapoczątkowane w filozofii starożytnej nawiązanie do świa-ta idei prowadzi ostatecznie do wyodrębnienia się moralnego znaczenia wolności. Pojawia się zatem myślenie, które kładzie silny nacisk na łaskę i wolność człowie-ka. W systemie teologicznym człowiek wraz z jego naturą staje się centrum filozofii. Św. Tomasz, przejmując myślenie platońskie, zgodnie z którym człowiek składa się z duszy i ciała, podkreśla, że żaden z tych dwóch elementów nie jest zbędny⁷ i razem stanowią konieczny konglomerat. Analiza władz duszy, do której zalicza się także intelekt, zmierza do pytania o wolę i o wolną decyzję. Jednak rozumna i wolna natura człowieka przez dłuższy czas pozostaje w cieniu myślenia politycznego. Skoncentro-wano się wówczas na teologicznej argumentacji władzy w państwie, porzucając przy tym człowieka. Koncepcje średniowieczne doprowadzają do postawienia pytania o człowieka, a także do podjęcia problemu poznania i wynikającej z niego możliwo-ści popełniania błędu. Koncepcja etyczna pośrednio sprawiła, że ówczesne poglądy,

⁶ U św. Pawła, oprócz wolności w sensie politycznym, mowa jest również o wolności duszy, o wolności od grzechu. Biorąc pod uwagę kontekst, wolność nie dotyczy państwa, ogółu, lecz jed-nostki, która jest stworzona do bycia wolną. Wolność człowieka jest darem, łaską daną od Boga: „Wszystko mi wolno, ale nie wszystko przynosi mi korzyść” (1 Kor 6,12-13); „Chrystus wyprowa-dził nas z niewoli na wolność. Trwajcie więc w niej i nie pozwólcie ponownie nałożyć sobie jarzma niewoli” (Ga 5,1); „Czy nie jestem wolny?” (1 Kor 9,1); „A fałszywi bracia – którzy podstępnie wdarli się do nas, aby podpatrzeć nasz sposób życia, oparty na wolności, jaką mamy dzięki Chrys-tusowi” (Ga 2,4).

⁷ Św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii* 1, *quaestio* 75-89, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, s. 84nn., *Biblioteka Europejska – Antyk*.

opierające się na myśleniu o dobru i złu moralnym, implikowały coraz mocniejsze pytanie o rozbieżność między rzeczywistością a tym, o czym myślimy. Zanim jednak w renesansie pojawi się pytanie o poznanie i jego granice, poważnym problemem w sensie etycznym będzie fakt, że zamierzenia i działania człowieka nie są tożsame z dobrem, do którego dąży. Potrzebna jest do tego iluminacja, oświecenie albo możliwość poznania dobra, które jest pomyślane przez Boga. Absolut może dzielić się z człowiekiem wiedzą o dobru i o złu. Ich pojmowanie kieruje nas ku doznawaniu cierpienia i bólu, które są spowodowane przez doznane zło.

Wcześniej filozofia stoicka, Platon i Arystoteles, ale też filozofia średniowieczna wskazywali na konieczność istnienia cierpienia i bólu, wobec którego człowiek może zachowywać się powściągliwie, podążając dzięki swojej rozumnej naturze w kierunku tego, co stanowi przestrzeń przekraczającą wszelki świat doświadczenia. Ból i cierpienie oraz ich brak nie są zatem czynnikami, które należy uwzględniać w dążeniu ku zasadom. Zainicjowanie myślenia o człowieku jako jednostce, indywiduum ma swoje źródło w pytaniu o dobro i zło w sensie moralnym. W renesansie ten problem został przeniesiony na poziom teorii poznania. Nie chodzi już tylko o napięcie między tym, co zamierzam, a tym, co dzięki mojemu działaniu skuteczniam, lecz o to, że mojej ocenie umyka fakt, iż spostrzeżenie rzeczy otaczających może mnie mylić. Potrzebna jest zatem gradacja tego, czego mogę być pewnym lub w czego istnienie nie mogę wierzyć z całą pewnością.

Kartezjusz dostrzega w poznaniu ludzkim działanie złośliwego demona, który łudzi. To, co człowiek poznaje, nie jest obiektywną rzeczywistością, lecz jedynie naszym spostrzeżeniem, które wymaga od nas przyjęcia pewnego kryterium pozwalającego oddzielić to, co prawdziwe, od pozoru poznania. Filozof stwierdza, że poznanie, które otrzymujemy w wyniku działania naszych zmysłów, musi być poddane ścisłej analizie, gdyż możemy przypuszczać, że otrzymane przedstawienie może prowadzić ku fałszywemu obrazowi nas i otaczającej rzeczywistości. Przeciwnieństwem poznania przez zmysły jest poznanie na poziomie posiadanych idei. Jedną z nich, obok duszy nieśmiertelnej i istnienia Boga, jest wolność człowieka. Pojęcie wolności nie pochodzi od tego, co empiryczne, lecz od samego rozumu. Kartezjusz nie tylko umieszcza idee poza kręgiem możliwego błędu poznawczego, ale też stwierdza, że istnieją *rzeczy rozciągłe* (*res extensae*) i *rzeczy myślące* (*res cogitantes*), które mogą nas łudzić w większym lub mniejszym stopniu. Początkowe zakwestionowanie tego, co zmysłowe, prowadzi Kartezjusza do przyjęcia metodycznego zwątpienia, które zmierza ku wytyczeniu kryteriów prawdziwości, jakimi są jasność i wyraźność. Chociaż poznanie rzeczy rozciąglących może nas łudzić, to jednak fakt, że myślimy, nie może podlegać wątpliwości. W ten sposób Kartezjusz systematyzuje proces poznawczy ze względu na pewność co do prawdziwości naszego spostrzegania. Myśl Kartezjańska z jednej strony przez podkreślenie znaczenia procesu kogitacji dokonuje przesunięcia akcentu w obrębie wolności, tj. z jej politycznego czy etycznego znaczenia na poziom epistemologii jednostki, z drugiej zaś umieszcza wolność jako ideę, która jest wyabstrahowana od tego, co zmysłowe. Wolność była dla niego ideą, którą posiada ten, kto może wątpić w otaczający świat, ale nie w to, że myśli. Indywidualizowa-

nie wolności zainicjowane przez filozofię starożytną znajduje swoje rozwinięcie na poziomie epistemologicznym u Kartezjusza. Tak jak dla starożytnych Greków czy w myśli chrześcijańskiej pierwszych wieków po Chrystusie wolność wiązała się z pojmowaniem prawdy, tak też w filozofii Kartezjusza idea wolności wiąże się ze sposobem naszego poznawania prawdy. Dla Kartezjusza to, co zmysłowe, oddzielone jest od idei, które są niemożliwe do podania w wątpliwość. Wolność jest zatem ideą, którą posiadamy w naszym rozumie. Problemem staje się ludzkie poznanie, nie wszystko daje się nam poznać w sposób prawdziwy, bo procesowi poznawczemu towarzyszy również zafałszowanie. Kartezjusz w procesie poznawczym koncentruje się na podmiocie. Martin Heidegger kończy natomiast filozofię subiektywności⁸, którą zapoczątkował Kartezjusz. Rozważania Kartezjusza na temat rozumu ludzkiego sprawiły, że centrum filozofii stał się podmiot. Od Kartezjusza myślenie o podmiocie zostało zredukowane do procesu kogitacji.

Pojęcie wolności zyskuje na znaczeniu i rozwija się w szczególny sposób w okresie oświecenia. Wolności i prawu obywateli poświęcone jest dzieło Johna Locke'a *Dwa traktaty o rządzie*⁹ (1690) [*Two Treatises of Government*]. John Locke wyjaśnia w nim istotę stanu natury i pełnej wolności. W podobny sposób wyraża się Voltaire, który utrzymuje, że nie podzielając poglądów innych ludzi, możemy wyrazić swoje własne. Problem praw człowieka, w tym prawa do wolności, pojawia się także u Andrzeja Frycza Modrzewskiego¹⁰, który mówi o człowieku i jego wolnej woli, o wolności religijnej w kontekście reformacji. Modrzewski proponuje zorganizowanie synodu, który przyczyni się do zażegnania konfliktu między Kościołem katolickim i Kościołem protestanckim. Paweł Włodkowic¹¹ ze swoim poglądem na temat prawa narodów akcentuje prawo człowieka do własnej realizacji.

W myśli nowożytnej problem wolności staje się kluczowy. Wolnością zajmował się Kartezjusz, wskazując na nią na poziomie idei, do której dąży człowiek, a później John Stuart Mill¹², Jean-Jacques Rousseau¹³. W okresie oświecenia problem wolności

⁸ W. Schulz, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, „Philosophische Rundschau”, vol. 1, 1953/54, nr 4. Walter Schulz skupia się na problemie podmiotu w filozofii Heideggera. Także Paul Ricoeur przedstawia Heideggerowskie wycofanie się z analizy podmiotu.

⁹ Locke obok teorii praw człowieka, teorii własności, koncepcji kontraktualistycznej zajmuje się uprawnieniami do wolności wyznania i sumienia. Te trzy wymienione elementy wzmacniają pozycję wolności człowieka. Por. *Dwa traktaty o rządzie* (1680), drugi traktat, § 22 i 23, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992, s. 178-179. Wolność ta pojmowana jest z perspektywy indywiduum oraz jako powinności na poziomie państwa.

¹⁰ A. Frycz Modrzewski, *O poprawie Rzeczypospolitej*, [w:] i d e m, *Wybór pism*, oprac. Ł. Kurdybacha, przeł. E. Jędrkiewicz, I. Lechońska, Warszawa 1953, s. 85-228.

¹¹ P. Włodkowic, *Saevientibus, 1415*, [w:] *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, red. L. Ehrlich, Warszawa 1968, s. 2-98. Włodkowic argumentuje, że wszelkie narody i ludzie mają prawo do własnej wolności, do zachowywania religii i tradycji.

¹² J. S. Mill, *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2012, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; i d e m, *On liberty and utilitarianism*, London 1992.

¹³ J.-J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 1., przeł. W. Husarski, Wrocław 1955; i d e m, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2. przeł. E. Zieliński, Wrocław 1955; i d e m, *Émile, ou De l'éducation*, Paris 1966. Rousseau wskazuje na konieczność przygotowania dziecka do dokonywania wyborów.

podejmowany jest z perspektywy wolności indywiduum w konfrontacji ze zdeterminowanym światem oraz z perspektywy politycznej, w której wolność jest interpretowana jako warunek nowego ładu społecznego. Opierając się na obu tych oświeceniowych nurtach, Immanuel Kant skupia się na świecie zdeterminowanym przez prawa natury i świecie idei charakteryzującym się wolnością. Pojęcie wolności w sensie konstytuowania się w dziejowości pojawia się u Georga Wilhelma Friedricha Hegla w *Fenomenologii ducha*¹⁴ i u nawiązujących do Kanta przedstawicieli idealizmu niemieckiego, Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga¹⁵ i Johanna Gottlieba Fichtego¹⁶. Schelling napisał rozprawę zatytułowaną *O istocie ludzkiej wolności*. Podejmowany przez Fichtego i Schellinga problem wolności obejmuje stosunek człowieka do tego, co się dzieje.

Problemem wolności zajął się też Isaiah Berlin w swoim dziele zatytułowanym *Cztery eseje o wolności*¹⁷. Wolność jako klucz do budowania społeczeństwa otwartego stała się tematem dzieła Karla Poppera *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*¹⁸. Została ona również omówiona jako wolność rynkowa przez Adama Smitha w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*¹⁹, natomiast John Rawls w *Liberalizmie politycznym*²⁰ rozważa jej sens polityczny.

Ciekawą propozycją jest też *Ucieczka od wolności* Ericha Fromma²¹, w której autor nakreśla proces rozwoju człowieka i jego pragnienie wolności. Fromm posługuje się już wcześniej przyjętym przez Kanta podziałem na wolność negatywną i pozytywną. Wskazuje na proces odrzucenia własnej wolności i jego przyczyny. W odróżnieniu od Hegla, który wolność lokuje na poziomie ducha, Fromm pokazuje ją na przykładzie jednostki i społeczeństwa.

Wolnością zajmują się także Tadeusz Gadacz w dziele *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*²², Józef Tischner

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 2002, s. 143nn.

¹⁵ F. W. J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003.

¹⁶ J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zieleńczyk, Kęty 2002, Biblioteka Europejska – Antyk.

¹⁷ I. Berlin, *Four essays on liberty*, Oxford, New York 1988; idem, *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, Warszawa 1994.

¹⁸ K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1 i 2, Princeton 1971; przekład polski: idem, *Spółczesność otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2006; t. 2, przeł. W. Jedlicki, H. Krahelska, Warszawa 2007.

¹⁹ A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. E. Cannan, Chicago 1976; przekład polski: idem, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wollf, O. Einfeld, t. 2, przeł. A. Prejbisz, B. Jasińska, red. J. Drewnowski, E. Lipiński, Warszawa 1954, Biblioteka Dzieł Ekonomii Politycznej, Angielska Szkoła Klasyczna.

²⁰ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993; przekład polski: idem, *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998.

²¹ E. Fromm, *Escape from freedom*, New York 1958; przekład polski: idem, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1993.

²² T. Gadacz, *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, *Rozprawy Habilitacyjne – Papięska Akademia Teologiczna w Krakowie*.

w artykułach *Nieszczęsny dar wolności* i *Spór o istnienie człowieka*²³, Charles Taylor w *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*²⁴. Tischner wolność przedstawia jako fundamentalne doświadczenie. Czyni to w odniesieniu do św. Augustyna czy św. Pawła, ale także do fenomenologii czy hermeneutyki. Tischner w odróżnieniu od Levinasa uważa wolność za bardziej podstawowe pojęcie niż odpowiedzialność. Dopiero na gruncie wolności człowiek może być odpowiedzialny.

Koncepcja wolności zajmuje szczególne miejsce w filozofii Kanta i, jak twierdzi Schelling²⁵, formalne pojęcie wolności powstaje właśnie u niego. Kant analizuje problem wolności w okresie przedkrytycznym i krytycznym, szczególnie w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*. Wolność jawi się z jednej strony jako opozycja wobec rozumu teoretycznego, z drugiej zaś jako wolna wola zdeterminowana przez imperatyw moralny. Filozofowie zastanawiają się, czy koncepcja wolności Kanta przedstawiona w *Krytyce czystego rozumu* stoi w opozycji do doświadczanego świata, czy jest jego częścią. Podstawą tej dyskusji jest problem doświadczenia i jego pochodzenia. Kant stwierdza, że nie może być nic w rozumie, czego nie byłoby uprzednio w doświadczeniu, ale również doprecyzowuje, że do przedstawienia sobie rzeczy potrzebne są pojęcia i reguły rozumu²⁶. Filozofia Kanta dokonuje zmiany w optyce myślenia o wolności. Nawiązując z jednej strony do Kartezjusza i Hume'a, ukazuje wolność w procesie poznania, z drugiej strony kieruje się ku myśleniu opartym na ideach. Wolność może być rozgraniczona od tego, co empiryczne, ale może także być tego częścią. Kant bowiem ukazuje problem wolności na różnych płaszczyznach, ale, jak sam twierdzi, rozdział ma jedynie wymiar pedagogiczny. Wolność może być spontanicznością tworzenia pojęć na gruncie doświadczenia albo autonomią na gruncie moralnym jako determinacja woli. Jednak i jedno, i drugie ujęcie jest ważnym osiągnięciem na drodze zrozumienia przez człowieka jego wolności.

Heidegger, interpretując Kanta, pokazuje, że jego teoria poznania łączy także to, co moralne, w pewną całość. Uważa Kantowską teorię poznania nie za epistemologię w potocznym tego słowa znaczeniu, ale poprzez pytanie o źródło – za ontologię. Zawarte w tytule niniejszej książki wyrażenie od epistemologii do ontologii przedstawia drogę filozofii zmierzającej do źródłowego ujęcia wolności. Dopiero refleksja nad ontologią sprawia, że możliwe jest poruszenie problemu wolności na poziomie

²³ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993; i d e m, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998. W *Nieszczęsnym darze wolności* Tischner przedstawia problem wolności z perspektywy chrześcijaństwa i rodzącej się demokracji oraz opisuje doświadczenie wolności w okresie transformacji. W *Sporze o istnienie człowieka* rozważa problem wolności przez pryzmat łaski. Wolność jest sposobem istnienia dobra.

²⁴ Ch. Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1999.

²⁵ B. Baran, *Schelling w przejściu*, [w:] F. W. J. Schelling, *op. cit.*, s. 21.

²⁶ Chociaż ta uwaga Kanta nie jest oryginalna, ponieważ pojawia się już wcześniej u Arystotelesa czy u Locke'a (łac. „Nihil est in intellectu quod non (prius) fuerit in sensibus”, ang. „There is nothing in the intellect that was not previously in the sense”, niem. „Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre”) i Leibniza, który dodaje do tego zdania: „außer dem Verstand selbst” (ang. „except the intellect itself”), to jednak ze względu na strukturę metafizyki Kanta i sporu wokół rozumu teoretycznego i praktycznego odgrywa ono istotną rolę.

epistemologii i etyki. Kant dostrzega wolność w wolnej woli i to jest jego zasługą. Heidegger, idąc jeszcze o krok dalej w sporze z neokantyzmem, przedstawia ontologię jako podstawowe zadanie, które stawiał sobie Kant, i dostrzega wolność u Kanta opartą na źródłowym doświadczeniu. U Heideggera wolność ukazuje się nie tylko w „pozwoleniu być”, ale także wcześniej, gdy porusza problem „Ja” czy *Dasein* w ich odniesieniu do świata, w którym wolność jawi się jako spontaniczność, a także jako otwartość, odsłaniająca się nam w naszym odniesieniu do siebie i do naszego świata.

Teoria poznania jest w opozycji do wolności praktycznej, zaś ontologiczne ujęcie ukazuje wolność w konstytuowaniu się bycia. Heidegger, podobnie jak Kant, koncentruje się na doświadczeniu i w oparciu o nie dochodzi do przekonania, że jest coś, co uprzedza podział na to, co teoretyczne, i na to, co praktyczne. Wolność nie jawi się w aspekcie rozumu teoretycznego czy praktycznego, lecz na poziomie rozumienia.

Heidegger często odwoływał się i do Kanta, i do neokantyzmu, nurtu powstałego w połowie XIX wieku. Już we wcześniejszych dziełach i wykładach nawiązywał bezpośrednio do Kanta lub poprzez swoje stanowisko do przedstawicieli neokantyzmu – Heinricha Rickerta, Paula Natorpa czy Ernsta Cassirera, ale także do Hermana Cohena czy Wilhelma Windelbanda. Wszyscy oni podejmowali problem teorii poznania i moralności oraz ich wzajemnego odniesienia, krytycznie oceniając stanowisko fenomenologii wyrosłej na gruncie neokantyzmu. Heidegger podejmował także problem źródła fenomenologii i kryzysu metafizyki, do którego odnosili się przedstawiciele neokantyzmu.

Heidegger odwoływał się do przedstawicieli neokantyzmu marburskiego, tj. do Cohena czy Natorpa (szczególnie próbując zająć się filozofią Arystotelesa, podobnie jak Natorp, i ukazując ją u źródła) oraz do szkoły badeńskiej, tj. do Windelbanda, Rickerta czy Emila Laska. Odwoływał się też do neokantyzmu w swoich wykładach z Cassirerem, a także do historyzmu Wilhelma Diltheya i do fenomenologii Edmunda Husserla, które wyrastały z krytyki stanowiska filozofii Kanta.

Stawiany problem teorii poznania i powinności znajduje u Heideggera nowy wątek, który ten zawdzięczał lekturze *Badań logicznych* Husserla. Ten początkowy problem neokantyzmu, dzięki studium myśli Natorpa i jego interpretacji Arystotelesa, prowadził Heideggera do pytania o bycie. Heidegger – podobnie jak Dilthey – poddawał krytyce tradycyjną metafizykę. Proponował on wówczas zastąpienie filozofii życia ontologią. Dostrzegał problem podmiotu i analizy ukazującej subiektywny albo obiektywny charakter filozofii. Odrzucał także światopogląd i koncentrował się na ontologii, która prowadzi go do innego ujęcia czasu. Właśnie analiza czasu i przestrzeni, o której mówili także wcześniej neokantyści przez pryzmat luki kantowskiej, doprowadziła Heideggera do pytania o czasowość. Uzupełnieniem *Bycia i czasu* są studia nad filozofią Kanta i właśnie dlatego powiązanie tych wątków jest bardzo ważne. Po ewolucji poglądów Heidegger poddawał analizie pojęcie wolności *sensu stricto*, która nie jest wolnością podmiotu, lecz wolnością jako otwartością na wydarzanie się bycia.

Heidegger prowadzi seminarium z Cassirerem w Davos na temat neokantyzmu. W jednym z pierwszych fragmentów Cassirer pyta Heideggera, co rozumie pod pojęciem neokantyzmu. Fundamentalnym pytaniem staje się wówczas problem poznania i znaczenia metafizyki w filozofii Kanta. Heidegger poprzez dyskurs filozoficzny

wpisuje się w ruch zapoczątkowany przez neokantystów, którzy postulują powrót do Kanta. Heideggerowska postawa wobec Kanta oznacza zamiar przywrócenia znaczenia metafizyki. Zajęcie stanowiska i próba uchwycenia ducha filozofii Kantowskiej są inspirowane przez Rickerta (GA 56-57, s. 169nn.) i Windelbanda (GA 56-57, s. 155nn.), który zwraca uwagę na wątek wolności u Kanta i konieczność ukazania wolności w nowym świetle. Rickert natomiast zwraca uwagę na teorię poznania w odróżnieniu od myślenia.

Myśl Kanta i Heideggera wnosi istotny wkład do rozwinięcia wolności poprzez odniesienie jej do człowieka i jego stosunku do tego, co źródłowe. Heidegger wpisuje się w dyskusję nad Kantem poprzez pytanie o bycie. Dostrzega w nim odchodzenie od klasycznej metafizyki, ale i od podmiotu. Wolność nie jest scharakteryzowana jako wolność *subiectum*, lecz z perspektywy prawdy bycia. Nie ma ona charakteru subiektywnego ani obiektywnego, lecz ukazuje się w jawności bycia. Dotychczas mówiło się o wolności z perspektywy *wolności od* i *wolności do*. Heidegger stawia ją na nowej podstawie, otwartości na wydarzenie się bycia. Wolność interpretowana jest przez otwieranie się prawdy bycia. Wolność jest, lecz nie można jej posiadać. Wolność wydarza się w prześwicie bycia. Po Kancie i Heideggerze trudno mówić o wolności bez uwzględnienia ich myśli filozoficznej. Obaj wywarli wpływ na filozofię współczesną.

Wolność pojawia się w różnych kontekstach i posiada wiele znaczeń. Szerokie pole semantyczne tego pojęcia sprawia, że można odnieść wrażenie, jakby wolność była nieokreśloną ideą, do której można się zbliżać, nie osiągając jej ostatecznie. Myśleniu o wolności *sensu largo* towarzyszy jednak poszukiwanie egzemplarycznego wydarzenia czy zjawiska, na którego przykładzie można wskazać i opisać istnienie wolności oraz przeanalizować sposób jej ukazywania się. Redukcja wolności do jednego z jej obszarów przy jednoczesnym identyfikowaniu go z wolnością w sensie ogólnym powoduje, że jedno ze znaczeń zaczyna być rozumiane jako całościowe przedstawianie się nam wolności. Ten zakres konkretnego rodzaju wolności jest zależny przede wszystkim od naszej pierwotnej intuicji i od założeń, które sobie stawiamy, interpretując ją. Podstawowym problemem filozofii podejmującej się analizy wolności jest jednak jej zdefiniowanie i skonkretyzowanie znaczenia tego pojęcia w taki sposób, aby to, co jednostkowe, było zarazem częścią reprezentatywną jej ogólnego znaczenia. W rzeczywistości trudność ta sprowadza się do oddzielenia wolności jako pochodnej od wolności jako takiej. Podobny problem sygnalizuje Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, gdy pyta, co to znaczy dobro. Czym jest dobro jako takie, a czym jest dobro jako pochodna?²⁷ Także Heidegger w swoim późnym dziele *Źródło dzieła sztuki* zastanawia się, czym jest istota sztuki²⁸. Poszukuje źródła sztuki w podobny sposób, ale po drodze stawia także pytania o dzieło sztuki i o artystę. Te próby nie

²⁷ „Jasne więc, że w takim razie mówiłoby się o tym, co dobre, w dwojakim znaczeniu, a mianowicie bądź jako o tym, co dobre samo w sobie, bądź też jako o tym, co dobre ze względu na tamto dobro. Odróżniwszy więc od rzeczy pożytecznych te, które są dobre same w sobie, zastanówmy się, czy też podpadają one pod jedną ideę” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Kraków 1956, s. 15, *Biblioteka Klasyków Filozofii*).

²⁸ M. Heidegger, *Źródło dzieła sztuki*, [w:] idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et al.], Warszawa 1997, s. 7-22.

przynoszą jednak niczego nowego, a wręcz tworzą koło, gdyż poszczególne pytania wywołują kolejne: o sztukę, dzieło i artystę. Wciąż jednak nie jest to pytanie konkretne o źródło dzieła sztuki. Zdaniem Heideggera dopiero koncentrując się na konkretnym dziele, na przykład na obrazie van Gogha *Buty wieśniaczki*, można dostrzec źródło dzieła sztuki i jego związek z prawdą bycia. Nie chodzi zatem o to, aby opierać się na wolności jako pochodnej, z czym mamy do czynienia na co dzień, lecz poprzez wskazanie na konkretną wolność dotrzeć do jej istoty, tj. spostrzec i wydobyć ją z tego miejsca, gdzie ma ona swoje źródło. Nie mamy zatem na myśli powierzchownego poznania wolności, lecz zrozumienie jej podstawy, tak jak Arystoteles chciał znaleźć piękno samo w sobie, a Heidegger próbował dotrzeć do źródła dzieła sztuki. U podstawy tych rozważań pojawia się pytanie o nasze możliwości poznania tego, co dane jest w sposób źródłowy. Pytanie o źródło wolności jest *de facto* pytaniem o możliwość jej poznania oraz o granice poznawcze człowieka.

Po Kancie przyjęło się rozdzielenie teorii poznania od tego, co moralne, od moralności, którą charakteryzuje wolność. To spowodowało, że wolność zniknęła ze sfery metafizyki transcendentalnej. Heidegger na nowo przywraca jedność teorii poznania z moralnością. Poznanie to jednak jest uprzednie wobec relacji podmiot – przedmiot, uprzednie wobec świadomości. Jan Patočka stwierdza, że Heidegger powiązał ontologię z etyką, sprawiając, że etyka pojawia się z daleka od moralizatorstwa. Ważnym elementem patrzenia na ontologię i etykę jest problem analizy poznania. Nie sposób więc mówić o wolności bez rozważenia tej kwestii²⁹.

Heidegger, odrzuciwszy subiektywny i obiektywny rodzaj poznania, zmierza ku podstawie pytania o piękno i dobro, tj. ku byciu. W takim sensie wolność dana jest nam w czysty sposób. Wyobrażenie wolności poza jej subiektywnym i obiektywnym charakterem wydaje się może nader idealistyczne. Skąd zatem ta wolność *może się nam dać*, skoro odrzucamy zasadniczy dla filozofii stosunek podmiotu do przedmiotu? Heidegger jej jednak nie deprecjonuje, lecz koncentruje się na podstawie bycia, z której to dopiero wszystko wyrasta, także poznawcza relacja między podmiotem i przedmiotem. Spór między interpretacją filozofii Kanta opartą na teorii poznania a ontologią wskazuje na pierwotny charakter wolności, którą można zlokalizować na jeszcze wcześniejszym poziomie niż poznawanie za pomocą zmysłów i sądów potocznie rozumianych. Heidegger – idąc poniekąd za współczesnym mu trendem interpretacji myśli Kanta jako czystej transcendentalnej metafizyki – odczytuje *Krytykę czystego rozumu* jako przełom w filozofii, w którym na pierwszy plan wysuwa się pytanie o bycie. Zasadniczym problemem staje się wówczas sposób docierania do wolności jako takiej z pominięciem teorii poznania. Nie można oczekiwać od Heideggera prostej odpowiedzi na pytanie: czym są ontologia, prawda bycia i wolność jako *Seinlassen* [pozwolić być]? Dochodzenie do podstawy oznacza przede wszystkim hermeneutyczną analizę, która zmierza nie tyle do ukazania problemu w sposób szkolny (scholastyczny), co „przy-swojenie” sobie rozumienia poprzez drażnienie coraz głębiej pytaniami o bycie jako takie. Do tego potrzebne jest bliższe przyjrzenie się innym określeniom wolności i ukazanie sposobów jej rozumienia w kontekście historycznym.

²⁹ J. Patočka, *Heidegger*, przeł. K. Michalski, „Znak”, 1974, nr 6(240), s. 715-716.

Próbując (w podobny sposób jak Arystoteles i Heidegger wobec dobra i piękna) przedstawić wolność w jej konkretnym przypadku, możemy użyć pewnych synonimów pojęcia wolności. Za jej odpowiedniki można uznać: niezależność, suwerenność, autonomię, brak przyczynowości i determinacji, a także spontaniczność. Wszystkie te określenia, które zawiera w sobie termin „wolność”, wskazują na konieczność wyodrębnienia obszarów, jakie można precyzyjnie zdefiniować i opisać. Filozoficznie rzecz ujmując – wolność może przejawiać się w konkretnych dziedzinach filozoficznych, takich jak polityka, etyka, logika, estetyka, epistemologia czy ontologia. Problem jednak w tym, że wolność ukazana w poszczególnych dyscyplinach nie daje pełnego obrazu rozumienia pojęcia wolności w ogóle. Konieczne zatem staje się pochylenie nad wolnością jako problemem cywilizacji europejskiej i przedstawienie jej jako naglącego problemu, z którym filozofia musi się uporać. Koncepcje filozoficzne Kanta i Heideggera wpisują się w nurt poszukiwania miejsca, w którym ukazuje się wolność *per se*. Ważną staje się recepcja filozofii Kanta jako filozofii zbudowanej na dwóch fundamentach, tj. na epistemologii oraz etyce. Przekonanie, że Kant traktuje *Krytykę czystego rozumu* jako przygotowanie się do wyłożenia teorii czystego rozumu praktycznego, oparte jest na interpretacji ukształtowanej na dwóch różnych podstawach, tj. na przyczynowości i wolności. Myśl zaprezentowana w *Krytyce czystego rozumu* rozdziela te sfery, ukazując je jako komplementarne. Recepcja Kanta zmierzała jednak w kierunku moralności jako podstawy wolności, przypisując transcendentalnej metafizyce jedynie miano spontaniczności. Idealizm niemiecki, przyjmujący zasadę jedności bycia i dobra, koncentruje się na zaprezentowaniu podstawy filozofii Kanta w oparciu o ontologię. Wówczas binarny system Kanta może być rozumiany jako jedność oparta na pytaniu o bycie. To, czego dokonał Heidegger wobec filozofii Kanta, wydaje się jednak nie tyle odkryciem, co wzmocnieniem, dobitnym podkreśleniem ontologicznego charakteru filozofii Kanta. Wówczas myślenie o spuściźnie Kantowskiej jawi się w nowym świetle, w którym to, co nazwane teorią poznania, staje się *de facto* szukaniem podstawy dla koncepcji filozoficznej, w której wolność odgrywa istotną rolę. Omawiając zagadnienie – zgodnie z tytułem niniejszej publikacji – od epistemologii do ontologii, chcemy ukazać spór wokół koncepcji wolności ukształtowanych na teorii poznania bądź ontologii. Musimy zadać sobie podstawowe pytanie – dlaczego wolność ontologiczna, spajająca dwie części systemu Kanta, ma dla nas tak istotne znaczenie? Próbując odpowiedzieć, można powołać się na proste porównanie wolności, która jest jedynie przymiotem bytu, do wolności jako takiej. Chodzi tu o połączenie w całość metafizyki Kantowskiej i pokazanie wolności w jej znaczeniu źródłowym, przy jednoczesnym uwzględnieniu recepcji Kanta, która przez długi czas opierała się na stosunku wolnej woli do prawa moralnego³⁰. Odpowiedź na pytanie o ontologiczny charakter wolności daje nam szansę na połączenie przytoczonych wcześniej określeń wolności (w ich pe-

³⁰ Chodzi tu przede wszystkim o interpretację myśli Kanta, która z jednej strony widzi dychotomiczny charakter jego filozofii, z drugiej zaś dominację czystego praktycznego rozumu. Por. KPR, 51; KPV, 39; UMM, 23, 38nn., 59nn; GMS, 21; 34nn, 52nn. Do problemu wolnej woli i jej relacji do prawa moralnego nawiązuje także m.in. prekursor badeńskiej szkoły neokantyzmu W. Windelband oraz H. Rickert, u którego studiował Heidegger.

ryferyjnym, częściowym użyciu) ze źródłowym całościowym ujęciem. Zamiast pytać o przyczynowość, niezależność jako cechy bytu, należy ukazać wolność taką, jaką ona jest, bez jej antropologicznego charakteru, który zazwyczaj oznacza jej redukcję do naszego – zbudowanego dla własnej potrzeby – systemu myślenia. Problemem jest jednak to, że mówienie o wolności jako takiej musi mieć wymiar ludzki. W starożytności napotkano podobny problem w trakcie analizy dobra, które może być pochodną dobra i dobrem samym w sobie. Jak zatem człowiek może ukazać wolność samą w sobie, nie obarczając jej piętnem myślenia charakterystycznego dla istoty ludzkiej? Przejście do pytania o podstawę oznacza pokazanie źródeł wolności, która dopiero się staje. Antycypując wszelkie poznanie, jak również stosunek woli do dobra i prawa moralnego, ontologia sprawia, że źródłem wolności nie jest dychotomia rozumu, tj. ani wolność czystego rozumu praktycznego, ani jej przeciwieństwo – wolność czystego rozumu teoretycznego, lecz pytanie o bycie. Heidegger przedstawia wolność właśnie w jej zapytywaniu o własne bycie – antycypującym wszelkie poznanie i moralność. Opiera się on wówczas nie tyle na własnej koncepcji, co na tradycji antycznej oraz jej recepcji w dobie panowania idealizmu niemieckiego, który stanowił w pewnym stopniu także próbę krytyki filozofii Kanta. Idealizm ten stawia sobie za zadanie krytyczne ujęcie filozofii Kantowskiej, będąc przy tym ważnym ogniwem w próbie odczytania spuścizny Kanta. Chociaż wydaje się, że Heidegger w swojej filozofii koncentruje się na pojęciu prawdy, to jednak właśnie u niego wolność ukazana jest u źródła jako istotny problem dla filozofii. Wolność rozumie on jako „pozwoić zobaczyć siebie takim, jakim naprawdę się jest” [*Sehenlassen*]. Heidegger w tym celu powraca do starożytnej myśli filozoficznej, szczególnie do Parmenidesa, Heraklita, Anaksymandra i Arystotelesa. Interpretacja pojęcia wolności w tamtym czasie nie była powszechna i dopiero wraz z rozwojem filozofii stała się istotnym elementem kultury europejskiej.

Na poglądy Kanta na temat wolności wywarli wpływ: Jean-Jacques Rousseau, John Locke, a także przedstawiciele empiryzmu brytyjskiego. Kant zainspirowany był m.in. przez problem wolności i konieczności Davida Hume’a. Hume ostatecznie odrzuca przyczynowość i wolność. Uważa, że nasz umysł może prowadzić jedynie do stwierdzenia powiązania przedmiotów i przechodzenia od twierdzenia o istnieniu jednego do drugiego³¹.

Kant czerpie inspiracje do swojej filozofii również z systemu Christiana Wolffa i Gottfrieda Wilhelma Leibniza, a także filozofii Alexandra Gottlieba Baumgartnera. Od Wolffa i Leibniza przejmuje problem teorii poznania i dyskursu pojawiającego się w krytyce teoretycznego rozumu, od Baumgartnera poglądy na moralność i etykę, czyli rozum praktyczny. Na gruncie tego wzajemnego stosunku czystego rozumu teoretycznego i praktycznego ukazuje się problem wolności. Pojawia się on na gruncie pytania o podmiot.

Myśl Kanta kontynuuje Fichte, próbując przezwyciężyć autonomię wolności i determinację przyrody na poziomie „Ja” i „nie-Ja”³². Schelling rozwija myśl Kanta, ale

³¹ D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 110, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

³² J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, [w:] *Fichtes Werke*, Leipzig 1911, Bd. 1, s. 288, 291.

krytycznie ocenia jego dualizm w swojej pracy *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*³³. Także do wolności u Kanta odwołuje się Hegel w *Fenomenologii ducha*. Dostrzega on wolność na poziomie rozumu i jego partycypacji w przejawianiu się ducha absolutnego.

Inspiracja do rozważań nad wolnością u Heideggera wyrasta z analizy filozofii Kantowskiej oraz myśli Schellinga i Fichtego. Pojawia się ona w kontekście rozumu praktycznego i filozofii transcendentnej. Heidegger dostrzega wolność przez pryzmat filozofii transcendentnej. Fundamentalnym pytaniem staje się wówczas problem poznania i znaczenia metafizyki w filozofii Kanta. Heidegger poprzez dyskurs filozoficzny wpisuje się w ruch zapoczątkowany przez neokantystów, którzy postulują powrót do Kanta. Jego postawa wobec Kanta oznacza zamiar przywrócenia znaczenia metafizyki. Do zajęcia stanowiska i próby uchwycenia jej na nowo na gruncie filozofii Kantowskiej przyczynił się nauczyciel Heideggera Rickert i jeden z twórców szkoły badeńskiej Windelband. To on zwraca uwagę na wątek wolności u Kanta i konieczność ukazania jej w nowym świetle. Rickert natomiast zwraca uwagę na teorię poznania w odróżnieniu od myślenia.

Hermann Cohen podzielił filozofię na trzy części: pierwsza nazywa się teorią poznania i obejmuje także logikę, druga to estetyka, a trzecia to etyka. Cohen włączył się do dyskusji wywołanej przez stwierdzenie Windelbanda o luce w myśleniu o czasie i przestrzeni w *Krytyce czystego rozumu*, którą wcześniej skrytykował Kuno Fischer. Cohen włącza się w dyskusję między Windelbandem i Fischerem, tworząc podwaliny pod szkołę marburską neokantyzmu. Windelband był uczniem Friedricha Schleiermachera i nauczycielem Diltheya. Cohen wprowadza trójpodział filozofii Kanta, ale i odrzuca przy tym dwa pnie poznania, które Heidegger analizuje w dziele *Kant a problem metafizyki* (GA 3, s. 36nn.; KaPM, s. 43nn.).

Uczniem Cohena był Paul Natorp. Studiował filologię klasyczną, a po dyskusjach z Cohenem zmienił kierunek studiów na filozofię. Natorp stosuje krytykę ugruntowaną na naukach przyrodniczych i psychologii. Wcześniejsze studia pozwalają mu na ponowną analizę dzieł Platona i Arystotelesa. W roku 1922 również Heidegger zajmuje się analizą filozofii Arystotelesa, która doprowadzi go do skoncentrowania się na byciu.

Heidegger w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 1922) koncentruje się na przedstawieniu ontologii w filozofii Arystotelesa. Powołuje się wówczas na Natorpa i jego interpretację Arystotelesa. Wysnuwa ważną tezę na temat bycia, zastępuje teorię poznania ontologią (GA 62, s. 171)³⁴. Przedstawia, na czym polega różnica między nim a Natorpem w interpretacji myśli Arystotelesa. Heidegger uważa problem poznania i ontologii za kluczowy. Problem bycia i powinności pojawił się już wcześniej u przedsta-

³³ F. W. J. Schelling, *op. cit.*

³⁴ Heidegger w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* w paragrafie *Ontologie und Erkenntnistheorie* przedstawia zagadnienie teorii poznania, której podstawą jest pytanie o bycie.

wicieli neokantyzmu. Niektórzy z neokantystów skupiają się na pojęciu bycia i jego poznania, zwracając uwagę na odmiennność logiki od wyrażania sądów, inni zaś, szczególnie Rickert, badają problem poznania praktycznego, moralności. Heidegger uznaje pierwszeństwo ontologii wobec poznania, co wpłynęło poważnie na rozumienie wolności i jej zlokalizowanie.

U Natorpa doktoryzuje się Ernst Cassirer, który zajmie się symbolicznymi formami. W czasie seminarium prowadzonego wspólnie przez Heideggera i Cassirera w Davos w 1928 roku ten drugi stwierdza, że jednym z głównych problemów poruszanych przez Kanta jest wolność (GA 3, s. 231; KaPM, s. 257). Heidegger porusza problem wolności w bardzo ważnym okresie swojej filozofii w dziełach *O istocie prawdy* i *O istocie podstawy*.

Heidegger odwołuje się nie tylko do szkoły marburskiej, ale i do badeńskiej, stworzonej przez Wilhelma Windelbanda, który doktoryzował się u Rudolfa Hermanna Lotzego. Windelband dostrzega różnicę między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi. Do szkoły badeńskiej należą także m.in. Rickert i jego uczeń – wadowiczanie Emil Lask.

Rickert studiował u Friedricha Paulsena, który pisał rozprawę doktorską u Windelbanda. U Paulsena studiował także Husserl, twórca fenomenologii. Rickert zajmował się też filozofią wartości. U Rickerta Martin Heidegger w roku 1915 przygotowuje rozprawę habilitacyjną o Janie Dunsie Szkocie. Emil Lask zajmuje się natomiast teorią sądów i kategorii.

Heidegger od początku odwołuje się do przedstawicieli neokantyzmu marburskiego, nawiązując do Cohena czy Natorpa³⁵, i do szkoły badeńskiej, tj. do Windelbanda, Rickerta czy Laska. Do neokantyzmu odwoływał się Heidegger nie tylko w trakcie seminarium prowadzonego wspólnie z Cassirerem, ale także nawiązując do historyzmu Diltheya i fenomenologii Husserla, które powstały na gruncie krytyki stanowiska filozofii Kanta. Wolność, o której wspomina Heidegger w nawiązaniu do Kanta, wiąże się z napięciem wokół doświadczenia (filozofii transcendentnej) i moralności, dlatego jest to bardzo ważny wątek. Jednak do zwrotu w rozumieniu wolności u Heideggera przyczyniła się lektura Arystotelesa i fenomenologia Husserla. To początkowe ujęcie wolności przechodzi w prześwit bycia widziany przez pryzmat krytyki metafizyki, którą rozpoczął Kant. Nowa metafizyka wymaga nowego rozumienia prawdy, ale także wolności. Dlatego w latach 30. na gruncie rozwinięcia problemu czasowości i dziejowości Heidegger dochodzi do wolności w filozofii Kanta, na przykład w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930).

Na temat Kantowskiej koncepcji wolności ukazało się kilka ciekawych prac, wśród nich monografia Gerolda Praussa *Kant über Freiheit als Autonomie*³⁶ i dzieła Henry'ego E. Allisona: *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*³⁷, *Kant's*

³⁵ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, 1919/20).

³⁶ Książka ta ukazała się jako 51 tom serii *Philosophische Abhandlungen* nakładem wydawnictwa Vittorio Klostermann w roku 1983.

³⁷ H. E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven–London, 1983.

*Theory of Freedom*³⁸ oraz *Idealism and freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*³⁹. Książki Allisona są w przeważającej mierze zbiorami wcześniej opublikowanych artykułów na temat wolności. W odróżnieniu od Praussa, Allison skupia się na wolności nie tylko w wymiarze praktycznym, ale i transcendentálním. W swoich pracach, szczególnie w ostatniej wymienionej, podejmuje polemikę nie tylko z innymi filozofami, którzy interpretują spuściznę Kanta, ale także zajmuje krytyczne stanowisko wobec swojej interpretacji wolności, którą przedstawiał we wcześniejszych pracach. Natomiast Paul Guyer w *Kant on freedom, law, and happiness*⁴⁰ przedstawia wolność z perspektywy wolności wewnętrznej i zewnętrznej.

Interesującą pracą na temat Kanta i jego koncepcji wolności jest książka A. Gunkela zatytułowana *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*⁴¹. Podobnie jak Allison, Gunkel koncentruje się na wolności transcendentálnej, która charakteryzuje się spontanicznością podmiotu.

O wolności u Kanta piszą również Norbert Hinske w artykule zatytułowanym *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung*, opublikowanym w „Kant-studien”⁴², czy wspomniany wcześniej H. E. Allison w *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*⁴³ i w *The Concept of Freedom in Kant's „Semi-Critical” Ethics*⁴⁴. Omawiają oni wolność w teoretycznym i w praktycznym sensie.

Warto wspomnieć jeszcze o artykułach Susanne Bobzien *Die Kategorien der Freiheit bei Kant*⁴⁵ oraz o opublikowanym w języku hiszpańskim przez Francisco Irachetę Fernández *Libertad practica y transcendental en la Crítica de la razón pura*⁴⁶. Susanne Bobzien podejmuje zagadnienie wolności z perspektywy rozumienia kategorii u Kanta, co czyni wcześniej także Heidegger.

Publikacje, w których pojawia się wolność w kontekście dzieł Kanta, w przeważającej mierze ukazują wolność z perspektywy praktycznego rozumu, autonomii woli, ale także z perspektywy filozofii transcendentálnej. Myśl neokantowska rozważa pro-

³⁸ Idem, *Kant's Theory of Freedom*, New York 1990.

³⁹ Idem, *Idealism and freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge 1996.

⁴⁰ P. Guyer, *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge 2000.

⁴¹ A. Gunkel, *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern und Stuttgart 1989.

⁴² N. Hinske, *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung*, „Kant-Studien” 1965, nr 56, s. 485-496.

⁴³ H. E. Allison, *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, „Kant-Studien” 1982, nr 73(1-4), s. 271-290.

⁴⁴ H. E. Allison, *The Concept of Freedom in Kant's „Semi-Critical” Ethics*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, vol. 69, nr 1, 1986, s. 96-118.

⁴⁵ S. Bobzien, *Die Kategorien der Freiheit bei Kant*, [w:] *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*, red. H. Oberer [et al.], Würzburg 1988, s. 193-220. Przekład angielski artykułu ukazał się w roku 2013. *Kant's Categories of freedom*, [on-line:] www.philpapers.org/archive/BOBKCO.pdf – 15 III 2014.

⁴⁶ F. Iracheta Fernández, *Libertad practica y transcendental en la Crítica de la razón pura* [*Practical and transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*], „Ideas Y Valores” vol. 61, 2012, nr 150, s. 91-125.

blem wolności, którą można scharakteryzować jako spontaniczność. Ukazana jest ona przez pryzmat filozofii transcendentalnej Kanta i sporu wokół metafizyki.

W Polsce pierwszą ciekawą monografią na temat wolności jest praca Mirosława Żelaznego zatytułowana *Idea wolności w filozofii Kanta*⁴⁷.

Na temat wolności u Heideggera ukazały się artykuły Jana Patočki, który uważa, że jest ona jednym z kluczowych problemów w jego filozofii. Opublikowana została również monografia Güntera Figala zatytułowana *Phänomenologie der Freiheit*⁴⁸.

Patočka i Figal zauważają problem wolności u Heideggera już w jego wcześniejszych dziełach, a nie dopiero w *O istocie prawdy* czy *O istocie podstawy*. Patočka dostrzega ją z perspektywy Husserlowskiej otwartości i pytania o źródło filozofii. Figal koncentruje się na wolności z perspektywy fenomenologii i jej podstawy. Moim zdaniem potrzebna jest tu refleksja zarówno na poziomie fenomenologii, jak i filozofii życia inspirowanej przez ruch neokantowski, do której odwołuje się Heidegger w swoich wczesnych dziełach.

Interpretacja Figala pomija problem wolności u Kanta, która wywarła na Heideggera duży wpływ. O wolności z perspektywy późniejszych dzieł Heideggera, takich jak *O istocie prawdy*, traktuje dzieło Wilhelma-Friedricha von Herrmanna *Wahrheit – Freiheit – Geschichte: eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*⁴⁹. Herrmann wskazuje na powiązanie wolności z prawdą bycia oraz ukazuje ją wraz z problemem dziejowości. Podejmuje problem wolności już w innym sensie niż Patočka czy Figal, skupia się bowiem na powiązaniu wolności z pytaniem o istotę prawdy. To powiązanie pojawia się już wcześniej w *Byciu i czasie*, jednak ponowne przemyślenia filozofii Kanta prowadzą Heideggera do radykalizacji stanowiska.

Na temat filozofii Kanta i Heideggera ukazała się książka Henri'ego Declève'a *Heidegger et Kant*, który jednak nie zajmuje się w niej koncepcją wolności, ale skupia się na Heideggerowskiej inspiracji Kantem. Do tej pory nie powstała żadna monografia, w której omawiany jest problem wolności u Kanta i u Heideggera. Pojawiły się jedynie wzmianki na temat wolności u obu filozofów przez pryzmat krytyki metafizyki i problemu zewnętrżności oraz teorii sądu czy rozumienia ontologii. Wolność jest w nich jedynie jednym z wielu elementów.

Celem niniejszej książki jest przedstawienie wolności z perspektywy sporu Heideggera z filozofią Kanta – dyskusji ważnej i owocnej. Filozofia Kanta inspirowała Heideggera nie tylko w późniejszym okresie, gdy Heidegger poddaje krytyce metafizykę i doszukuje się w Kancie sprzymierzeńca, ale także w czasie, gdy krystalizuje się jego pogląd na filozofię i wyodrębnia się problem bycia. Dlatego celem niniejszego opracowania jest pokazanie wolności przez pryzmat sporu wokół epistemologii i ontologii.

⁴⁷ M. Żelazny, *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, *Rozprawy Filozoficzne – Comer*.

⁴⁸ G. Figal, *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.

⁴⁹ F.-W. von Herrmann, *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Frankfurt am Main 2002.

Heidegger odrzuca metodę analityczno-historyczną i proponuje metodę hermeneutyczno-fenomenologiczną. Właśnie dlatego w niniejszej książce posługuję się tą metodą, którą sam Heidegger (krytycznie podchodząc do problemu metody) nazywa raczej drogą. Ten sposób refleksji rozwija już na początku formowania swej filozofii w dziełach *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) czy *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61), *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Heidegger wiąże fenomenologię z hermeneutyką. Metoda analityczno-historyczna pozwala zachować dystans, droga fenomenologiczno-hermeneutyczna nie pozwala go nabrać, ponieważ zawsze jesteśmy w horyzoncie pewnego rozumienia. Rozumiemy siebie i nas samych w oparciu o źródłowe doświadczenie. Metoda analityczno-historyczna może pomóc przedstawić problem wolności brany jako przedmiot poznania, droga fenomenologiczna pokazuje wolność w sensie konstytuowania się jej przez pryzmat źródłowego doświadczenia.

Próbując znaleźć odpowiedź na pytanie o wolność i jej rozumienie w filozofii Kanta i Heideggera, przyjęliśmy konkretną kolejność interpretacji. Badania wolności zostały przedstawione w trzech rozdziałach.

W rozdziale pierwszym zaprezentowana jest wolność przez pryzmat trzech krytyk Kanta.

Pierwsza część tego rozdziału traktuje o wolności kosmologicznej i transcendentalnej oraz praktycznej w *Krytyce czystego rozumu*. Chodzi tu o ukazanie filozofii Kanta wraz z jej strukturą i rozgraniczeniami. Problem wolności wyłania się w oparciu o kategorie naoczności i pojęcia oraz na poziomie idei.

Druga część dotyczy zagadnień etycznych u Kanta. Wolność praktyczna zawarta w etyce Kanta odchodzi od rozumienia wolności w *Krytyce czystego rozumu*, która wyrażała się w wolności transcendentalnej albo kosmologicznej. Nie jest już ugruntowana na pojęciach czasu i przestrzeni, lecz odwołuje się do idei, która odrzuca wpływ tego, co zmysłowe. W jej obrębie Kant rozgranicza wolność zewnętrzną od wewnętrznej. Ta pierwsza może być równoznaczna z pojęciem wolności wobec prawa. Prawda jako $\alpha\text{-}\pi\acute{\alpha}\theta\epsilon\iota\alpha$, w której odrzuca się czas i wszelkie zmysłowe odniesienie, ugruntowana jest na stosunku jednostkowej woli do prawa moralnego. Wyłania się tutaj następny problem, to znaczy wolna wola.

W trzeciej części poddana jest analizie *Krytyka władzy sądzenia*. Przynosi ona pewnego rodzaju próbę pogodzenia wolności w sensie transcendentalnym i praktycznym. Wolność jest ukazana przez pryzmat idei rozumu oraz jako mająca charakter doświadczalny.

W drugim rozdziale ukazana jest ewolucja pojęcia wolności w dziełach Martina Heideggera, rozpoczynając od prezentacji procesu zachodzącego w jego filozofii po odniesienie jej bezpośrednio do Kanta i neokantyzmu. Heidegger zwraca uwagę na Kanta jako krytyka zastanej metafizyki, ale także odnosi się bezpośrednio do jego koncepcji wolności.

W pierwszej części drugiego rozdziału zaprezentowana jest droga filozoficzna Heideggera od filozofii życia oraz fenomenologii Husserla do problemu bycia. W niej odsłania się problem prawdy i bycia. Heidegger nawiązuje do koncepcji ontologicznej i ukazuje myśl Kanta jako inspirowaną problemem bycia. Pomaga mu przy tym analiza czasowości i powszedniości.

W drugiej części ukazany jest bezpośrednio problem wolności. W pierwszym etapie nawiązuje do Kanta, lecz nie pojawia się *expressis verbis* słowo wolność. W drugim, gdy Heidegger zajmuje się prawdą bycia w dziełach takich jak *O istocie prawdy* czy *O istocie podstawy*, pojęcie wolność staje się pojęciem kluczowym. Na tym etapie wolność ukazuje się jako niemieckie *Seinlassen*. „Pozwolić się zobaczyć” i „pozwolić być” odpowiadają prawdzie, która nosi znamiona wolności.

W trzeciej części wolność ukazana jest przez pryzmat dzieł i wykładów, których zasadniczym problemem jest wolność. Mamy na myśli takie dzieła jak *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31) czy *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809).

Trzeci rozdział stanowi zestawienie wniosków ze wcześniejszej analizy. Wyłania się z niej podobieństwa i różnice, jakie dzielą obie filozofie. Heidegger próbuje przedstawić Kanta z perspektywy ontologii i pytania o bycie. Dostrzega on u Kanta optykę ontologiczną, opierając swój tok rozumowania na analizie transcendentnej dedukcji zawartej w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Ujmuje zatem Kanta, nadając rozumowi teoretycznemu charakter ontologiczny, także problem rozumu praktycznego widzi w ontologicznej interpretacji rozumu teoretycznego.

Podjęcie badań nad koncepcją wolności u Heideggera w odniesieniu do Kanta umożliwił pobyt autora niniejszej pracy na Uniwersytecie we Fryburgu i uczestnictwo w seminariach prof. Friedricha-Wilhelma von Herrmanna. Właśnie podczas jednego z seminariów zasugerował on konieczność podjęcia problemu wolności u Heideggera w sporze z filozofią Kanta. Na seminarium tym poddane analizie zostały § 43 i 44 *Bycia i czasu*. Stenogram tych wykładów ukazał się później jako trzecia część książki prof. von Herrmanna.

Rozdział pierwszy

Różnorodność pojmowania wolności w dziełach Immanuela Kanta

Koncepcja wolności jest jedną z kluczowych kwestii, którą podejmuje Immanuel Kant. Mają na nią wpływ filozofie, z którymi zapoznaje się podczas studiów i nauki szkolnej. Immanuel Kant uczęszcza do królewieckiego Collegium Fridericianum, w którym dyrektorem jest profesor teologii Franz Albert Schultz, uczeń Christiana Wolffa. Schultz odkrywa talent Kanta i staje się jego protektorem. Podczas studiów na Universitas Albertina w Królewcu Kant poznaje kolejnego ucznia Christiana Wolffa – Martina Knutzena, który wykładał logikę, metafizykę, prawo naturalne. Kant studiował matematykę oraz nauki przyrodnicze, co skłoniło go do zajęcia się nimi w późniejszych dziełach. Właśnie ta początkowa inklinacja sprawi, że pierwszą publikacją Kanta jest *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*⁵⁰, która powstała w roku 1746 i dopiero 3-lata później została opublikowana. W pracy tej próbuje pogodzić ze sobą zwolenników teorii leibnizjańskiej i teorii kartezjańskiej, którzy spierali się o zdefiniowanie siły przez pryzmat masy i prędkości. Kant godzi oba stanowiska, twierdząc, że w pierwszym przypadku równanie dotyczy „sił żywych”, natomiast w drugim „sił martwych”. Z naszej perspektywy ważne jest jednak przeświadczenie towarzyszące pisaniu pierwszej pracy przez Kanta o *wolności ludzkiego rozumu*⁵¹. W próbie pogodzenia ze sobą dwóch stanowisk matematycznych podstawą jest wolność rozumu. Te studia pod okiem uczniów Wolffa będą wywierać wpływ na powstanie koncepcji przyrody. Ostatecznie Kant odrzuci myśl Wolffa i zaproponuje własną. Na początku swojej drogi naukowej poświęci się bardziej naukom przyrodniczym i ścisłym niż humanistycznym.

W roku 1755 Kant publikuje anonimowo *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*⁵². W dziele tym przedstawia teorię dotyczącą powstania układu słonecz-

⁵⁰ I. Kant, *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, *Vorkritische Schriften 1747-1756*, Berlin 1902, s. 1-181; i d e m, *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni mechanicy wraz z kilkoma wstępnymi uwagami dotyczącymi sił ciał w ogóle*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 15-168.

⁵¹ Zwraca uwagę na to O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 2003, s. 25. W kolejnych odwołaniach do dzieł Kanta w okresie przedkrytycznym korzystałem z opracowania O. Höffe, *Immanuel Kant*.

⁵² I d e m, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 215-368; przekład polski: i d e m, *Powszechna historia naturalna i teoria nieba*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 195-324.

nego oraz kosmosu. Opiera swoją teorię na naukach naturalnych, pozostawiając na uboczu uzasadnienie teologiczne. W oparciu o te przemyślenia później będzie się mówiło o teorii Kanta–Laplace’a.

Kolejną w tym zakresie jest praca *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio* (1755)⁵³. W tym samym roku powstaje rozprawa zatytułowana *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*⁵⁴, która stanie się podstawą do nadania Kantowi habilitacji⁵⁵. Wraz z rozprawą habilitacyjną *Novo Dilucidatio* Kant porzuca metafizykę Leibniza i Wolffa. Zasadniczym problemem, który wykorzysta później Heidegger, jest skoncentrowanie się Kanta w rozprawie na stosunku racji dostatecznej do zasady sprzeczności, inaczej mówiąc – odniesienia zasady realnej do zasady logicznej. Stanowisko Kanta – zbieżne z tym prezentowanym przez Christiana Augusta Crusiusa – pozwala zauważyć niemożliwość podporządkowania wszelkich zasad poznania do jednej zasady naczelnej. Obok tej kwestii Kant zajmie się problemem teologicznym i teodycei. Zagadnienia te tylko pozornie nie mają wpływu na powstanie wolności w filozofii Kanta. W rzeczywistości spowodowały, że Kant poddaje krytyce istniejącą metafizykę, a przez nią także istniejącą koncepcję prawdy.

Kant poświęca swoją uwagę zjawisku trzęsienia ziemi, szczególnie temu, które miało miejsce w Lizbonie w roku 1755. Stawia pytanie o usprawiedliwienie Boga w obliczu tragedii, cierpienia ludzi⁵⁶. Problem badania natury, przyrody zaczyna powoli obejmować problem teologiczny. W tym samym roku, kiedy Kant poddaje krytyce metafizykę Leibniza i Wolffa, dostrzega w swoim dziele *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* pierwszeństwo rozumu praktycznego nad rozumem teoretycznym. Poświęcając się wówczas problematyce etycznej, zwraca się ku Baumgartnerowi. To zestawienie ze sobą metafizyki Wolffa i etyki Baumgartnera ma znaczący wpływ na powstanie dualizmu w okresie krytycznym, kiedy Kant koncentruje się na rozumie teoretycznym i praktycznym.

Duży wpływ na poglądy Kanta miała również dydaktyka, której poświęcił się od roku 1755. Nie mógł wówczas wygłaszać swoich poglądów, lecz posługiwał się podręcznikami Georga Friedricha Meiera w zakresie logiki jako nauki o rozumowaniu człowieka, jak i dziełami z etyki i metafizyki Baumgartnera⁵⁷. Właśnie początkowe badania na gruncie nauk przyrodniczych i matematycznych sprawiają, że Kant koncentruje się na teorii poznania i zastanawia się nad prawami, nad przyczynowością świata.

W roku 1761 Kant sięga po filozofię teoretyczną na gruncie myśli Davida Hume’a oraz filozofii praktycznej Jean-Jacquesa Rousseau (istnienie Boga oraz podstawa moralności). To właśnie w tym okresie coraz częściej pojawia się w myśli Kanta problem wol-

⁵³ I d e m, *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 369-384; przekład polski: i d e m, *Krótkie przedstawienie rozważań o ogniu*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 325-344.

⁵⁴ I d e m, *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 385-416; przekład polski: i d e m, *Nowe wyjaśnienie pierwszych zasad poznania metafizycznego*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 345-386.

⁵⁵ O. Höffe, *op. cit.*, s. 26.

⁵⁶ Por. *op. cit.*, s. 27.

⁵⁷ *Op. cit.*, s. 27.

ności. Dostrzega on bezsensowność dowodzenia istnienia Boga i zwraca się ku propedeutyce. Odrzuca metafizykę i koncentruje się na własnej filozofii, która w *Krytyce czystego rozumu* będzie się opierać na badaniach sądów syntetycznych *a priori*.

Począwszy od roku 1762 Kant wchodzi w tzw. okres krytyczny. Właśnie w tym roku podejmuje problem dowodów na istnienie Boga w rozprawie *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*⁵⁸. W dziele tym poddaje krytyce dowody na istnienie Boga oraz twierdzi, że żadne istnienie nie może być orzecznikiem. Odrzuca także dowody pochodzące od Kartezjusza, twierdzi jednak, że przy pewnej modyfikacji dowody ontologiczne są najbardziej pewne. Koncentruje się na problemach klasycznej metafizyki.

Kolejna jego rozprawa *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*⁵⁹ pochodzi z roku 1762. Kant do przedstawienia problemu stosuje jeszcze analizę. Pierwsza krytyka podejścia analitycznego będzie miała miejsce dopiero rok później w *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763)⁶⁰. Kant, rozważając problem wielkości negatywnych, podkreśla problem różnicy między poznaniem matematycznym a metafizycznym. Zwraca uwagę na różnice między przeciwieństwem realnym a sprzecznością logiczną. Poznanie metafizyczne nie może się opierać na poznaniu analitycznym. To przełom w myśleniu Kanta na temat rozbieżności oraz szukania poznania syntetycznego *a priori*.

W roku 1766 Kant publikuje rozprawę zatytułowaną *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*⁶¹. Ukazując możliwość dotarcia do najdziwniejszych twierdzeń przy pomocy rozumu, porzuca racjonalizm Wolffa, Baumgartnera i Crusiusa. Właśnie w tym dziele Kanta metafizyka nie jest już systemem rozumu, lecz nauką o jego granicach. W tym czasie myśl Kanta trafia na empiryzm brytyjski Davida Hume'a, na *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* i jego krytykę metafizyki dogmatycznej. Kant nie dochodzi jednak do podobnych konkluzji co Hume o nawyku jako podstawie przyczynowości i stawia tezę o konieczności analizy czystego rozumu.

W roku 1770 Kant w rozprawie *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [O formie i zasadach świata dostępnego zmysłom i świata inteligibilnego]⁶²

⁵⁸ I d e m, *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, Berlin 1905, s. 63-163; przekład polski: i d e m, *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 527-614.

⁵⁹ I d e m, *Untersuchung über die Deutlichkeit die Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 278-302; przekład polski: i d e m, *Rozprawa o wyrażności zasad naczelných teologii naturalnej i filozofii*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 713-739.

⁶⁰ I d e m, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 165-214; przekład polski: i d e m, *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 615-650.

⁶¹ I d e m, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 315-373; przekład polski: i d e m, *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 751-800.

⁶² I d e m, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 385-419; przekład polski: i d e m, *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, s. 811-853.

podjmuje problem propedeutyki metafizyki, ponieważ ta jako czysta filozofia odewana jest od zasad empirycznych⁶³. Dlatego wydawało mu się koniecznym ukazanie różnicy między dwoma rodzajami poznania: zmysłowym, przedstawiającym, jak się nam rzeczy jawią, oraz rozumowym, tzn. ugruntowanym na tym, jakie one są⁶⁴. Dokonuje pierwszego rozróżnienia na fenomeny i noumeny, które będzie potem kontynuował w *Krytyce czystego rozumu*. Uznaje za możliwe poznanie rzeczy samych w sobie. Stanowisko to odrzuci potem jednak w *Krytyce czystego rozumu*. Doświadczenie czystych pojęć rozumu, oprócz poznania matematycznego, a także doświadczenie przedmiotów, które się nam dają, przedstawiają się jako rzeczy same w sobie. Kant twierdzi, że naoczność jest źródłem poznania, a czas i przestrzeń jako naoczne formy zmysłowości są nam dane *a priori*. Etyka opiera się na poznaniu czystego intelektu, dlatego należy do czystej filozofii. Dlatego Kant postuluje, by skoncentrować się na metodzie, aby w ten sposób uniknąć możliwości popełnienia błędu, który byłby wynikiem przekroczenia przez poznanie zmysłowe swoich granic i skierowania się do przejścia obszaru należącego do tego, co intelektualne. Ta myśl Kanta ma zostać uzupełniona, staje się tymczasem początkiem poważnej pracy.

W roku 1781 Kant opublikował swoje dzieło *Krytyka czystego rozumu*, w którym później w roku 1787 w wydaniu drugim zmienił wiele fragmentów. Między drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu* Kant opublikował *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*⁶⁵ (1783), które to dzieło stanowi w pewnym stopniu uzupełnienie czy raczej wyjaśnienie zagadnień podjętych w *Krytyce czystego rozumu*, której pierwsze wydanie nie wzbudziło większego zainteresowania. W międzyczasie pojawia się również *Co to jest Oświecenie*⁶⁶ (1784), a także *Uzasadnienie metafizyki moralności*⁶⁷ (1785). Dzieła te zmieniają zapatrywanie Kanta na cel uprawianej filozofii, a także na rozróżnienie czystego rozumu teoretycznego od czystego rozumu praktycznego.

Zanim Kant przejdzie do pisania *Krytyk praktycznego rozumu*, opublikuje książkę zatytułowaną *Metafizyczne elementy przyrodoznawstwa* [*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*]⁶⁸ (1786), w której rozważa zagadnienia poznania świata

⁶³ O. Höffe, *op. cit.*, s. 33nn.

⁶⁴ O. Höffe, *op. cit.*, s. 33.

⁶⁵ I. Kant, *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, *Wielkie Dzieła Filozoficzne*; idem, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

⁶⁶ Idem, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, [w:] *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1976, s. 51-61; przekład polski: idem, *Co to jest Oświecenie*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*, t. 6, przeł. T. Kuś, Toruń 2012, s. 45-54.

⁶⁷ Idem, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; idem, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

⁶⁸ Idem, *Metafizyczne elementy przyrodoznawstwa*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. III, przeł. T. Kuś, Toruń 2012, s. 223-323; idem, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Bd. 508, Hamburg 1997, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

doświadczanego i możliwości jego poznania w odniesieniu do fizyki jako nauki. Poruszy w niej m.in. problem kategorii.

Biorąc pod uwagę ten problem filozofii Kanta, dostrzegamy wzmagający się u niego dualizm w obrębie nauki. Z jednej strony filozofia przyrody, z drugiej filozofia moralna. Dlatego w filozofii Kanta można spotkać różne ujęcia wolności. Dotyka ona tak zagadnień teorii poznania, jak i kwestii moralności, polityki czy w końcu teologii. W *Krytyce czystego rozumu*⁶⁹ Kant przedstawia z jednej strony wolność transcendentálną, z drugiej zaś praktyczną, która jest ideą wolności. Między nimi w antynomii czystego rozumu pojawia się też określenie „wolność kosmologiczna”. W *Krytyce praktycznego rozumu*⁷⁰ Kant koncentruje się już na wolności jako autonomii. W odróżnieniu od autonomii mamy do czynienia także z heteronomią, która oznacza pewnego rodzaju determinację.

W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant zwraca się ku stosunkowi wolnej woli do prawa moralnego. Zaprezentowana tutaj wolność praktyczna – chociaż przynależy w „architektonice” do jednej metafizyki wraz z wolnością transcendentálną (czysty rozum teoretyczny i czysty rozum praktyczny) – stanowi odrębną część w świecie natury. *Krytyka władzy sądzenia*⁷¹ i zawarte w niej pojęcie wolności ma swoje miejsce między transcendentálną i praktyczną wolnością. W niej Kant rozważa problem subiektywnego i obiektywnego charakteru rzeczy. Zredukowanie badania wolności do jednej z krytyk byłoby uproszczeniem całej koncepcji wolności znajdującej się w filozofii Kanta. Ze względu na architektonikę widoczną w *Krytyce czystego rozumu* musimy podjąć problem wolności kompleksowo: w sensie czystego teoretycznego i czystego praktycznego rozumu, jak i w odniesieniu do piękna i wzniosłości, tj. do *Krytyki władzy sądzenia*.

Krytyka czystego rozumu ukazała w pierwszej swojej części, tj. transcendentálnej estetyce i analityce, metafizykę w oparciu o źródło poznania rzeczy pochodzących z doświadczenia. Wolność rozumiana jest z perspektywy kategorii naoczności, takich jak czas i przestrzeń, oraz czystych pojęć. Kant rekonstruuje ten proces poznania w oparciu o pojęcia *a priori*. Wolność jako idea rozpoczyna nowe ujęcie z perspektywy prawa moralnego. Jej obszarem jest wolna wola człowieka i determinującą ją prawa moralne. Odrzucone są w nim wszelkie możliwe bodźce zmysłowe, które wpływałyby na postępowanie człowieka. *Krytyka władzy sądzenia* ukazuje problem metafizyki nie ze względu na przyczynę, lecz celowość i odwołuje się do wpływu tego, co estetyczne, na nasz odbiór. Piękno jest subiektywne i obiektywne zarazem. Do *Krytyki czystego rozumu* i wspomnianych źródeł, dzięki *Krytyce władzy sądzenia*, dochodzi pojęcie wyobraźni, którą wykorzystuje Heidegger w trakcie swojej analizy w dziele *Kant a problem metafizyki*.

⁶⁹ I d e m, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. I n g a r d e n, Kęty 2001, *Biblioteka Europejska – Antyk*; i d e m, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

⁷⁰ I d e m, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. G a ł e c k i, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; i d e m, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1993, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

⁷¹ I d e m, *Krytyka władzy sądzenia*, przeł. A. L a n d m a n, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*; i d e m, *Kritik der Urteilkraft*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.

Aby mógł się dokonać pewien przełom, przewrót kopernikański, potrzebne było postawienie kluczowego pytania, które wyodrębniało z rzeczywistości nas otaczającej coś, co nazywa się ludzkim poznaniem. Abstrakcyjne znaczenie wolności zostało zredukowane do przymiotnika „ludzki”. Wolność nie odwołuje się bowiem do rzeczywistości Boskiej [*realitas divina*], lecz do rzeczywistości ludzkiej [*realitas humana*]. Kosmologiczne i transcendentalne uchwycenie problemu oznacza sięganie po pojęcie wolności, którą można przypisać jedynie człowiekowi. Zmiana tej perspektywy wymagała po pierwsze zrozumienia na nowo znaczenia wolności, po drugie – uściślenia i modyfikacji koncepcji prawdy. Analizie tej sprzyja wprowadzony przez Kanta podział na „rzeczy same w sobie” [*Dinge an sich selbst*] oraz zjawiska [*Erscheinung*]. Analityka *Krytyki czystego rozumu* odwołuje się w przeważającej części do zjawisk. W oparciu o poznanie przez człowieka tego, co stanowi rzecz samą w sobie, wyrasta także spór wokół interpretacji filozofii Kanta.

Możliwość poznania ejdetycznego w rzeczywistości może stanowić trzon zagadnień dotyczących wolności. Zajęcie się fragmentarycznymi cytatami i omówienie ich nie może w żaden sposób odpowiadać rzetelnej analizie filozoficznej zmierzającej do znalezienia odpowiedzi na pytanie o wolność. Dzieje się tak dlatego, że pojęcie wolności stanowi jądro filozofii Kanta. Heidegger, próbując pogłębić znaczenie filozofii, wkacza niejako do samego źródła poprzez pytanie o bycie. Kwestię tę przedstawia w dziele *Kant a problem metafizyki*, które rozpoczyna od znalezienia momentu przełomowego dla filozofii w – stanowiącej pewną cezurę – myśli Kanta. Sięganie do źródła domaga się naświetlenia myśli filozoficznej Kanta i Heideggera. Poprzez analizę kolejnych tekstów Kanta można dojść do przekonania, że w jego pojęciu wolność mimo wszystko nie jest grecką *ἐλευθερία*, lecz *ἀπάθεια*. Szczególnie jest to widoczne w koncepcji wolności zewnętrznej i wewnętrznej, w której pojawia się *expressis verbis* termin *ἀπάθεια*. Są jednak i inne argumenty, obecne w wolności transcendentalnej i kosmologicznej, które świadczą o tym, że metafizyka i wolność są podstawą dla wszelkiego myślenia odnoszącego się do praktycznego rozumu. Nie chcemy tu przesądzać o interpretacji Kanta, lecz jedynie pokazać zależność koncepcji wolności od rozumienia doświadczenia i przyjętej przez nie funkcji w systemie poznania. Zanim jednak do tego dotrzemy, spróbujemy zrekonstruować kosmologiczne i transcendentalne znaczenie wolności poprzez odczytanie *Krytyki czystego rozumu*, a później, w odniesieniu do niej, przez pryzmat rekonstrukcji tej filozofii dokonanej w dziełach i wykładach Heideggera.

1. Krytyka czystego rozumu a problem wolności

W *Krytyce czystego rozumu* Kant rozróżnia trzy rodzaje wolności: transcendentalną, praktyczną i w sensie kosmologicznym. Ponieważ systematycznie przechodzi od jednego określenia wolności do drugiego, możemy wskazać pewne obszary, w których wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem konkretnej wolności. Omawiając wolność transcendentalną, pokazuje sposób, w jaki dochodzimy do poznawania rzeczywistości, ukazuje źródła naszego poznania i konsekwentnie dociera do pojęcia przyczynowości poprzez koncepcję czasu jako następowania i równoczesności. O ile między wol-

nością transcendentalną a praktyczną jest wyraźna różnica, o tyle między wolnością transcendentalną a kosmologiczną jest ona subtelna. Można rzec nawet, że wolność kosmologiczna jest rezultatem napięcia między wolnością transcendentalną a praktyczną. W wolności w sensie kosmologicznej pojawia się jednak problem wolności i przyczynowości świata natury oraz problem człowieka, który łączy naturę duchową ze światem przyrody.

Skoncentrujemy się na dziele Kanta *Krytyka czystego rozumu*, ze szczególnym uwzględnieniem wolności jako spontaniczności i niezależności, a także na stosunku przyczynowości do wolności, tj. wolności jako braku uwarunkowania. Będziemy się zatem poruszać początkowo po obszarze transcendentalnej nauki o elementach, aby ostatecznie przejść do wolności praktycznej w *Krytyce czystego rozumu*. Poprzez tę analizę chcemy dotrzeć do zasadniczego problemu, czyli napięcia między wolnością transcendentalną a praktyczną.

1.1. Wolność transcendentalna i kosmologiczna

W *Krytyce czystego rozumu* Kant zamierza ukazać wolność na gruncie pytania o możliwość poznania. Chodzi mu o przedstawienie wolności na gruncie źródłowego poznania, ale także ukazaniu jej niezależności od tego, co doświadczane, oraz suwerenności intelektu, który tworzy pojęcia. Analiza wolności transcendentalnej, podobnie jak wolności w sensie kosmologicznym, prowadzi do wyjaśnienia problemu czasu, przestrzeni i przyczynowości, których podstawą jest przyjęta metafizyka. Przez jej pryzmat ukaże się źródłowe doświadczenie wolności. Heidegger sięga u Kanta po transcendentalny charakter metafizyki. Opierając się na nim, wskazuje na konieczność wolności rozumianej w sensie wewnętrznym i przenosi zagadnienie wolności na prawdę bycia i jej nieskrytość. Elementem łączącym wolność transcendentalną Kanta z wolnością podstawy jest ontologia i jej zapytywanie o bycie. Analiza transcendentalnej i kosmologicznej wolności odsyła do takich dziedzin filozofii, jak ontologia i epistemologia. To napięcie między ontologią a epistemologią jest zauważalne podczas omawiania wolności transcendentalnej i kosmologicznej. Jak twierdzi Heidegger w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* – nie należy utożsamiać aspektów wolności, zawartych w podziale na wolność transcendentalną, kosmologiczną i praktyczną, z klasyfikacją wolności określanej jako negatywna. Wolność ta – zdaniem Kanta – nie ma tak pierwotnego charakteru, jak w przypadku wolności praktycznej.

Zaproponowane rozróżnienie terminologiczne wolności na *ἐλευθερία* i *ἀπάθεια* – które finalnie będziemy rozważać w ostatnim rozdziale – jest ugruntowane na konwergencji lub dywergencji *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki praktycznego rozumu*, a konkretnie metafizyki opartej na teorii poznania i praktycznej moralności. Zestawienie ze sobą rozumu teoretycznego i praktycznego ukazuje się więc w przyjęciu wolności jako *ἐλευθερία*, ale też jako *ἀπάθεια*. Jeżeli praktyczny rozum nie jest traktowany jako nadrzędny wobec teoretycznego rozumu, wówczas teoria poznania powraca do ontologicznej podstawy, w której dobro jest zawarte w pytaniu ontologicz-

nym. Właśnie interpretacja Heideggera, ale także innych neokantystów, jak chociażby Rickerta, zmierza w tym kierunku, aby Kantowską teorię poznania ugruntować na ontologii. Biorąc pod uwagę problem epistemologii i ontologii, koniecznym staje się uwzględnienie praktycznego rozumu i jego stosunku do rozumu teoretycznego. Posługując się *pathosem* jako położeniem, Heidegger zmierza jednak do wolności jako *ἐλευθερία*, w której umysł praktyczny opiera się na ontologicznej podstawie. Stawianie pytania o idealizm czy realizm Kanta wydaje się wtedy bezpodstawne. Przed analizą dzieł Heideggera potrzebne byłoby wydzielenie w ramach filozofii Kanta pewnych obszarów, w których pojawia się problem wolności i przedstawienie w nich ogólnych zarysów tego pojęcia na bazie metafizyki. Musimy jednak przy tym zawiesić nasze rozróżnienie wolności na *ἐλευθερία* i *ἀ-πάθεια* aż do trzeciego rozdziału, w którym dokonamy zestawienia filozofii Kanta i Heideggera. W obecnym rozdziale stawiamy sobie za cel zaprezentowanie źródeł poznania filozoficznego u Kanta, z uwzględnieniem ich interpretacji u Heideggera. Ponieważ jednak w niniejszym rozdziale nie dochodzimy jeszcze do podstawy filozofii Heideggerowskiej, pozostaje nam zarysować jedynie podstawowe problemy Kanta, które w poszczególnych punktach rozdziału będą prowadzić do ukazania cech wolności w filozofii Kanta.

Andreas Gunkel w swojej książce zatytułowanej *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit* wyjaśnia, na czym polega idea wolności transcendentnej w nawiązaniu do problematyki kosmologicznej *prima causa mundi*. Ten problem idei u Kanta nie powinien być rozumiany jako pojęcie inicjujące moralno-praktyczną wolność. „Kant entwickelt die Idee der transzendentalen Freiheit im Kontext der kosmologischen Problematik einer *prima causa mundi*. Von daher versteht sich, dass Freiheit im Dialektik der erkenntniskritischen Hauptschrift in erster Linie als ein kosmologischer und nur peripher auch als ein moralisch-praktischer Begriff thematisiert wird”⁷². Ta konkluzja wskazuje na konieczność interpretacji idei Kanta z perspektywy kosmologicznej. Stwierdzenie to pokrywa się z wykładnią filozofii Kanta zaprezentowaną przez Heideggera. Idea jawi się wówczas jako wgląd w rzecz samą.

1.1.1. Niezależność i spontaniczność

Aby omówić zagadnienie wolności w *Krytyce czystego rozumu*, należy wcześniej wyjaśnić, co jest głównym zadaniem i celem dzieła. Jest nim analiza ludzkiego poznania rozpoczynającego się od doświadczenia i od tego, co z niego wyrasta. Narastające pytania sprawiają, że przechodzimy kolejno od doświadczenia do zasad, które to wykraczają poza to doświadczenie. Zastosowanie zasad przekraczających doświadczenie w samym doświadczeniu prowadzi do powstawania błędów trudnych do usu-

⁷² „Kant rozwija ideę wolności transcendentnej w kontekście problematyki kosmologicznej *prima causa mundi*. Stąd rozumie się, że wolność jest tematyzowana w dialektyce głównego dzieła krytyczno-poznawczego w pierwszym rzędzie jako kosmologiczna i tylko peryferyjnie jako praktyczno-moralna” (A. G u n k e l, *op. cit.*, s. 72 [tłum. własne]).

nięcia. Pole, na którym toczy się bez przerwy spór wokół doświadczenia, nazywa się metafizyką. Jest ona przestrzenią rozwijających się w nieskończoność trudności wynikających z granic i ograniczeń ludzkiego doświadczenia. Badania oparte na metafizyce ulegały anarchizacji i popadały w zapomnienie. Ustały rozważaniom na temat fizjologii natury człowieka – mowa tu o filozofii Johna Locke’a, która stanowiła pewien przełom w nauce. Przedmiot metafizyki ponownie ulegał erozji i dogmatyzacji. Obojętność wobec przedmiotu metafizyki prowadziła do pytania o możliwość samej metafizyki. Żadna nauka nie może przejść obojętnie obok metafizyki, chociażby zakładała, że metafizyka jest zbędna i nie przystaje do paradygmatu nauk przyrodniczych. Toteż w przedmowie do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu* Kant pisze, że metafizyka ma na celu poznanie samego siebie i ustanowienie trybunału, który pozwoli odrzucić bezpodstawne roszczenia. Rola metafizyki jest bardzo istotna, gdyż dzięki niej możemy rozwiązać problem poznania, a w konsekwencji również etyki ukształtowanej na nowych prawach, tzn. na rozumie. Kant przybliżył problem nauk przyrodniczych w *Krytyce czystego rozumu*, rozważając zagadnienie przedstawiania się przedmiotu, a także procesu przyswajania i odbioru danych zmysłowych. Oddzielenie rozumu od intelektu wskazuje na dwa odmienne sposoby poznawania prawdy. Mamy do czynienia z jednej strony z teorią poznania, z drugiej zaś – z moralnością. Tak jedna, jak i druga zawierają się w metafizyce szeroko rozumianej. Podobnie jak później Heidegger, Kant dostrzega w metafizyce jej fundamentalne znaczenie, pomagające pokonać także problem naukowości. Metafizyka stanowi podstawę i trybunał dla filozofii i nauki. Jest to możliwe ze względu na jej uprzedni względem nauki charakter. Mimo iż *Krytyka czystego rozumu* zawiera także prezentacje czystego rozumu praktycznego, obecnie zajmujemy się analizą metafizyki w estetyce i analityce transcendentnej, a zatem teorią poznania. Do problemów estetyki transcendentnej należą *c z a s* i *p r z e s t r z e ń*. Te podstawowe kategorie naoczności możliwe są do rozpoznania, gdy w jakiś sposób jest nam dany przedmiot. Sposób, w jaki jest nam dany przedmiot w poznaniu bezpośrednim, nazywany jest *n a o c z n o ścią*. Ta naoczność rozpoczyna proces poznawania świata, który się nam daje i przedstawia. Bez naoczności nie ma możliwości mówienia o poznawaniu przez człowieka. Heidegger zwraca uwagę, że jednym z najistotniejszych elementów filozofii Kanta, które w znaczący sposób przyczyniły się do nowego ujęcia metafizyki, jest ukazanie poznania z punktu widzenia istoty skończonej. Tej tematyce poświęcone jest jego dzieło – cykl wykładów wygłoszonych w roku 1928 zatytułowany *Kant a problem metafizyki*.

Przedmiot może być nam dany, gdyż pobudza nasz umysł. „Zdolność uzyskiwania wyobrażeń (zdolność odbiorczości) w taki sposób, w jaki jesteśmy pobudzeni przez przedmioty, nazywa się zmysłowością” (KCR 1, 94; KRV 93). Zmysłowość ta sprawia, że możemy być przez przedmioty zagarnięci i rozpoczyna się wówczas poznawanie przedmiotu danego w naoczności. Kant stoi na stanowisku, że istoty skończone nie mogą poznawać inaczej, jak tylko przez naoczność i własną zmysłowość. Drugim elementem równie istotnym jest intelekt, który ujmuje dane naoczne poprzez pojęcia. Myślenie za pomocą pojęć pośrednio lub bezpośrednio musi odnosić się do naoczności. Poznanie ludzkie, jako przynależne istocie skończonej, ogranicza się

zatem zawsze do poznania przedmiotu [*Gegenstand*]. Heidegger dostrzega ogromny wkład, jaki Kant wnosi do filozofii poprzez zredukowanie nieograniczonego myślenia o poznaniu człowieka przez ukazanie granic poznawczych istoty skończonej. Chodzi zatem o to, że metafizyka nie rości sobie pretensji do rozumienia innego, jak tylko poprzez pryzmat skończonego charakteru naoczności i pojęć. Rozgraniczenie poznania na rzeczy same w sobie i zjawiska odgrywa decydującą rolę w ukazywaniu skończoności poznania przez zmysłowość. Heidegger w odróżnieniu od Kanta próbuje zapytać o podstawy możliwej metafizyki. Przechodzi w swych rozważaniach od metafizyki opartej na poznaniu przedmiotu do relacji *Dasein* do własnego istnienia. Rozumienie świata skończonego bytu oscyluje w kierunku pojęcia *Entstand*. Można zatem powiedzieć, że pytanie o wolność będzie się odbywać pomiędzy *Gegenstand* i *Entstand*, pomiędzy przedmiotem a ukazywaniem się bytu w jego wyłanianiu się.

Przedmiot oddziałuje na nas poprzez w r a ż e n i e, które pobudza nasze zdolności poznawcze. Ogląd, który towarzyszy wrażeniu, odnosi się do przedmiotu i jest przez Kanta charakteryzowany jako e m p i r y c z n y. Przedmiot, który w oglądzie empirycznym jest nam dany pierwotnie jako nieokreślony, nazwany jest z j a w i s k i e m. Zjawiska posiadają swoją materię i formę. Autor *Krytyki czystego rozumu* formułuje definicję zjawiska jako materii i formy: „To, co w zjawisku odpowiada wrażeniu, nazywam jego materią. To natomiast, co sprawia, iż to, co różnorodne w zjawisku, może być uporządkowane wedle pewnych stosunków, nazywamy formą zjawiska” (KCR 1, 95; KRV, 94). Oprócz istotnego rozróżnienia na rzeczy same w sobie i zjawiska Kant wprowadza także: materię i formę zjawiska. Materią zjawiska są dane, które wywołują wrażenia. Jest ona oparta na poznaniu aposteriorycznym. W odróżnieniu od materii, forma jest nam dana *a priori* i znajduje się w sferze umysłu. Tak materia, jak i forma zjawiska wymagają, aby je osobno rozważyć i wyjaśnić⁷³. Kant podkreśla, że jego metafizyka będzie się zajmować analizą czystego rozumu. W badaniach swoich musi zatem odrzucić wszelkie wrażenia, aby móc zbadać w rozumieniu transcendentálním to, co nazywa czystym rozumem. Kant próbuje określić, co rozumie pod pojęciem czystego przedstawienia: „Czystym (w rozumieniu transcendentálním) nazywamy przedstawienie, w którym nie znajduje się nic, co by było wrażeniem. Natrafiamy przeto *a priori* w umyśle na czystą formę zmysłowych treści naocznych w ogóle, w której oglądamy w pewnych stosunkach wszystko to, co różnorodne w zjawiskach” (KCR 1, 95; KRV, 94). Przedmioty dane nam w zjawiskach nie są w żaden sposób dookreślone i uporządkowane, lecz charakteryzują się ogromną różnorodnością. Formy zmysłowych naoczności sprawiają, że różnorodność istniejąca w świecie wrażeń podlega uszeregowaniu i uporządkowaniu. Dzięki naoczności widzimy przedmioty w pewnych stosunkach. „Ta czysta forma zmysłowości nazywa się także sama czystą

⁷³ „Ponieważ to, w czym się wrażenia jedynie porządkuje i mogą być wstawione w pewne formy, samo nie może być znowu wrażeniem, więc materia wszelkiego zjawiska jest nam wprawdzie dana tylko *a posteriori*, ale forma jego, na ich przyjęcie gotowa, musi cała tkwić *a priori* w umyśle i dlatego musi być rzeczą możliwą rozważyć ją całkowicie w oddzieleniu od wszelkiego wrażenia” (KCR 1, 95; KRV, 94).

naocznością [*reine Anschauung*]” (KCR 1, 95; KRV, 94). Oddzielając treści wyobrażenia umysłu od empirycznej naoczności, pozostaje nam czysta naoczność, taka jak rozciągłość i kształt. Te czyste formy naoczności istnieją niezależnie od przedstawianego przedmiotu przez zmysły i wywoływane wrażenia. Właśnie dlatego Kant dzieli transcendentalną naukę o elementach na estetykę i logikę. Pierwsza z nich zajmuje się naczelnymi zasadami zmysłowości, takimi jak czas i przestrzeń, druga natomiast zasadami czystego rozumu. Obie te nauki o elementach określone są jako transcendentalne. Aby móc dojść do czystych form naoczności, potrzebny jest zabieg składający się z dwóch faz: usuwamy treści przynależne intelektowi oraz takie treści, które obejmują wrażenia. W wyniku zawieszenia tych dwóch elementów dochodzimy do czystych zmysłowych form naoczności: czasu i przestrzeni.

1.1.1.1. Estetyka transcendentalna

Z punktu widzenia wolności jako niezależności istotne jest ukazanie rozumienia czasu i przestrzeni u Kanta i skonfrontowanie go z koncepcją Heideggerowską⁷⁴. Ten problem zostanie przeanalizowany w drugim i trzecim rozdziale niniejszej rozprawy. Autor *Bycia i czasu* przypisuje jednak większe znaczenie czasowi i jego interpretacji niż pojęciu przestrzeni w filozofii Kanta. Czas rozumie Kant jako zmysł wewnętrzny, natomiast przestrzeń – jako zmysł zewnętrzny. Dzięki zmysłowi zewnętrznemu możemy wszelkie różnorodne przedmioty, które znajdują się poza nami, ujmować w przestrzeni. Przestrzeń umożliwia mówienie o kształcie, wielkości i wzajemnych odniesieniach między przedmiotami. Czas będący zmysłem wewnętrznym sprawia, że umysł może spoglądać na siebie i na swój stan wewnętrzny. Za pomocą czasu przedstawiamy sobie wszelkie przedmioty w pewnym odniesieniu czasowym, tj. w równoczesności albo w następowaniu po sobie zdarzeń. Czas u Kanta posiada znamiona linearności, którą najdobitniej wyraża greckie słowo *chronos*.

Oprócz rozróżnienia, które niesie ze sobą poznanie przedmiotów i rozumienie własnego istnienia, bycia, filozofię Kanta i Heideggera łączy stosunek do prawdy opartej na kryterium rzeczywistości⁷⁵. Kategorie naoczności nie mają nic wspólnego z materią płynącą z doświadczenia. Aby móc spostrzegać pozostające do siebie

⁷⁴ Heidegger, tworząc własną filozofię, posługuje się terminem *kairos*, a także *chronos* (GA 24, 354nn.; PPF, 269nn.; GA 18, 188). Początkowo Heidegger stosuje określenie czasu *kairos*, aby uniknąć powiązania go z następowaniem po sobie zdarzeń. Później rezygnuje z określenia *kairos*, które bardziej odpowiada określeniu troski, i powraca do użycia *chronos* ze względu na możliwe ujmowanie określenia *kairos* na gruncie teologicznym.

⁷⁵ Abstrahując od Heideggera krytyki Kanta, której podstawą jest problem rzeczywistości (BiC § 43), Kant i Heidegger swoje przemyślenia opierają nie na tym, co dane empirycznie przez zmysły, lecz na tym, jak możliwe jest wszelkie poznanie *a priori*. Oznacza to, że analizie poddana zostaje sfera, która antycypuje wszystko to, co dane nam empirycznie. Heidegger nie deprecjonuje zmysłowości, lecz umieszcza ją na poziomie odbioru tego, co daje się nam zobaczyć takim, jakim naprawdę jest. Chodzi zatem o problem odbioru wrażeń, które antycypują wszelkie poznanie oparte na relacji podmiot – przedmiot. Problem odbioru został przedstawiony przez Heideggera we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Analizą tą zajmujemy się w ostatnim rozdziale.

w stosunku różne zewnętrzne przedmioty, potrzebne jest wyobrażenie przestrzeni [*Vorstellung*], które antycypuje wszelkie dane empiryczne. Przestrzeń leżąca u podnóża wszelkiego doświadczenia jest gwarantem poznawania przedmiotów nas otaczających, przedmiotów zewnętrznych. Można wyobrazić sobie przestrzeń bez przedmiotów, niemożliwe jest jednak odwrotne wyobrażenie. Przestrzeń uznaje Kant za „czystą naoczność” (KCR 1, 100; KRV 99), która odznacza się jednością. Nie można mówić o wielu przestrzeniach, lecz jedynie o jednej, nie różnicowanej. Jej możliwa różnorodność *de facto* oznacza ograniczenie. Pojęcia opisujące naoczność są wobec niej nieprzystające. „Pierwotnie wyobrażenie przestrzeni jest więc pewną daną naoczną [*Anschauung*] *a priori*, a nie pojęciem” (KCR 1, 101; KRV 100). Przedstawienie krytyczne przestrzeni wyraża się za pomocą słowa „transcendentalny”, które oznacza uwypuklenie, ukazanie naczelnej zasady umożliwiającej dalsze syntetyczne poznanie *a priori*. Przestrzeń transcendentalna prowadzi nas do nauki określanej jako geometria. Pierwotne przedstawienie przestrzeni będące czystą naocznością sprawia, że możemy dokonywać zestawienia pewnych pojęć. Geometria posługuje się zdaniami apodyktycznymi, gdyż są one konieczne i dlatego nie pochodzą z doświadczenia i nie są sądami empirycznymi. Pojęcia w geometrii nie mogą mieć charakteru apodyktycznego, tak jak przedstawienia nie mogą mieć apriorycznej naoczności. Istniejąca uprzednio wobec przedmiotów zewnętrzna naoczność jest możliwa do przeanalizowania tylko na drodze apriorycznej formy naoczności.

Przestrzeń w ujęciu Kanta jest „formą wszelkich zjawisk zmysłów zewnętrznych, tj. podmiotowym warunkiem zmysłowości, pod którym jedynie naoczność zewnętrzna jest dla nas możliwa” (KCR 1, 103; KRV, 101). Nie jest nam ona dana wraz z przedmiotem, lecz stanowi warunek, dzięki któremu w podmiocie może zaistnieć naoczność zewnętrzna. Ważną zmianę w spojrzeniu na przestrzeń stanowi fakt, że jest ona przynależna jako forma nie przedmiotowi, lecz podmiotowi. Przestrzeń jako forma jest możliwością otwierania się na różnorodność świata zewnętrznego. Zewnętrzna forma naoczności, przestrzeń – są przypisane wyłącznie człowiekowi. Tylko jemu przysługuje zewnętrzna naoczność. Mówienie o przestrzeni oznacza przede wszystkim odniesienie podmiotu do istot rozciągłych. „Ponieważ wrażliwość podmiotu na pobudzenie go przez przedmioty poprzedza z koniecznością wszelkie bezpośrednie wyobrażenia [*Anschauung*] tychże przedmiotów, można zrozumieć, w jaki sposób forma wszelkich zjawisk może być w umyśle dana przed wszystkimi rzeczywistymi spostrzeżeniami, a więc *a priori*, i w jaki sposób przed wszelkim doświadczeniem może ona, jako czysta naoczność, w której muszą być określone wszelkie przedmioty, zawierać w sobie naczelne zasady stosunków między nimi” (KCR 1, 103; KRV 101n). Dane wypływające z doświadczenia są dla Kanta wtórne wobec formy naoczności. Geometria musi zatem czerpać swoją wiedzę z apriorycznych form naoczności, które mają charakter apodyktyczny. Heidegger, podobnie jak Kant, szuka podstaw nie w doświadczeniu, ale w pierwotnym stanie, który antycypuje wszelkie dane wrażeniowe. Przypisywanie rzeczom pewnych własności jest o tyle możliwe, o ile mamy do czynienia ze zmysłowością, tzn. stałą możliwością odbioru danych zmysłowych od przedmiotu. Abstrahowanie od przedmiotu stawia nas ponownie w stanie czystej na-

oczności. Kant twierdzi, że jedynie z danych naocznych w przestrzeni możemy dojść do twierdzeń syntetycznych *a priori*. Nie można o nich jednak orzekać jako o rzeczywistości, lecz jako o formalnej ich możliwości – wówczas mają charakter apodyktyczny. Wszelkie dane naoczne nie dotyczą rzeczy samych w sobie⁷⁶, lecz samych zjawisk. Dla ludzkiego poznania, posiadającego charakter skończony, nie są dostępne rzeczy same w sobie, lecz jedynie ich przedstawienia w zjawisku.

Estetyka transcendentalna, obok formy naoczności, jaką jest przestrzeń, zajmuje się także czasem. Dla Heideggera ten element odgrywa zdecydowanie ważniejszą rolę niż przestrzeń. Interpretacja czasu u obu filozofów kształtuje się inaczej, mimo iż obaj stoją na stanowisku, że pytanie o metafizykę związane jest ze skończonym charakterem czasu u człowieka. Następstwo czasu jak i równoczesność wymagają wyobrażenia czasu *a priori*. Czas jest niemożliwy do usunięcia, gdyż stanowi fundament dla wszelkich danych naocznych i jest czystą formą naoczności. Następstwo i równoczesność czasu są syntetyczne i dlatego nie jest możliwe wyprowadzenie ich z pojęć. Pierwotnie czas jawi się jako nieskończony w bezpośredniej naoczności. Przez ograniczenie nieskończonego czasu dookreśla się czas w swojej możliwości. U podstaw czasu określonego musi istnieć bezpośrednia naoczność, która daje początek poznaniu przedmiotu. Wszelkie pojęcia zmiany i ruchu możliwe są ze względu na wyobrażenie czasu. Na poziomie form zmysłowej naoczności dochodzi do stanu, w którym dwa sprzeczne wobec siebie określenia znajdują się w jedności. Wyobrażenie czasu musi opierać się na danym nam naocznie czasie, który gwarantuje nam jedność przeciwnych określeń w obrębie jednego podmiotu. Pogodzenie sprzeczności polega na tym, że określenia sprzeczne wobec siebie następują po sobie. „Czas nie jest niczym innym, jak tylko formą zmysłu wewnętrznego, tj. oglądania nas samych i naszego wewnętrznego stanu” (KCR 1, 111; KRV, 108).

Podobnie jak przestrzeń, tak i czas ukazuje możliwość poznania syntetycznego *a priori*. Na postawione pytanie o możliwość poznania syntetycznego *a priori* odpowiadają formy naocznej zmysłowości. Zmysłowość w tym przypadku oznacza pobudzenie wrażeń i nie może być zredukowana do sfery zmysłów wzroku, słuchu czy powonienia. Nie ma ona także zabarwienia emocjonalnego. Nosi raczej znamiona apatyczności, a nie wrażliwości na doznania zmysłowe. Po części można by Kantowskie rozumienie *zmysłowości* przyrównać do funkcji *nastrojenia* u Heideggera. Ono także wymyka się uczuciowemu charakterowi odnoszenia się do siebie i świata. Zmysłowość u Kanta oznacza „odbiorczość naszego umysłu polegającą na przyjmowaniu przedstawień, o ile go coś w jakikolwiek sposób pobudza” (KCR 1, 139; KRV, 130). Czas i przestrzeń są podstawą, od której rozpoczyna się poznanie przedmiotów w zjawiskach. Formy naoczności antycypują dane wrażeń i przedstawianie się przedmiotu. Przynależą nie tyle do przedmiotu, ile do podmiotu. Czas z tej racji, że jest wewnętrzną formą naoczności, zawiera w sobie warunek wszelkich stanów wewnętrznych, jak i to, co przynależy do naoczności zewnętrznej, tzn. przestrzeni.

⁷⁶ Neokantyści deprecjonują w pewnej mierze pojęcie rzeczy samej w sobie, utrzymując, że jest to pomysł Kanta, który wprowadził ją jako pojęcie hipotetyczne.

Z tego powodu czas zdobył uprzywilejowaną pozycję wśród pozostałych elementów. Problem czasu rozwinął Kant w analogii doświadczenia, gdzie mowa jest o trwałości, następstwie i równoczesności⁷⁷. Analogia doświadczenia znajduje się już nie w granicach estetyki, lecz logiki transcendentalnej.

1.1.1.2. Logika transcendentalna

Logika transcendentalna, która występuje obok estetyki transcendentalnej, składa się z analityki transcendentalnej oraz dialektyki transcendentalnej. Analityka dzieli się na analitykę pojęć oraz analitykę zasad. Do syntetycznych zasad intelektu przynależą: aksjomaty naoczności, antycypacje spostrzeżeniowe, analogie doświadczenia i postulaty empirycznego myślenia w ogóle. Przedstawione w analityce pojęć aprioryczne podstawy możliwości doświadczenia w wydaniu A odgrywają dla Heideggera ważną rolę. Heidegger daje temu wyraz w dziele *Kant a problem metafizyki*. W wersji B analityka pojęć ukazana jest w *transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu*. Kant odbiega w niej od syntezy ujmowania, odtwarzania i rozpoznawania. Ważną różnicę odsłania pojęcie kategorii i schematu. Rozważanie znaczenia kategorii na poziomie analityki pojęć przeradza się w problem schematyzmu, który należy już do analityki zasad. Analityka zasad, a w szczególności analogie doświadczenia, są analizowane przez Heideggera w *O istocie ludzkiej wolności*⁷⁸. W tym cyklu wykładów zajmuje się on także problemem przyczynowości i wolności w trzeciej antynomii, która jednak należy już do dialektyki transcendentalnej.

Analityka transcendentalna

Logika transcendentalna rozpoczyna się od prezentacji dwóch głównych źródeł poznania dostępnych dla naszego umysłu: przyjmowania przedstawień oraz „zdolności poznawania przedmiotu przez te przedstawienia” (KCR 1, 138; KRV, 129). Pierwsze opiera się na odbiorczości wrażeń, drugie natomiast – na określaniu przez pojęcia. W tym drugim przypadku mowa jest o wolności w znaczeniu spontaniczności. Tworzenie pojęć stymulowane jest przez spontaniczność umysłu, który wiąże się także z ograniczaniem danych naocznych. Jednak mimo wszystko jest aktem twórczym przypisywanie pewnych pojęć przedmiotom i ich przedstawieniom. Heidegger w swoim dziele *Kant a problem metafizyki* wychodzi od zestawienia czystego oglądu i myślenia ujmowanego w kategoriach pojęć. Pytanie o źródła poznania ulega przekształceniu w pytanie o podstawę naszego skończonego rozumienia. Logika transcendentalna dzieli się na analitykę oraz dialektykę. „Naoczność więc i pojęcia stanowią składniki wszelkiego naszego poznania, tak że ani pojęcia bez odpowiadającej im w pewien sposób naoczności, ani naoczność bez pojęć nie może dostarczyć poznania” (KCR 1, 138; KRV, 129). W przypadku naoczności i pojęć

⁷⁷ Por. KCR (1), 335-419; KRV, 274-335.

⁷⁸ Heidegger rozważa ten problem w GA 31, w części drugiej, zatytułowanej *Przyczynowość i wolność. Transcendentalna i praktyczna wolność u Kanta*, s. 139-298.

możemy definiować je jako czyste bądź empiryczne. Czyste są wówczas, gdy w przedstawieniu nie znajduje się żadne wrażenie. Gdy natomiast występują jakieś wrażenia, mówimy, że mamy do czynienia z naocznością lub pojęciem empirycznym. Wrażenia, które różnicują naoczność, Kant nazywa także *materią poznania zmysłowego*. Naoczność pozbawiona wrażeń jest czystą formą.

Autor *Krytyki czystego rozumu* zwraca uwagę, że *a priori* są nam dane tylko czyste naoczności i pojęcia, *a posteriori* natomiast – empiryczne. Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki* przed omówieniem stadiów wewnętrznej możliwości ontologii podejmuje problem stosunku naoczności do pojęć (por. KaPM, s. 28nn, GA 3, 19nn). *Naoczność myśląca* jest problemem, który prowadzi do pytania o wszelką możliwość, leżącą u podstaw każdej uprawianej metafizyki, ontologii. Naoczność i pojęcia są wobec siebie komplementarne. Żaden z tych elementów nie może w pojedynkę prowadzić do poznania. Zmysłowość będąca pobudzeniem podmiotu przez dane wrażenia potrzebuje także namysłu nad przedmiotem naoczności. „Myślenia bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe” (KCR 1, 139; KRV, 130). Zmysłowość i myślenie są ze sobą zespolone tak, że się wzajemnie warunkują. Chociaż poznanie zależne jest od myślenia przez pojęcia, czyli od naoczności i intelektu, to warto jednak w celach analitycznych oddzielić je od siebie, aby uniknąć błędów poznawczych. Kant także w innym fragmencie na temat analityki pojęć prezentuje ścisły związek, ale i różnicę między naocznością i pojęciami. „Niezależnie od zmysłowości nie możemy osiągnąć żadnej naoczności. Intelekt nie jest więc zdolnością oglądania. Lecz poza oglądaniem nie ma innego rodzaju poznawania, jak poznawanie przez pojęcia” (KCR 1, 157; KRV, 145). Zmysłowość warunkuje naoczność. Pojęcia mają zupełnie inną podstawę w stosunku do naoczności. Naoczność nigdy nie może być zastąpiona przez pojęcia, mimo iż razem stanowią podstawę wszelkiego poznania. Pojęcia nie wypływają ze zmysłowości i dlatego nie mogą być odpowiednikiem naoczności.

Poznanie ludzkiego intelektu ma charakter dyskursywny i dokonuje się przy pomocy pojęć. W odróżnieniu od pojęć, naoczność jest *intuitywna*. Kant stwierdza, że dane naoczne są *pobudzeniem*, inaczej mówiąc *afektem*, gdy tymczasem u podstaw pojęcia intelektu znajduje się *funkcja*. W ten sposób coraz dobitniej precyzuje Kant różnicę między naocznością i pojęciami. Pobudzenie i afekt, na których opiera się zmysłowość, oznaczają pewną wrażliwość otwierania się na przedmioty. Intelekt wskazuje natomiast na wzajemne powiązania między przedmiotem a jego przedstawieniem. Poprzez swą spontaniczność intelekt określa relację pomiędzy przedstawieniami. Spontaniczność, o której tu mowa, wyraża pewną *wolność* łączenia przedstawień. W naoczności mamy do czynienia bezpośrednio z przedmiotem na poziomie pojęć jedynie pośrednio⁷⁹. Metafizyka, która jest nauką o pra-

⁷⁹ Por. „Pojęcia więc opierają się na samorzutności myślenia, tak jak zmysłowe dane naoczne na zdolności odbierania podniet (*Eindrücke*). Z tych zaś pojęć intelekt może zrobić tylko ten użytek, że za ich pośrednictwem sądzi. Ponieważ żadne inne przedstawienie, wyjąwszy tylko oglądanie, nie dotyczy bezpośrednio przedmiotu, więc pojęcie nie odnosi się nigdy bezpośrednio do

widłach, może mieć dwojaki charakter: może odnosić się do prawideł zmysłowości i nazywać się estetyką, bądź do intelektu w ogóle i nosić miano logiki. Również sama logika może być ogólna lub szczegółowa. Ta pierwsza dzieli się dalej na czystą i stosowaną. Logika transcendentálna poprzez analitykę zmierza do „rozłożenia całego naszego poznania *a priori* na ostateczne składniki czystego poznania intelektualnego” (KCR 1, 153; KRV, 142). Kant wskazuje na cztery zadania, przed którymi stoi analityka transcendentálna: po pierwsze, pojęcia powinny być czyste, nie empiryczne; po drugie, powinny się one ograniczyć do myślenia i intelektu; po trzecie, powinny być pierwotne; po czwarte, powinny obejmować cały zakres czystego intelektu (KCR 1, 153; KRV, 142). Ważną uwagą jest, że zupełność niesie ze sobą ideę całości poznania intelektualnego. Zupełność jest możliwa wówczas, jeżeli założymy, że całość poznania jest nam dana *a priori*.

ANALITYKA POJĘĆ

Autor *Krytyki czystego rozumu*, jak już wcześniej sygnalizowaliśmy, wyróżnia w obrębie analityki dwa obszary: pojęcie i zasadę. Analityka pojęć oznacza dla niego „rozbiór samej władzy sądzenia” – taki, aby w konsekwencji móc „zbadać możliwość pojęć *a priori* przez wyszukanie ich w samym intelekcie jako miejscu ich narodzin i przez zanalizowanie jego czystego używania w ogóle” (KCR 1, 155; KRV, 143). Zadaniem analityki pojęć jest wyodrębnienie w intelekcie możliwości czystych pojęć u samych ich źródeł. Oznacza to, że chodzi mu o zbadanie pojęć *a priori*, tj. ukazanie kształtowania się, powstawania, możliwości ukazywania się samych pojęć nieskażonych doświadczeniem. Analityka pojęć oraz analityka zasad prezentują problem metafizyki na poziomie sądów. Nie dotyczą problemu przedmiotu, lecz przedstawień przedmiotu. Kant próbuje ukazać funkcję jedności w intelekcie, która jest, wedle niego, dowodem i gwarantem możliwego wyjaśnienia wszelkich trudności wpływających z wydawania sądu. W tym celu Kant rozróżnia cztery tytuły, do których (do każdego z nich) przynależą trzy momenty. Stąd pojawia się dystynkcja na: ilości sądów, jakości sądów, stosunki sądów oraz modalność sądów⁸⁰. Kategoria ilości sądów dzieli się dalej na: ogólne, szczegółowe, jednostkowe. Pod względem jakości sądy natomiast mogą być: twierdzące, przeczące i nieskończone. W stosunkach sądów Kant wyróżnia: kategoryczne, hipotetyczne i rozłączne, podczas gdy wśród modalności sądów mamy: problematyczne, asertoryczne i apodyktyczne. Analiza sądów w takim aspekcie jest możliwa jedynie, jeżeli odrzucimy wszelkie dane doświadczeniowe i pozostaniemy przy czystych pojęciach.

Kluczowym pojęciem, na które powołuje się Kant, jest *s y n t e z a*. Wpływa ona z posiadanej przez nas wyobraźni. Autor *Krytyki czystego rozumu* wprowadza definicję syntezy, uprzedzając pojawienie się kategorii i ich zestawienia. Kant definiuje

przedmiotu, lecz tylko do jakiegoś innego przedstawienia tegoż przedmiotu (bez względu na to, czy to będzie jakaś dana naoczna, czy już nawet pojęcia). Sąd jest więc pośrednim poznaniem przedmiotu, a więc przedstawieniem przedstawienia tego przedmiotu” (KCR 1, s. 158).

⁸⁰ Podział ten występuje w KCR 1, 160nn; KRV, 147nn.

syntezę jako „czynność dołączania jednych przedstawień do drugich i obejmowania ich różnorodności jednym poznaniem” (KCR 1, 168: KRV, 154). Poznanie człowieka powstaje jedynie w wyniku syntezy, która łączy w całość istniejącą wcześniej różnorodność. Proces analizy wyodrębnia i oczyszcza, syntezy – spaja i konsoliduje. Bez syntezy nie możemy mówić o poznaniu. Wyobraźnia staje się, dlatego tutaj ważnym elementem poznania jak naoczność i pojęcia. Nie ma ona takiej rangi jak wcześniejsze podstawy poznania, lecz staje się niezastąpiona w procesie łączenia, ujednolicania. Synteza może być rozumiana jako czysta i wówczas jest czystym pojęciem intelektualnym. Definiowanie syntezy wymaga jeszcze dookreślenia, czy jest ona syntezą w sensie ogólnym, czy też jest transcendentálna. U podstaw syntezy transcendentálnej leży syntetyczna jedność *a priori*. W syntezie ogólnej natomiast odnosimy się pierwotnie do czystego pojęcia.

Jedność różnych przedstawień w sądzie oraz jedność różnych przedstawień naoczności posiadają tę samą funkcję. Logiczna forma sądu staje się teraz zestawieniem kategorii⁸¹. Kant wymienia kategorie ilości, jakości, stosunku i modalności. Kategoria ilości zawiera w sobie takie dystynkcje: jedność, wielość i ogół; kategoria jakości natomiast: realność, przeczenie, ograniczenie. Kategoria stosunku również może być trojaka: może przysługiwać czemuś i być podmiotem czegoś, może być stosunkiem przyczynowości i zależności lub odnosić się do wspólnoty. Wśród modalności jako kategorii Kant wyróżnia następujące trzy:

⁸¹ W odróżnieniu od Kanta, który lokalizuje kategorie na poziomie sądów, Heidegger pojmuje je w nawiązaniu do Arystotelesa jako nazywanie, czym coś jest. Wykładnia Heideggera zmierzająca do ukazania kategorii w ich ontologicznym znaczeniu, uprzedzającym wszelkie poznawanie w schemacie podmiot–przedmiot, oraz rozróżnienie na znaczenie obiektywne i subiektywne poznania. Na podstawie wykładni i kategorii i schematu w ich pierwotnym rozumieniu, Heidegger interpretuje filozofię Kanta z perspektywy ontologicznej. Ten sposób patrzenia na rzeczywistość kategorii oznacza odrzucenie przez Heideggera logiki sądów i zajęcie się rozumieniem jako miejscem wydarzania się prawdy, otwierając w ten sposób filozofię na hermeneutykę. To nie logika sądów, lecz hermeneutyka, czyli rozumienie siebie i własnego świata, staje się nadrzędnym celem filozofii. Zagadnienie to stanie się dla uczniów Heideggera (jak choćby dla Hansa-Georga Gadamera) kluczowym problemem. Por. M. Heidegger, ZD, 223nn; GA 9, 253nn.

Dla Heideggera kategorie są uprzednie, bardziej pierwotne niż poziom teorii poznania, dlatego klasyfikacja na kategorie o charakterze subiektywnym lub obiektywnym jest rzeczą wtórną. Patrzy on zatem na kategorie z perspektywy nie tyle nauki, co filozofii. Wedle B. Erdmanna głównym celem krytyki Kanta jest udowodnienie, że kategorie nie mają obiektywnego znaczenia, lecz ich zadaniem jest jedynie ukazanie granic możliwego doświadczenia, określenie granicy poznania. Uznaje on, że możliwe jest jedynie poznanie doświadczałne, metafizyka transcendentálna nie jest możliwa. Pogląd ten określa się mianem formalnego racjonalizmu. Erdmann utrzymuje, że celem Kanta było określenie granic poznania ludzkiego i jego stosunku do dogmatyzmu. Odrzuca on twierdzenie, że Kantowi chodziło o wykazanie istnienia możliwego poznania *a priori*. W ten sposób odrzuca też możliwość uprawiania metafizyki jako nauki. Natomiast E. Adickes jest przedstawicielem poglądu, że poznanie naukowe sięga tak daleko, jak nasze wytwarzanie rzeczy. W tym kontekście nie jest już ważne pytanie o obiektywizm poznawczy, skoro nasze poznanie naukowe nie opiera się na rzeczach samych w sobie, lecz jedynie na zjawiskach. To, co subiektywne, ma wymiar obiektywny, do rzeczy samych w sobie natomiast nie mamy dostępu.

możliwość – niemożliwość, istnienie – nieistnienie, konieczność – przypadkowość. Zestawienie kategorii czystych pojęć jest wyczerpujące i pozwala na przemyślenie przedmiotu oglądu. Kategorie ujmują świat w całej jego pierwotnej różnorodności. Kant rozumie kategorie nie przez pryzmat bytu i jego własności, lecz bycia, które uprzedza wszelkie poznanie. Na poziomie kategorii stanowisko Kanta i Heideggera pokrywają się. Problemem jest natomiast, dlaczego u Kanta kategorię i pierwotną różnorodność ukazuje się w sądach, a nie w rozumieniu. Na tym etapie rozchodzą się drogi fenomenologii i neokantyzmu marburskiego.

ANALITYKA ZASAD I PRZYCZYNOWOŚĆ

Analityka pojęć zajmowała się ogólnymi warunkami, jakie muszą być spełnione do używania czystych pojęć, przez analizę sądów natomiast dochodzimy do poziomu wzajemnych powiązań między sądami. Naczelną zasadą sądów jest to, żeby sobie nawzajem nie przeczyły. Założeniem, które trzeba zatem przyjąć w obrębie wydawanych sądów, jest zasada niesprzeczności. Ta naczelna zasada nie obowiązuje jednak na poziomie danych naocznych. Aby nie popadać w fałszywe rozumienie, powinno się tę różnicę utrzymywać i wskazywać na jej konieczność. Z niej wyrasta bowiem błąd antynomii rozumu. Do zasad czystego intelektu należą: aksjomaty naoczności, antycypacje spostrzeżeniowe, analogie doświadczeniowe oraz postulaty empirycznego myślenia w ogóle. Kant prezentuje je i kolejno próbuje przedstawić dowody na ich słuszność.

Aksjomaty naoczności: „[...] zasadą ich jest: wszystkie dane naoczne są wielkościami ekstensywnymi” (KCR 1, 318; KRV, 260). Aksjomat ten określa wielkość naoczności jako ekstensywną. Przeciwnieństwem ekstensywnej wielkości jest wielkość intensywna, która pojawia się w antycypacji spostrzeżeniowej. Kant definiuje ekstensywność jako „wielkość, w której przedstawienie części umożliwia przedstawienie całości (i z koniecznością je przeto poprzedza)” (KCR 1, 319; KRV, 261). Antycypacja spostrzeżeniowa wyraża się natomiast w zdaniu: „[...] zasadą ich jest: we wszystkich zjawiskach to, co realne, a co jest przedmiotem wrażenia, ma pewną wielkość intensywną” (KCR 1, 324; KRV, 265). Przedmiotowe przedstawienia pobudzają podmiot do poznania bytu w zjawiskach. O ile dane naoczne są wielkością ekstensywną, o tyle pobudzenie ma charakter intensywny. W niej możliwa jest transformacja od empirycznej do czystej świadomości – przejście do samej formy świadomości. Dzięki wielkości intensywnej możemy syntezę wrażeń rozpoczynać od początku. Nie istnieje w nich ciągłość i stosunek części do całości jak w przypadku wielkości ekstensywnych, charakterystycznych dla aksjomatów naoczności. Możliwości syntezy rozpoczynającej łańcuch wrażeń od samego początku nie mają dane naoczne. Pojęcie intensywności można zdefiniować jako „pewien stopień wpływania na zmysły” (KCR 1, 325; KRV, 266). To, co należy do wrażeń, nie jest poznaniem *a priori* i dlatego nie jest antycypacją spostrzeżenia.

Kant wspomina tu o dwóch rodzajach wielkości: ekstensywnej i intensywnej. Przedmiot realny jest rozumiany przez Kanta jako synteza w empirycznej świadomości, która może mieć różny stopień i intensywność. Wzmoczona intensywność syntezy

empirycznej sprawia, że jedno z wrażeń może dominować nad pozostałymi, które są od niego mocniejsze. Zmysł wewnętrzny zawiera w sobie pewną stopniowalność, chociaż dane wrażeniowe są dane jedynie *a posteriori*. Stopniowalność jest jednak pojęciem *a priori*. Pozostała reszta wrażeń pochodzi z doświadczenia i stosuje się do zasady, która mówi, że „doświadczenie jest możliwe tylko dzięki przedstawieniu koniecznego powiązania spostrzeżeń” (KCR 1, 335; KRV, 274). Poznawanie empiryczne wyraża przedmiot w spostrzeżeniu. Doświadczenie jest „syntezą spostrzeżeń, która sama nie jest zawarta w spostrzeżeniu, lecz zawiera w jednej świadomości syntetyczną jedność tego, co w nim różnorodne” (KCR 1, 335n; KRV, 275). Doświadczenie, które jest poznawaniem przez spostrzeżenie, musi odnosić się do czasu. Ponieważ czas jest dany *a priori*, a spostrzeżenie jest empiryczne, połączenie winno dokonywać się przez odniesienie różnych przedmiotów spostrzeżeniowych do czasu w ogóle. W ten sposób konstytuują się pojęcia, które wiążą ze sobą spostrzeżenia. Zasadę ogólną analogii należy rozumieć w ten sposób, że wszelkie doświadczenie będące poznaniem empirycznym jest syntezą spostrzeżeń. Sama synteza nie jest jednak samym spostrzeżeniem, lecz świadomością syntetycznej jedności zawartej w pojęciach. Poprzez nią właśnie, jako dane *a priori*, spostrzeżenia i ich zestawienie przybierają kształt konieczności. Konieczna jedność apercepcji stanowi podstawę wszystkich trzech analogii.

Kant, wyjaśniając analogie, przedstawia trzy *modi* czasu, tj.: trwanie, następowanie po sobie i równoczesność⁸². Doprecyzowują one znaczenie czasu, ale w powiąza-

⁸² Ta interpretacja czasu u Kanta pozwala nam na przywołanie klasyfikacji czasu, która w starożytności wyrażana była za pomocą słowa *chronos*. Następowanie, równoczesność, trwanie mają w sobie pewną zasadę czasu, którą można nazwać chronologicznością zdarzeń. Nie ma w niej mowy o dobru i o wyzwaniu, jakie stoi przed człowiekiem. Ta forma czasu odbiega daleko od sfery moralnej. Z tej racji Kant, gdy rozważa problem czystego rozumu praktycznego, porzuca analizę czasu. Jest w niej jednak pewne znamię czasu (pojmowanego jako jego brak) w postaci następstwa i skutku. Inaczej ma się sprawa z filozofią Heideggera – dla niego czas wiąże się z byciem i dobrem. Dlatego proponuję zaklasyfikować czas Heideggera jako *kairos*, o czym będzie mowa w późniejszych rozdziałach. Heidegger odżegnuje się wprowadzić od takiego pojmowania czasu, ponieważ wiąże się ono z ideą nieskończoności, ale, biorąc pod uwagę rozumienie „chęci-posiadania-sumienia” oraz „bycia-ku-śmierci”, czas u Heideggera jawi się jednak jako *kairos*. Heideggerowski *kairos* posiada charakter skończony. Z kolei w filozofii Kanta, na poziomie transcendentnej dedukcji, można interpretować ją w odniesieniu do czasu rozumianego jako *chronos*. Gdy jednak koncepcję czasu rozważamy w sferze transcendentnej dialektyki, wówczas kategorie przyczynowości sprawiają, że *chronos* rozumiany jest jako prawo rozumu. *Chronos* u Kanta przestaje być rozumiany jako warunek przyjmowania jednostkowych wydarzeń w szeregu zdarzeń (Cassirer) i będzie zmierzał do zyskania charakteru nieskończonego. Ma to związek z ujmowaniem myśli Kanta zawartej w *Krytyce czystego rozumu* w kontekście praw logiki. Szereg zjawisk, w których szuka się praw przyczynowości, prowadzi do logiki zdań. Swoją trzon filozofia znajduje już nie w istnieniu, lecz w przedstawieniu w postaci sądów. Przyjęcie wolności w sensie kosmologicznym jest *de facto* oparciem wiedzy na tym, co zawarte w sądach i dotyczy natury. W metodologii natomiast pojawia się – w odróżnieniu od powyższego – określenie wolności praktycznej. *Chronos* traci w niej swoją siłę i swoje znaczenie. Kant odrzuca wówczas czas i sfera stosunku mojej woli do prawa moralnego pozbawiona zostaje jakiegokolwiek elementu czasowości. Heidegger włącza rozum praktyczny

niu z rozumieniem przyczynowości. Właśnie wychodząc od czasu, jesteśmy w stanie zrekonstruować konstytuowanie się przyczynowości w ludzkim rozumie. Z niej jest już krótka droga do postawienia pytania o stosunek przyczynowości do wolności. Związek ten opiera się na percepcji i rozumieniu czasu oraz przestrzeni. Analiza form apriorycznej naoczności rozwija się w analogii doświadczenia. Problem czasowości zainicjowany w estetyce transcendentalnej rozwija się w logice transcendentalnej. Rola czasu i przestrzeni kończy się na etapie idei kosmologicznych, w których Kant przedstawia źródło nieporozumień wynikających z przemieszania tego, co spostrzegane empirycznie, z ideami transcendentalnymi. Analogia odnosi się do spostrzeżeń i jest konieczną syntezą, która daje możliwość ich poznawania. Apercepcja, określana jako pierwotna, skierowana jest na zmysł wewnętrzny, tzn. do form *a priori*. Przez tę analogię łączymy empiryczną świadomość z czasem jako formą wewnętrzną naoczności. Wszelkie różnorodne spostrzeżenia w konsekwencji przedstawiane są jako przedmiot, który uprzednio musi odnosić się do empirycznej świadomości, do wewnętrznych form *a priori*. Tylko wówczas można poznawać przedmioty. Poprzez analogię nie dokonuje się syntezy zjawiska, która przynależy rozumowi jako rozsądek [*Verstand*], lecz jedynie zestawia istnienie przedmiotów i ich wzajemne odniesienia. Determinujący charakter czasu jako formy naoczności nie odnosi się zatem do własności przedmiotów, tylko do ich istnienia. Uwaga ta jest istotna, ponieważ czas nie ma własności syntezy, łączenia, ujednolicania – co przypisuje się rozumowi na poziomie idei, lecz jest pewnym odnoszeniem się do siebie przedmiotów, które się nam daje w przedstawieniu. Zasady analogii w odróżnieniu od poprzednich dwóch, tj. aksjomatów naoczności i antycypacji spostrzeżeniowych, nie są konstytutywne, lecz regulatywne. Możliwe jest wytwarzanie przez prawidło pewnych naoczności *a priori*, brakowało będzie jednak przy tym empirycznej naoczności. Łączenie przez analogię nie może rościć sobie pretensji do dookreślania przedmiotu w zjawisku, gdyż do tego wymagane jest empiryczne poznawanie zjawisk.

Problemy poszczególnych analogii wraz z krytyką przedstawiane są przez Heideggera w *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii* (GA 31, (1930)). Na tym etapie niniejszej pracy zostaną one zaprezentowane jedynie w postaci definicji. Pierwsza analogia to zasada trwałości substancji: „Przy wszelkiej wymianie zjawisk substancja trwa, a *quantum* jej w przyrodzie ani się nie zwiększa, ani nie zmniejsza” (KCR 1, 342; KRV, 280). Druga analogia – zasada następstwa czasowego wedle prawa przyczynowości: „Wszystkie zmiany dokonują się wedle prawa powiązania przyczyny i skutku” (KCR 1, 351; KRV, 286). Druga analogia w pierwszym wydaniu (A 189) różni się zdecydowanie od tej z wydania drugiego (B 232), co prowadzi do ostrej dyskusji na ten temat. Problem ten dotyczy

w sferę transcendentalnej dedukcji. Wydaje się, że kategorie przyczynowe opierają się na czasie *chronos*. Jego skończony charakter przenosi na średniowieczne ujęcie czasu jako *kairos* powiązanego z koncepcją dobra. Z wyłączeniem jego skończonego charakteru, także ekstatyczny charakter jedności lepiej odpowiada czasowi *kairos*. Daje nam on możliwość łączenia w jedno tego, co należy do praktycznego rozumu, z tym, co przynależy rozumowi teoretycznemu i zawarte jest w transcendentalnej dialektyce.

także interpretacji filozoficznej Kanta dokonanej przez Heideggera. W odróżnieniu od drugiego wydania, Kant stwierdza w pierwszym: „[...] wszystko, co się dzieje (zaczyna istnieć), zakłada coś, po czym następuje wedle pewnego prawidła”⁸³ (KCR 1, 351 (A 189)). W odniesieniu do tego rozróżnienia wyraźnie widoczny staje się problem, który wyrasta z rozumienia *Krytyki czystego rozumu* jako metafizyki opartej na prawie przyczynowości [*Kausalität*], tj. na przyczynie [*Ursache*] i skutku [*Wirkung*] albo na metafizyce jako podstawie wszelkiej zmiany. Wprowadzenie przyczynowości wpływa na rozumienie czasu oraz na odgrywającą kluczową rolę konfrontację wolności i przyczynowości w trzeciej antynomii. Wedle Petera Strawsona, wykładania drugiej analogii ma wpływ na interpretację trzeciej antynomii, co prowadzi do tego, że problem przeciwstawienia tezy i antytezy w trzeciej antynomii może zostać ostatecznie rozwiązany⁸⁴. Kluczem do rozwiązania jest rozdzielenie prawa od reguły, ale także dostrzeżenie różnicy między nimi a podstawą. Myślenie Heideggera bazuje właśnie na rozumieniu analogii zgodnie z pierwszym wydaniem. Opierając się na fragmencie i rozróżnieniu między pierwszym a drugim wydaniem, możemy mieć do czynienia z różnymi interpretacjami, które sprowadzają się do trzech rodzajów: interpretacja silna [*starke Lesart*] – jest to stanowisko Strawsona i Arthura Schopenhauera, interpretacja słaba [*schwache Lesart*] – stanowisko Buchdahla, oraz pośrednia interpretacja [*mittlere Lesart*] – stanowisko Michaela Friedmana. Interpretacja Strawsona ugruntowana jest na myśli, że antyteza opiera się na naszej możliwości poznania (*Erkenntnisvermögen*). Stanowisko to zostało zainspirowane przez Schopenhauera i uzupełnione w zarzucie *non-sequitur*⁸⁵ przez Arthura Lovejoya.

Trzecia analogia wyrażona jest jako zasada równoczesnego istnienia wedle prawa wzajemnego działania lub wspólnoty: „Wszystkie substancje oddziałują nieustannie wzajemnie na siebie, o ile mogą być spostrzeżone w przestrzeni jako równocześnie istniejące” (KCR 1, 378; KRV, 306).

Obok aksjomatu naoczności, antycypacji spostrzeżeniowych oraz analogii znajduje się także postulat empiryczny, który używa pojęć kategorii modalnych, takich jak: możliwość, rzeczywistość i konieczność. Zadaniem postulatu empirycznego jest ukazanie stosunku przedmiotu do możliwości poznawczych podmiotu. Nie stanowią one zatem dodatkowej treści pojęcia, lecz ich funkcja ogranicza się jedynie do ukazania stosunku. Postulaty empirycznego myślenia zawierają się w trzech stwierdzeniach, które tłumaczą, co Kant rozumie pod pojęciami możliwości, rzeczywistości i konieczności. „Możliwe jest to, co zgadza się z formalnymi warunkami doświadczenia (co do naoczności i co do pojęć)” (KCR 1, 387; KRV, 313). Możliwymi nazwane być mogą naoczność i pojęcia, które są apriorycznymi

⁸³ „Alles, was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt” – KRV, 286.

⁸⁴ Por. P. F. Strawson, *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1992, s. 162nn.

⁸⁵ Por. W. Ertl, *Die Auflösung der „dritten Antinomie”*, Freiburg 1996, s. 38nn.; P. F. Strawson, *op. cit.*, s. 162.

formami. „Rzeczywiste jest to, co się wiąże z materialnymi warunkami doświadczenia (wrażenie)” (KCR 1, 387; KRV, 313). Określenie rzeczywistości wyrasta bowiem nie z formy, lecz z materii doświadczenia. Jak wcześniej powiedzieliśmy, nie można uważać postulatu empirycznego za dookreślenie przedmiotu, nową dodatkową jego treść, lecz jego funkcja ogranicza się do przedstawienia pewnych warunków. Analiza możliwości i rzeczywistości wymaga też trzeciego postulatu, który wyraża się przez konieczność. Trzeci postulat właśnie tego problemu dotyczy: „Konieczne jest (istnienie konieczne) to, czego związek z tym, co rzeczywiste, określony jest ogólnymi warunkami doświadczenia” (KCR 1, 387; KRV, 313). Odnoszenie się tego, co rzeczywiste, do ogólnych praw, określa Kant mianem konieczności.

Reasumując systematyczne przedstawienie zasad intelektu, Kant stwierdza: „Wszystkie zasady czystego intelektu nie są niczym więcej jak apriorycznymi zasadami możliwości doświadczenia, i do niej to jedynie odnoszą się też wszystkie syntetyczne twierdzenia *a priori*; co więcej, sama ich możliwość polega w zupełności na owym odnoszeniu się [do tej możliwości]” (KCR 1, 420; KRV, 335). Dla Heideggera ta kontestacja Kanta odgrywa ważną rolę, gdyż zasady intelektu stanowią *możliwość doświadczenia*. W tej uwadze najważniejsza jest nie tyle charakterystyka doświadczenia, co przede wszystkim możliwości. Poznanie to, opierające się na możliwości, nie redukuje świata do rzeczywistości danej w doświadczeniu. Kant odkrywa właściwe podejście do istoty rzeczy, odrzucając jednocześnie w teorii poznania dominujący charakter przedmiotu. Zasady intelektu związane są ściśle z możliwością poznawania przez podmiot jego samego i świata. W obrębie zasad intelektu Kant proponuje kolejne rozróżnienie, mianowicie na fenomeny i noumeny. Na nim opiera się omówienie problemów kategorii i schematu, a także znaczenia ontologii. Z punktu widzenia rozważanej koncepcji wolności odgrywa ono istotną rolę, ponieważ w oparciu o kategorię i schemat Heidegger próbuje ukazać swoje rozumienie prawdy i wolności. Nie oznacza to, że dostrzega on fundament, źródło w kategoriach i schemacie, lecz że wychodząc od nich, możemy dojść do istoty wolności opartej na byciu [*Sein*]. Nie możemy odczytywać Kanta tylko i wyłącznie z perspektywy Heideggera, lecz chodzi obecnie o znalezienie zwornika dla obu koncepcji filozoficznych.

Podział przedmiotów na fenomeny i noumeny prowadzi do oddzielenia tego, co ujmowane przez jedność kategorii, a pochodzące z danych zmysłowych, od tego, co rozpoczyna się od przedmiotu intelektu i mimo iż może być dane w naoczności, to jednak jest wciąż naocznością niezmysłową. „Zjawiska nazywają się fenomenami, o ile są pomyślane jako przedmioty [ujęte] poprzez jedność kategorii. Jeżeli jednak przyjmuje rzeczy, które są tylko przedmiotami intelektu, a mimo to jako takie mogą być dane naoczności, choć nie zmysłowej (jakby *coram intuitu intellectuali*), to tego rodzaju rzeczy nazywałyby się noumenami (*intelligibilia*)” (KCR 1, 435; KRV, 358). Fenomen opiera się na danych naocznych i zmysłowości, które są ujmowane w intelekcie przez jedność kategorii. Noumen nie jest ugruntowany na zmysłowości, lecz znajduje się tylko w intelekcie. Jest on pomyślany bez koniecznego dla zjawisk odniesienia do naoczności zmysłowej. Noumen – pomyślany przedmiot – może nam oferować przedmioty naoczności, niemające jednak charakteru zmysłowego. Między nim

a naocznością zmysłową nie ma połączenia. Na tym polega różnica między fenomenami i noumenami. Pierwsze z nich można scharakteryzować przez pryzmat świata zmysłów, drugie – świata intelektu. Droga do noumenów i fenomenów kształtowana jest u Kanta przez kategorię i schemat. Z perspektywy Heideggera ważną rolę odgrywa Kantowska interpretacja kategorii i schematu w analityce pojęć. W niej uwypukla się wkład Kanta w przewrót mający miejsce w nowożytnej filozofii. Heidegger ma tu na myśli interpretację ontologii, która w ten sposób powróciła do swojej pierwotnej podstawy. Toteż wydaje się, że przedstawienie stosunku kategorii i schematu jest kluczowe dla podejmowanego problemu wolności.

KATEGORIA I SCHEMAT

Kategorie i schematy są dla Kanta ważnym elementem, ponieważ umożliwiają ludzkie poznawanie. Wedle kategorii możliwe jest porównanie, ale także powstanie pojęcia. Przez schemat możemy sprawić, że pojęcie odpowiada przedmiotom danym w doświadczeniu.

Oprócz kategorii ważnym elementem teorii poznania Kanta jest także schemat, który odnosi się do zmysłowości w ogóle. Eksplikacja różnicy między kategorią i schematem wspomaga wyodrębnienie się fenomenów od noumenów. Kategorie i schematy odsyłają do analityki pojęć, szczególnie do syntezy ujmowania w naoczności, syntezy odtwarzania w wyobraźni oraz syntezy rozpoznawania pojęć w wersji A *Krytyki czystego rozumu*, a także transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu w wersji B. Heidegger podejmuje próbę wyprowadzenia ontologii bycia ze schematu i kategorii w dziele *Kant a problem metafizyki*. Kategorie znajdują się na poziomie intelektu, natomiast schemat odwołuje się do wyobraźni⁸⁶. „Kategorie wymagają oprócz czystego intelektu jeszcze określeń ich zastosowania do zmysłowości w ogóle (schematu) i bez nich nie są pojęciami, przez które przedmiot byłby poznany i od innych odróżniony, lecz są tylko tyloma sposobami pomyślenia przedmiotu [przynależnego] do możliwych danych naocznych i nadania mu (pod odpowiednimi dalszymi warunkami) wedle któregoś z funkcji intelektu jego znaczenia, tzn. zdefiniowania go: one same więc nie mogą być zdefiniowane” (KCR 1, 431; KRV, 352). Schemat na swój sposób rozumiany jest wspólnie ze zmysłowością. Kategorie opierają się na pojęciach. Trzeba jednak podkreślić, że schemat i kategorie przenikają się wzajemnie tak, że nieraz trudno za-

⁸⁶ H. J. Paton w swoim zwraca uwagę na różnice w interpretowaniu pojęcia schematu: „The obscurity of Kant's exposition places difficulties in the way of the interpreter. The main burden of his doctrine is that the transcendental schema is a *product* of the transcendental synthesis of imagination, but the account given of the schema might be a *rule* of the transcendental synthesis; and the transcendental schema is even described in one place as if it were the transcendental *synthesis* itself. In spite of these difficulties I have little doubt that the transcendental schema is best regarded as a *product* of the transcendental synthesis of imagination. This product is a necessary characteristic which sensible objects must have because the given manifold must be combined by the transcendental synthesis is one time” (H. J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft”*, vol. 2, George Allen and Unwin Ltd., London 1936, s. 39).

szeregować je do właściwej grupy. Kategorie określane mianem czystych sprowadzają się do przedstawienia rzeczy w ogóle. Biorąc pod uwagę różnorodność danych naocznych i myślenia o nich przy przyjęciu pewnych kryteriów, można mówić o dwóch sądach: wielkości i twierdzących. Zestawienie funkcji logicznych oraz różnorodności danych naocznych, gdy odnoszą się one do wielkości, stanowi sąd wielkości, gdy natomiast opierają się na rzeczywistości, są sędami twierdzącymi. „Czyste kategorie nie są zaś niczym innym, jak tylko przedstawieniami rzeczy w ogóle, o ile różnorodność ich danych naocznych musi być pomyślana przez tą lub ową z tych funkcji logicznych: wielkość jest określeniem, które można pomyśleć tylko w sądzie mającym ‘wielkość’ (*iudicium commune*), rzeczywistość określeniem, które da się pomyśleć tylko przez sąd twierdzący, substancja tym, co w odniesieniu do danych naocznych musi być ostatecznym przedmiotem wszystkich innych określeń” (KCR 1, 431; KRV, 352). Substancja stanowi podstawę każdego określenia, ponieważ właśnie na nim się opiera. Istnieje pewna różnica między *znaczeniem* a *zastosowaniem* kategorii transcendentalnych. „Czyste kategorie, bez formalnych warunków zmysłowości, mają transcendentalne znaczenie, ale nie mają zastosowania transcendentalnego, ponieważ jest ono w sobie dlatego niemożliwe, że brak im wszelkich warunków jakiegokolwiek użycia (w sądach), mianowicie warunków formalnych podporządkowania jakiegokolwiek rzekomego przedmiotu tym pojęciom” (KCR 1, 434; KRV, 357n). Kant definiuje kategorię jako „funkcję myślenia, przez którą nie jest mi dany żaden przedmiot, ale przez którą jest jedynie pomyślane to, co może być dane w naoczności” (KCR 1, 439; KRV, 366). Oprócz funkcji myślenia, kategoria posiada jeszcze inne, które odróżniają je od form naoczności. Te kategorie przekraczają formę naoczności, będąc „logiczną zdolnością wiązania *a priori* różnorodnych danych naoczności w jedną świadomości” (KCR 1, 439n; KRV, 359). Na pograniczu analityki i dialektyki Kant wprowadza termin „ontologia”, który wyjaśnia skończony charakter poznawania człowieka. Poznanie jawi się wówczas w kontekście zjawisk i noumenów oraz kategorii i schematu.

Ważnym rozróżnieniem u Kanta jest to między dialektycznym pozorem transcendentalnym a pozorem empirycznym. Analizowane zagadnienie demonstruje podstawę i konsekwencję istnienia transcendentalnego pozoru, który zdecydowanie różni się od pozoru empirycznego prowadzącego do pewnych błędów. Pozór transcendentalny nie dotyczy poznania empirycznego, ponieważ odnosi się jedynie do tego, co ogólne, i co stanowi całość syntezy warunków tego, co uwarunkowane. Wszelki pozór transcendentalny ma swoje pole zredukowane do całości syntezy warunków, dlatego Kant opisuje trzy przypadki jej zastosowania: syntezę warunków myśli w ogóle, syntezę warunków myślenia empirycznego oraz syntezę warunków myślenia czystego. Dialektyczny pozór transcendentalny jest identyfikowany z paralogizmami, antynomiami i ideałem czystego rozumu. Całość warunków tego, co uwarunkowane, odsyła do tego, co nieuwarunkowane, wskazując na pozór, który ma charakter nie tyle negatywny, co i pozytywny. Dialektyczny charakter nie oznacza znoszenia przeciwieństwa, lecz wskazania na wzajemne uwarunkowania obu tez.

Autor *Krytyki czystego rozumu* zauważa, że czyste pojęcia zawdzięczamy jedynie intelektowi. Rozum, w odróżnieniu od intelektu, rozszerza i uwalnia pojęcia od wpływów doświadczenia, a także, co najważniejsze, przenosi uwarunkowania do sfery absolutnej całości oraz w konsekwencji do tego, co nieuwarunkowane. Kategorie transcendentalne przechodzą w ten sposób w ideę. Kategorią nazywa się pojęcie czystego intelektu, ideami transcendentalnymi natomiast określa się pojęcia czystego rozumu. Kategorie i schemat pojawiają się w *Krytyce czystego rozumu* w nawiązaniu do naoczności i intelektu, gdy tymczasem kategoria na poziomie czystego rozumu przekształca się w ideał transcendentalny. Kategorie w pewien sposób odnoszą się do pojęcia, a także pośrednio do zmysłowości. Uwarunkowanie tego, co warunkowe, jest podstawą, która wypływa z idei transcendentalnej. Dla Heideggera stosunek do bycia odsłania się w zmysłowości (schemacie) i pojęciach (kategorii). Kant natomiast doszukuje się podstaw metafizyki w tym, co należy do rozumu, co stanowi świat idei transcendentalnych, czystych pojęć – nie intelektu, lecz rozumu.

TRANSCENDENTALNY I TRANSCENDENTNY CHARAKTER WOLNOŚCI

Autor *Krytyki czystego rozumu* posługuje się pojęciem wolności transcendentalnej. Aby móc wyjaśnić, na czym polega owa wolność, potrzebne jest wskazanie jej właściwych cech, które nie pozwalają popełnić pomyłki. W trzeciej antynomii występuje to określenie w kontekście wolności kosmologicznej związanej z przedstawieniem pozornej sprzeczności między wolnością a przyczynowością. Różnica między określeniem „transcendentalny” a „transcendentny”⁸⁷ odsłania przeciwieństwo tego, co transcendentne wobec zasady immanentnej. Ta ostatnia ogranicza się wyłącznie do możliwego doświadczenia, natomiast zasada transcendentna wykracza poza nie. Pozorność konstytuuje poczucie wychodzenia poza empiryczne stosowanie kategorii. Ważnym jest przy tym, aby pozór interpretować w kontekście transcendentalności. Chodzi w nim o pozór transcendentalny. Kant odróżnia go od pozoru logicznego: „[...] pozór transcendentalny nie znika, pomimo że już go wykryliśmy, a jego nicłość wyraźnie zrozumieliśmy w *Krytyce transcendentalnej*” (KCR 2, 7; KRV, 408). Rozwiązanie problemu pozoru transcendentalnego przynosi odróżnienie intelektu od

⁸⁷ „Wbrew wszelkim ostrzeżeniom krytyki natomiast pozór wyprowadza nas całkowicie poza empiryczne stosowanie kategorii i zwodzi nas mamidłem rozszerzenia [pola działania] czystego intelektu. Zasady, których stosowanie trzyma się całkowicie w szrankach możliwego doświadczenia, chcemy nazywać [zasadami] immanentnymi, te natomiast, które mają przekroczyć jego granice, transcendentnymi. Nie rozumiem jednakże przez nie transcendentalnego używania lub nadużywania kategorii, które stanowi błąd władzy rozpoznawania nietrzymanej przez krytykę należycie na wodzy, gdy nie baczy dostatecznie na granicy dziedziny, w której obrębie jedynie wolno czystemu intelektowi swobodnie się poruszać. Rozumiem natomiast przez nie rzeczywiste zasady upoważniające nas do obalenia wszelkich owych słupów granicznych i do opanowania zupełnie nowej dziedziny, która nie zna z żadnej strony ograniczenia. Dlatego to transcendentny i transcendentalny to nie jedno i to samo. Zasady czystego intelektu, wyłożone powyżej, mają mieć zastosowanie tylko empiryczne, a nie transcendentalne, wychodzące poza granice doświadczenia. Zasada zaś, która usuwa te szranki, co więcej, która każe je przekraczać, nazywa się transcendentną” (KCR 2, 6; KRV, 407).

rozumu: intelekt jest zdolnością tworzenia prawideł. „W pierwszej części naszej *Logiki transcendentalnej* określiliśmy intelekt przez zdolność [tworzenia] prawideł; tutaj odróżniamy od niego rozum przez to, że pragniemy nazwać rozum zdolnością [tworzenia] zasad naczelných [*Prinzipien*]” (KCR 2, 9n; KRV, 410). Przypadki, w których rozum stanowi źródło pojęć i zasad (poza zmysłami i intelektem), to zdolność do wnioskowania pośredniego oraz samo wytwarzanie pojęć (por. KCR 2, 9; KRV 410). Brak oddzielenia zasad intelektu i rozumu jest podstawą dla błędnego rozumienia pozoru transcendentalnego.

Dialektyka transcendentalna rozpoczyna się od przedstawienia pozoru transcendentalnego. Istotny wydaje się tu fakt, iż Kant odchodzi od zasady niesprzeczności, a także próbuje wyeliminować sprzeczność jako kryterium prawdziwości. Dzieje się to w oparciu o odrzucenie wnioskowania logicznego na rzecz transcendentalnego⁸⁸. Heidegger, uwzględniając transcendentalny charakter filozofii, opiera się na stanowisku fenomenologicznym, w którym wolność oznacza *pozwolić być bytowi takim, jakim on naprawdę jest*. Toteż porzuca on w ten sposób logiczny charakter poznania na rzecz transcendentalnego pozoru, który oznacza *ukazywanie się, dawanie się zobaczyć*⁸⁹. U podstaw tego przedstawienia się leży jednak rozróżnienie Kanta na rzeczy same w sobie i zjawiska, a także na fenomeny (zjawiska) oraz noumeny. Wspomniany we wstępie problem wolności w okresie starożytności i średniowiecza uwzględniał także wolność miejsca – przestrzeń wolną od walki i sporu. Sięgając po Kantowski podział, trzeba zlokalizować wolność w nawiązaniu do tego, co pochodzi z doświadczenia, jak również tego, co powstaje na poziomie intelektu, co jest jedynie wynikiem myślenia. Zagadnieniu miejsca towarzyszy zatem dystynkcja na analitykę i dialektykę transcendentalną. Heidegger będzie zmierzał w kierunku analityki transcendentalnej, gdzie będzie chciał napotkać źródło bycia i jego ekspozycji. Kant natomiast proponuje przejście do idei transcendentalnych, które znajdują się w rozumie. Metafizyka Kanta ma podstawy w analizie idei transcendentalnych. Te badania zawiera właśnie dialektyka transcendentalna.

Scharakteryzowanie filozofii Kanta za pomocą terminu „transcendentalny” ma dla rekonstrukcji koncepcji wolności fenomenalne znaczenie. Przede wszystkim dlatego, że Kant, posługując się analizą transcendentalną, rozważa *wolność od* [wolność negatywna] i *wolność do* [wolność pozytywna]. Wychodząc od badania wolności transcendentalnej, Kant wyprowadza wolność kosmologiczną i wolność praktyczną. Ważne jest zatem uchwycenie znamion analityki i dialektyki transcendentalnej. Połączwszy od zmysłowości i pojęć, sfera ta nazywa się analityką transcendentalną – dotyczy intelektu i jego funkcji. Oprócz analityki również dialektyka odnosi się do wolności transcendentalnej⁹⁰. Ze względu na określenie wolności przez pryzmat

⁸⁸ Podział na fenomeny i noumeny przejmują także Edmund Husserl i Roman Ingarden – główni przedstawiciele nurtu fenomenologicznego w filozofii.

⁸⁹ „Ukazywanie się”, „dawanie się zobaczyć” wyrażają prawdę ontologiczną inspirowaną nurtem fenomenologicznym, o której będziemy mówić w drugim rozdziale.

⁹⁰ „Odnoszenie się” nie oznacza pierwszeństwa wolności prezentowanej w analityce z perspektywy czasowej, lecz raczej konieczność uwzględnienia ich komplementarności wobec siebie,

transcendentalności potrzebne jest przedstawienie problemu w całej jego rozciągłości, uwzględniając tak analitykę, jak i dialektykę transcendentalną.

1.1.2. Przyczynowość a wolność jako niezależność i brak uwarunkowania

Dotychczas wolność była rozumiana jako spontaniczność w nawiązaniu do kategorii i schematu. Ten obraz wolności sugeruje, że mamy do czynienia z wolnością transcendentalną. Na poziomie zasad transcendentalnych rozpoczyna się jednak kolejna odsłona wolności, jaką jest idea wolności w sensie kosmologicznym. Zasadza się ona bowiem na dialektyce transcendentalnej, pozornym przeciwieństwie zasad. W horyzoncie dialektyki transcendentalnej jest zaprezentowany stosunek przyczynowości i wolności. Zanim jednak następuje ta analiza, poprzedza ją badanie nad paralogizmem, które ukazuje stosunek „Ja” do siebie samego. Natomiast po przedstawieniu idei wolności w sensie kosmologicznym Kant zajmuje się problemem ideału transcendentalnego. Zasady transcendentalne odpowiadają zatem naszemu stosunkowi „Ja” do siebie, świata i istoty doskonałej. Zagadnienia te zawierają się w całości w dialektyce transcendentalnej. W niej odsłania się wolność w nawiązaniu do pozornego sporu między tym, co zależne i podlegające pewnym prawom, a niezależnością. Kluczowym pojęciem w niej jest pojęcie przyczynowości, która pojawiała się już wcześniej w nawiązaniu do pojęć i form naocznych jak czas. Strawson w dziele zatytułowanym *The Bounds of Sense* zwraca uwagę, że przyjęte rozumienie analogii związane jest ściśle z rozwiązaniem antynomii rozumu⁹¹. W pewnym sensie interpretacja apriorycznych form naoczności ugruntowuje możliwość mówienia o przyczynowości i jej powiązaniu z wolnością. W obrębie sporu o przyczynowość i jej pozorną negację wolności pojawia się wolność w sensie kosmologicznym. Trzeba nam zauważyć, że rozumienie idei kosmologicznej w przypadku Kanta ulega poważnej zmianie. W okresie przedkrytycznym ambiwalencja polegająca na tym, że oddzielono to, co empiryczne, od przestrzeni wolności, oznaczała *de facto* niemożliwość znalezienia punktu odniesienia dla obu płaszczyzn. Mirosław Żelazny w *Idei wolności u Kanta*, odnosząc się do jego okresu przedkrytycznego, stwierdza: „W kosmologii przedkrytycznej wolność pojmowano jako niezależną od praw przyrody siłę, przekraczającą porządek przyczynowo-skutkowy świata empirycznego i stanowiącą jego transcendentne uzasadnienie”⁹². Mimo iż wolność wywierała wpływ na to, co empiryczne, znajdujące się w przyrodzie, to jednak nie było jasne, co można rozumieć w tym przypadku pod pojęciem wpływu. Wolność przejawiająca się w przyrodzie,

tj. wolności praktycznej. Tworzenie się pojęć z tego, co doświadczalne, daje możliwość tworzenia idei, które bezpośrednio od danych zmysłowych nie są zależne. Pojęcia, które mają zastosowanie na poziomie rozumu i idei, mogą powstawać, uprzednio opierając się na danych zmysłowych. Dane doświadczeniowe odbywają się w czasie, gdy tymczasem idee są od czasu niezależne. Stąd pytanie o ich pierwszeństwo nie jest uzasadnione. O tym traktuje Kant podczas przedstawiania antynomii rozumu w *Krytyce czystego rozumu*.

⁹¹ P. F. Strawson, *op. cit.*, s. 162nn.

⁹² M. Żelazny, *op. cit.*, s. 66.

nazywana wolnością w sensie empirycznym, w której w ramach przyrody znajduje się miejsce tak dla przyczynowości, jak i dla wpływającej na nią wolności, została przez Kanta poddana krytyce w dialektyce transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu*. Kant będzie się starał oddzielić te dwa rodzaje porządku, co znajduje swoje odzwierciedlenie w próbie rozwiązania trzeciej antynomii.

Wolność w sensie transcendentalnym przedstawiona została z perspektywy możliwości powstawania przedstawień. Oprócz przedmiotów, które się nam przedstawiają, Kant także ukazuje wolność w sensie kosmologicznym. Ona także jest wolnością transcendentalną, lecz zamiast koncentrować się na powstawaniu poznania, skupia się przy pomocy kategorii naocznych, czasu i przestrzeni, na przyczynowości. Problem ten ukazuje się na gruncie czystych pojęć.

1.1.2.1. Wolność kosmologiczna w dialektyce transcendentalnej

Poza analityką transcendentalną w *Krytyce czystego rozumu* pojawia się również transcendentalna dialektyka⁹³ – obie tworzą logikę transcendentalną. Zadaniem dialektyki transcendentalnej jest wykrycie pozoru sądów transcendentalnych. Dialek-

⁹³ We wstępie do pierwszej części swojej książki *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* H. Heimsoeth zwraca uwagę na fakt, że od czasów Hansa Vaihingera ukazały się jedynie krótkie komentarze do *Krytyki czystego rozumu*, brak jest natomiast systematycznego opracowania tego dzieła. Próby stworzenia pewnego rodzaju kompendium zazwyczaj kończyły się jedynie na analizie zasad logiki transcendentalnej, dialektykę transcendentalną zaś tylko sygnalizowano. W krajach anglosaskich najważniejszym opracowaniem całościowym *Krytyki czystego rozumu* było wydane w roku 1930 wielkie dzieło H. J. Patona zatytułowane *Kant's Metaphysic of Experience*. Dzieło to jest jedyną w swoim rodzaju analizą *Krytyki czystego rozumu*, udaną próbą zmierzenia się z filozofią Kanta. Powstało po podobnej próbie, której podjął się Norman Kemp Smith (1918). Heimsoeth zauważa, że Paton koncentruje się na pierwszej części *Krytyki czystego rozumu*, drugi bowiem tom dzieła Patona kończy się na problemie noumenów w dialektyce. Biorąc to pod uwagę, Heimsoeth stwierdza: „Für diese Wahl und Beschränkung war offenbar, im tieferen, des Autors Grundinteresse maßgebend: Kants systematische Bedeutung für die Grundlagenforschung der exakten Wissenschaften und für Grundlagenforschung der Erfahrungswirklichkeit. Mit diesem Einsatz steht Paton in der Arbeitskontinuität der ganzen Werkin-terpretation des Neukantianismus. Es geht um den Forschungsbereich, welchen Kant selbst *Metaphysik der Natur* benannt hat, bzw. um deren Prinzipienbasis” (H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 1: *Ideenlehre und Paralogismen*, Berlin 1966, s. VII). Dalej Heimsoeth twierdzi, że Kemp Smith w drugiej części jedynie sygnalizuje problem transcendentalnej dialektyki (*Zweite Hälfte*), nie staje się ona jednak zagadnieniem równie dokładnie omówionym, co *Erste Hälfte*. Zdaniem Heimsoetha, sam Kant wyjaśnia główny cel napisania swojego dzieła przede wszystkim na poziomie *Zweite Hälfte* i jedynie z tej perspektywy można rozumieć filozofię Kanta. *Erste Hälfte* jest bowiem pewnego rodzaju preludium, wstępem do wykładni głównego problemu. Biorąc to pod uwagę, Heimsoeth w kolejnych swoich tomach *Transzendente Dialektik* rozważa problematykę Kanta w oparciu o: 1. *Ideenlehre und Paralogismen*, 2. *Vierfache Vernunftantinomie: Natur und Freiheit, intelligibler und empirischer Charakter* (1967), 3. *Das Ideal der reinen Vernunft: die spekulativen Beweisarten von Dasein Gottes; dialektischer Schein und Leitideen der Forschung* (1969), 4. *Die Methodenlehre* (1971). Kolejną próbą ukazania myśli Kanta w jej całości jest dzieło Strawsona *The Bound of Sense*. Mimo analizy także transcendentalnej dialektyki jego badania ugruntowane są na analizie *Erste Hälfte*.

tyka transcendentalna jest podzielona na dwie części: transcendentalne pojęcie czystego rozumu oraz transcendentalne i dialektyczne wnioski rozumowe⁹⁴. Dialektyka ma dla wyjaśnienia problemu wolności u Kanta fundamentalne znaczenie. W niej autor przedstawia wolność w konfrontacji z przyczynowością i nadaje tej wolności jej miano kosmologicznej. Zdecydowanie oddziela ją od dotychczas prezentowanej wolności opartej na apriorycznych formach naoczności, pojęciach oraz wyobraźni funkcji. Mimo zastosowania pojęcia ontologii dialektyka transcendentalna jest dla Heideggera nie do zaakceptowania. Jego recepcja filozofii Kanta wykorzystana do badań ontologicznych – szukania podstawy – zredukowana została do analityki transcendentalnej. W dialektyce transcendentalnej Kant jednak inicjuje problem wolności praktycznej, którą można nazwać „wolnością jako apatią”, ponieważ coraz bardziej widoczna jest interpretacja wolności, wedle której jest ona oddzielona od wpływu doświadczenia. Taka interpretacja wolności sprawia, że możemy posłużyć się pojęciem starogreckim *ἀ-πάθεια*, którego prefiks stanowi negację podstawowego znaczenia, podobnie jak wolność rozumiana przez pryzmat idei, które odrzucają wpływ na nią doświadczenia.

Wraz z wprowadzeniem dialektyki transcendentalnej tworzy się nowy typ pojęcia, które odwołuje się do przedmiotów ogólnych. Wolność, która odnosiła się do wyobraźni jako źródła, tym się różniła, że koncentrowała się na przedmiotach jednostkowych. „Pozwolić się ukazać” pochodzi nie tyle z pojęć ogólnych, co z tego, co jednostkowe.

Pojęcie jako *Nation* nie odnosi się jednak do przedmiotów jednostkowych, lecz do ogólnych. Heidegger rozważa zagadnienie związane z pojęciem *Nation* głównie w *Kant a problem metafizyki* (KaPM, 62; GA 3, 53).

Przedstawienie w ogóle [*repraesentatio*] stanowi rodzaj. Podpada podień przedstawienie [spełnione] ze świadomością [*perceptio*]. Percepcja, która dotyczy jedynie podmiotu jako modyfikacja jego stanu – to wrażenie [*sensatio*], percepcja przedmiotowa jest poznaniem [*cognitio*]. To zaś jest albo oglądaniem, albo pojęciem [*intuitus vel conceptus*]. Tamto odnosi się bezpośrednio do przedmiotu i jest jednostkowe, to zaś pośrednio, za pomocą pewnej cechy, która może być wspólna wielu rzeczom. Pojęcie jest albo pojęciem empirycznym, albo czystym, a czyste pojęcie, o ile ma swe źródło jedynie w intelekcie (nie zaś w czystym obrazie zmysłowości), nazywa się *natio*. Pojęcie [pochodzące] z *nationes*, które przekracza możliwość doświadczenia, jest ideą lub pojęciem rozumowym (KCR 2, 29; KRV, 426n).

Kant przywołuje Platona i jego idee, które powstają w rozumie. „Platon znajdował swe idee głównie w tym wszystkim, co praktyczne, tj. co opiera się na wolności, która ze swej strony podlega poznaniom będącym szczególnym wytworem rozumu” (KCR 2, 24; KRV, 422). Praktyczny i teoretyczny⁹⁵ wymiar idei transcendentalnych ma swoją doniosłość. Nie da się wytłumaczyć cnoty za pomocą doświadczenia, lecz

⁹⁴ Podział ten wyjaśnia Kant w KCR 2, 19; KRV, 417n.

⁹⁵ Rozróżnienie na rozum praktyczny i teoretyczny odsyła do dystynkcji obecnej w filozofii Wolffa, o czym wspominaliśmy już wcześniej. Por. NTZS 1, 172; GA 6.1, 177.

jedynie za pomocą idei, do której się dąży. Dopiero w praktycznym rozumie odsłania się wymiar wolności. Pojawia się ona zatem na poziomie idei. Podobnie do wolności, także dobro znajduje swoje źródło w ideach regulatywnych. Heidegger uważa, że dobro w kontekście Platona nie należy interpretować w sensie moralnym, lecz ontologicznym⁹⁶. Najwyższe dobro natomiast dla Kanta oznacza doskonałość i niezależnienie się od tego, co empiryczne. Idea może tu być utożsamiana z rzeczą samą w sobie, która odznacza się samodzielnością. Dywagacje na temat idei transcendentalnej zmierzają w kierunku idei rozumu, która stanowi pewien postulat domagający się zrealizowania. Właśnie w tej części *Krytyki czystego rozumu* może się zrodzić wolność w znaczeniu praktycznym i teoretycznym. Spontaniczność i s a m o s t a n o w i e n i e cechują ten rodzaj wolności, która daje początek wolności praktycznej. Ona zaś charakteryzuje się tym, że jej określenie jest identyfikowane nie przez niezależność, lecz przez autonomię woli, dlatego staje się wolnością kreatywną, pozytywną. Toteż Kant, prezentując wolność rozumu, nawiązuje w pewien sposób do idei platońskich. Dlatego w dalszej części pracy przedstawimy stanowisko Heideggera na temat koncepcji prawdy zawartej w jaskini platońskiej.

Pojęcia czystego rozumu

Funkcja intelektu ogranicza się do jedności refleksji. Nie wnosi ona do treści doświadczenia nic, są one jednak jej podstawą i poznanie materii nie jest możliwe bez ich pomocy. Intelekt, jednocząc, sprawia, że wszelkie poznanie oraz doprecyzowanie treści przedmiotu staje się możliwe. „Pojęcia rozumowe służą do pojmowania, tak jak poznanie intelektualne do rozumienia (spostrzeżeń)” (KCR 2, 21; KRV, 419). Czyste pojęcia intelektu określa się mianem kategorii. W odróżnieniu od nich, czyste pojęcia rozumu zostają nazwane i d e a m i t r a n s c e n d e n t a l n y m i – zajmują się one całością warunków, same należąc do tego, co nieuwarunkowane. O ile to, co uwarunkowane, potrzebuje tego, co nieuwarunkowane, nie można wyobrazić sobie sytuacji odwrotnej. Uwarunkowane nie potrzebuje do własnego istnienia i przedstawienia tego, co uwarunkowane. Dialektyka transcendentalna odrzuca wpływ doświadczenia i staje poza zasięgiem danych pochodzących z empirii. Kant rozróżnia trzy rodzaje idei w zależności od tego, do czego się odnoszą: po pierwsze – do p o d m i o t u; po drugie – do r ó ż n y c h m o m e n t ó w p r z e d m i o t u; po trzecie – do w s z e l k i c h r z e c z y w o g ó l e. Każde z tych odniesień odpowiada kolejno psychologii, kosmologii i teologii. Te trzy idee stanowią, jak o tym przekonuje Kant w metodologii transcendentalnej, metafizykę *specialis*. Rozpoczynając transcendentalną dedukcję, Kant odchodzi coraz bardziej od prezentacji ontologii, która mieści się w metafizyce *generalis*.

⁹⁶ Heidegger w dziele *Nietzsche* omawia ten problem, nawiązując do potrzeby „odwrócenia platonizmu”. Odwołuje się do dzieła Nietzschego *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie* (tekst ten znajduje się w polskim przekładzie w zbiorze: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 181-199). Por. NTZS 1, 174nn; GA 6.1, 180nn.

„Wszystkie czyste pojęcia w ogóle mają do czynienia z syntetyczną jednością przedstawień, zaś pojęcia czystego rozumu (idee transcendentalne) z bezwzględną jednością syntetyczną wszelkich warunków w ogóle” (KCR 2, 43n; KRV, 437). Jedność czysta rozumu różni się zdecydowanie od czystego pojęcia w ogóle, pierwsza z nich dotyczy czystych pojęć w przedstawieniu, druga natomiast warunków w ogóle. „Funkcja rozumu [spełniana] przy jego wnioskowaniu polega na ogólności poznania [uzyskiwanego] z pojęć, a sam wniosek rozumowy jest sądem określonym *a priori* w całym zakresie swego uwarunkowania” (KCR 2, 30; KRV, 427). Istnieje różnica między prawidłami przyrody i prawami moralnymi ze względu na wpływ doświadczenia. Prawidła przyrody wyrastają z doświadczenia i stanowią w ten sposób pewną prawdę. W przeciwieństwie do niego, prawa moralne odznaczają się niezależnością wobec doświadczenia. Zdaniem Kanta – nie należy brać tej samej miary dla tego, co się powinno, i do tego, co się czyni. Dla niego to dwa odrębne pojęcia.

Kant zauważa zależność między ilością rodzajów kategorii w intelekcie a czystymi pojęciami rozumu. Stąd wypływają zadania stawiane sobie przez Kanta, a zawierające się w trzech wyzwaniach: po pierwsze tego, co nieuwarunkowane w *syntezie kategorycznej* w pewnym podmiocie; po drugie tego, co nieuwarunkowane w *hipotetycznej syntezie* członów szeregu; po trzecie tego, co nieuwarunkowane w *rozłącznej syntezie* części w pewnym systemie. Dialektyka transcendentalna, dając podstawę temu, co uwarunkowane, sama nawiązuje do tego, co bezwarunkowe. W oparciu o te rodzaje syntezy stwierdzamy, że metafizyka składa się z trzech sfer: psychologii, kosmologii i teologii. Wszystkie one budują jedną *metaphysica specialis*.

W tym sensie pojawia się poważna różnica między myśleniem Kanta i Heideggera. Heidegger będzie chciał skoncentrować się na wolności przez pryzmat źródłowego doświadczenia, a Kant na niej w zestawieniu z przyczynowością. Heidegger poprzez pytanie o podstawę [*Grund*] oraz jej źródłowe doświadczenia dochodzi do poznania antycypującego świadomość. To nie podmiot, ale „Ja” stanie się dla niego kluczowym problemem, który odsłoni związek z wolnością.

Dialektyczne wnioski czystego rozumu

Nie tylko na gruncie tworzenia pojęć i przyporządkowania ich do doświadczenia, ale również na gruncie kształtowania fałszywych wniosków rozumowych ukazuje się wolność u Kanta. Dotyczą one również stosunku wnioskowania do tego, co dane w doświadczeniu.

Dialektyka transcendentalna, bo o niej mowa, zakłada zatem trzy sposoby wnioskowania: *paralogizm*, *antynomię* oraz *ideał czystego rozumu*⁹⁷. Każ-

⁹⁷ „Istnieją więc tylko trzy rodzaje dialektycznych wnioskowań rozumowych, tyleż co idei, do których ostatecznie wiodą ich konkluzje. We wniosku rozumowym pierwszej klasy wnioskuję z transcendentalnego pojęcia podmiotu, które nie zawiera w sobie nic różnorodnego, o bezwzględnej jedności samego tego podmiotu, którego pojęcia na tej drodze wcale nie uzyskuję. Ten dialektyczny wniosek będę nazywał transcendentalnym paralogizmem. Druga klasa mędrkujących wnioskowań opiera się na transcendentalnym pojęciu absolutnej całości szeregu warunków danego

demu z tych rodzajów odpowiadają inne sposoby wysuwania fałszywych wniosków. Pierwszy z typów wnioskowania nazywa się paralogizmem transcendentalem i dotyczy jedynie bezwzględnej jedności podmiotu pozbawionego wszelkiej różnorodności wypływającej z doświadczenia. Drugi typ – antynomia – opiera się na stwierdzeniu, wnioskowaniu odnoszącym się do absolutnej całości warunków przynależnych do zjawiska. Trzeci z wymienionych przez Kanta typów transcendentálnych wniosków nosi miano ideału czystego rozumu. Wnioskowanie wypływające z ideału czystego rozumu ugruntowane jest na absolutnej syntetycznej jedności wszystkich warunków. Swoim zasięgiem przekracza ono pojęcie transcendentálne i dlatego nie możemy przedstawić sobie jej absolutnej konieczności. Dotyczy ono tego, co nieuwarunkowane, i tego, co przekracza percepcję człowieka. Zatem obejmuje przedmiot teologii – Boga. Heidegger analizuje problem tego, co nieuwarunkowane, między innymi w wykładach zatytułowanych *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930), które będziemy omawiać w części drugiej niniejszej książki⁹⁸. To, co uwarunkowane, przeciwstawia Heidegger pytaniu o podstawę bycia. Pytanie o ἀρχή oznacza *de facto* odrzucenie przyczynowości jako podstawy badań filozoficznych i skoncentrowanie się na postawieniu pytania o źródło i podstawę naszego poznania. Z tej racji Heidegger próbuje swoje rozważania na temat Kanta opierać na transcendentálnej dedukcji zamiast na transcendentálnej dialektyce. To, co Heidegger podkreśla w odniesieniu do Kanta, skupione jest wokół problemu rozumienia czasu.

Z perspektywy wypracowywania koncepcji wolności najważniejsza wydaje się trzecia antynomia, stanowiąca centralny punkt, w którym dokonuje się przejście od wolności w sensie transcendentálnym ku wolności praktycznej. Szczególnym przypadkiem wolności transcendentálnej jest wolność kosmologiczna. Kant w trakcie eksplikacji tezy i antytezy opiera się z jednej strony na argumentach wolności praktycznej, z drugiej strony zaś na wolności kosmologicznej. Można rzec, że dla Kanta antynomia ta stanowi cezurę wyznaczającą nowy horyzont wolności. To z niej powstaje konieczność zaprezentowania wolności praktycznej. Antynomia wyrasta z napięcia między doświadczeniem a prawami rozumu. Także nieobojętnym wobec koncepcji wolności jest ideał czystego rozumu – w nim i poprzez niego odkrywany

zjawiska. Stąd, że posiadam zawsze sprzeczne w sobie pojęcie bezwzględnej syntetycznej jedności szeregu po jednej stronie [uwarunkowań], wnioskuję tutaj o słuszności strony przeciwnej, której pojęcia mimo to także wcale nie posiadam. Stan rozumu w tych dialektycznych wnioskowaniach będę nazywał antynomią czystego rozumu. Wreszcie wedle trzeciego sposobu wnioskowań mędrkujących wnoszę z całości warunków myślenia dotyczącego wszelkich przedmiotów, które mogą mi być dane, o absolutnej jedności wszystkich warunków możliwości rzeczy w ogóle, tj. rzeczy, których nie znam na podstawie samego tylko ich transcendentálnego pojęcia, o Istocie wszelkich istot, którą za pomocą pojęcia transcendentálnego znam jeszcze mniej i nie mogę sobie wytworzyć pojęcia jej bezwzględnej konieczności. Ten dialektyczny sposób wnioskowania będę nazywał ideałem czystego rozumu” (KCR 2, 50n; KRV, 442n).

⁹⁸ Por. GA 31, 212nn. (wykłady wygłoszone przez Heideggera w semestrze letnim 1930 r. we Fryburgu Bryzgowijskim).

jest problem tego, co nieuwarunkowane. Wolność transcendentalna, mimo iż wyrażała się poprzez wolność intelektu, ukazywała autonomiczność w tworzeniu pojęć i nie obejmowała tego, co nieograniczone. Ideał zaś ważny jest przede wszystkim ze względu na myślenie o całości i jedności poznania. Doprowadza on badania do tego, co nie jest dane w żaden sposób wraz z doświadczeniem, lecz jako niezależne od doświadczenia wskazuje na to, co warunkując – samo nie jest uwarunkowane. Opierając się na doświadczeniu, nie jesteśmy bowiem w stanie dotrzeć do tego, co nieuwarunkowane. Opowiadanie się za skończonym szeregiem warunków spostrzeganych w doświadczeniu oznacza doprowadzenie analizy do tego, co daje początek, samo nie będąc w żaden sposób uwarunkowane. W tej perspektywie odsłania się możliwość pytania o to, co stanowi byt absolutny, czyli o Boga. Kant utrzymuje, że żaden z dowodów nie jest adekwatny do przedmiotu, do którego chce dotrzeć. Możliwość potwierdzenia istnienia Boga poprzez argumenty fizyczno-teologiczne, kosmologiczne i ontologiczne wydaje się mało przekonująca, albowiem ukazują one Boga w tym, co daje nam doświadczenie, a ono nie potrafi rzetelnie wskazywać na rzeczywistość absolutną. Tę możliwość ma jedynie rozum, dlatego jedynym słusznym argumentem jest ten, który wyrasta z rozumu praktycznego. Aby móc dotrzeć do trzeciej antynomii, musimy najpierw jednak zrekonstruować w *Krytyce czystego rozumu* Kanta zagadnienie paralogizmu. Wszelka krytyka zasad wymaga wcześniejszego przedstawienia napięcia między poszczególnymi elementami oraz wykrycia, na czym polega ich fałszywość. Paralogizm, antynomia i ideał czystego rozumu nie odnoszą się do tego, co doświadczone, co stanowi treść spostrzeżenia i uchwytowania czegoś, co jest materią, lecz formy.

PARALOGIZM A DUSZA

Fałszywość paralogizmu transcendentalnego nie polega na fałszywości treści, lecz formy, która leży u jego podstaw. To forma zatem jest istotnym elementem, którego nie można w sposób absolutny wyeliminować. Fałszywość jest nieuchronna i nierozwiązywalna. Paralogizm transcendentalny wyraża się w kartezjańskim „Ja myślę”. Psychologia racjonalna opiera się na stwierdzeniu: „myślę, ja myślę”. Kant, wyjaśniając, na czym polega paralogizm, posługuje się przy tym pojęciem duszy. „Ja jako myślący, jestem przedmiotem zmysłu wewnętrznego i nazywam się duszą. Przeto samo wyrażenie Ja, jako istota myśląca, oznacza przedmiot psychologii, która może się nazywać rozumową nauką o duszy, jeżeli nie pragnę wiedzieć nic więcej o duszy, jak tylko to, co można wywnioskować z pojęcia *Ja* niezależnie od wszelkiego doświadczenia (które określa mnie bliżej i *in concreto*), o ile pojęcie to występuje przy wszelkim myśleniu” (KCR 2, 52; KRV, 444). Należy podkreślić, że za czasów Kanta psychologia nie była rozumiana w znaczeniu, jakie nadajemy jej współcześnie. Jako dziedzina filozoficzna opierała się na argumentach racjonalnych. Psychologia dystansuje się wobec interpretowania jej jako części nauki empirycznej. Odznacza się ona racjonalizmem. Zwrócenie uwagi na emocjonalny charakter psychiki człowieka nie jest tak silnie zaprezentowane jak pod koniec XIX i na początku XX wieku. Z tej racji paralogizm odwołuje się do duszy człowieka jako osoby, która łączy w sobie to, co zmysłowe i duchowe zarazem. Psychologia jest jako nauka o duszy rozumiana w nawiązaniu

do psychologii racjonalnej. Kant postuluje, że w psychologii racjonalnej nie można obierać sobie za przedmiot tego, co wypływa z doświadczenia. Toteż istotnym dla psychologii jest jej odniesienie do substancji. Nawiązuje ona w ten sposób do tradycji filozoficznej zapoczątkowanej przez Kartezjusza. Heidegger już w swoich pierwszych dziełach zwraca uwagę na problem psychologizmu. Czyni to w nawiązaniu do szkoły neokantowskiej i fenomenologii.

Rozważając problem paralogizmu, Kant wychodzi od pojęcia kategorii substancji, by następnie przejść do problemu złożoności lub niezłożoności duszy. Pojęcie substancji pojawia się tutaj w odniesieniu do *psyche* i jej niezależności, spontaniczności. Trzeci element dotyczy problemu jedności w wielości, czyli o s o b o w o ś c i. Czwarty to odniesienie duszy do możliwych przedmiotów, jak jej z e w n ę t r z n o ś c i. Paralogizmy czystego rozumu są nauką o duszy, z której wyciąga się fałszywe wnioski. Wnioskowanie czystego rozumu jako paralogizmy odnosi się do nauki o duszy, która stanowi przedmiot zainteresowania. W psychologii racjonalnej, której przedmiotem jest dusza, napotykamy na trudności. Poruszając zagadnienie paralogizmów, Kant omawia cztery znamiona duszy. Każdy z nich jest elementem odpowiadającym jednemu z czterech paralogizmów, dlatego pierwszy paralogizm poświęcony jest s u b s t a n c j a l n o ś c i (KCR 2, 58; KRV, 469), drugi niezłożoności (KCR 2, 61; KRV, 471), trzeci osobowości (KCR 2, 71; KRV, 479), czwarty i d e a l n o ś c i z e w n ę t r z n e g o s t o s u n k u.

W wydaniu B *Krytyki czystego rozumu* Kant uzupełnił fragment poprzedzający przedstawienie pierwszego paralogizmu traktującego o substancjalności. Z uwagi na rozważaną koncepcję wolności problem paralogizmu byłby interesujący. Porusza on istotną linię krytyki, która później zaowocuje wypracowaniem *Krytyki praktycznego rozumu*. Na pewno prezentacja zasad mających charakter regulatywny nie może być traktowana na równi z tym, co konstytutywne. Poprzez przeanalizowanie podmiotu myślącego ukazuje się jego stosunek do samego siebie oraz świata. Psychologia racjonalna jest ugruntowana na kartezjańskim „Ja myślę”. Kant, broniąc się przed sprowadzeniem psychologii rozumowej do empirycznej, odrzuca konieczność uwzględnienia przy tym przedmiotu spostrzeżenia, zakładając, że zredukowane badanie do doznawania przyjemności i przykrości prowadzi do zamiany psychologii racjonalnej na psychologię empiryczną. Czym zatem jest psychologia racjonalna? Jaki obrała sobie przedmiot? „Ja myślę” stanowi apercepcję transcendentalną. Ona dopiero umożliwia to, co daje doświadczenie. Apercepcja transcendentalna jest zatem tym, co antycypuje wszelkie poznanie empiryczne. D o ś w i a d c z e n i e w e w n ę t r z n e w o g ó l e, o którym jest tu mowa, oznacza przede wszystkim to, że nie należy traktować go jako poznania posiadającego charakter empiryczny. Psychologia racjonalna obiera sobie za przedmiot badań „Ja myślę”, a więc doświadczenie wewnętrzne w ogóle, które nie powinno być rozumiane tak, jak poznanie empiryczne. Stanowienie możliwości wszelkiego poznania empirycznego nie jest równoznaczne z czerpaniem z doświadczenia. Kant dalej twierdzi, że myślenie odnoszące się do mnie samego oznaczałoby, że „Ja” traktowanemu jako przedmiot może towarzyszyć jedynie orzeczenie transcendentalne. Pozbawienie tego, co empiryczne, i stanowienie doświadczenia wewnętrznego w ogóle jest bliskie temu, co Kant przedstawił

w apriorycznych podstawach możliwości doświadczenia, a także w systematycznym przedstawieniu wszystkich syntetycznych zasad intelektu. Chodzi zatem o możliwość spostrzegania w ogóle. Paralogizmy w odróżnieniu od problemów przedstawionych na poziomie intelektu tym się różnią, że ich oddzielenie od tego, co empiryczne, jest znacznie silniejsze. Dotychczas, tzn. do czasu omawiania analityki transcendentalnej, wykładnia filozofii odbywała się z perspektywy konstytutywnej; obecnie w paralogizmach, które odnoszą się do wniosków rozumowych, przybiera postać regulatywną. Łączy je jednak to, że mają charakter transcendentalny i są uprzednie względem tego, co dane w doświadczeniu. Ta uprzedniość nie ma wymiaru czasowego, jak w przypadku przedstawień rzeczy, które są nam dane. Interesujące jest, że w pewnych ramach paralogizm może być pojmowany jako poszukiwanie tożsamości „Ja myślę”. Odwołuje się on wówczas do tożsamości *ipse*, porzucając tę, która nazywa się *idem* i umożliwia mówienie o byciu sobą, które jest fundamentem dla analityki jestestwa u Heideggera. Heidegger podejmuje problem kartezjańskiej „Ja myślę” w odnoszeniu się do „Siebie” i do własnego świata.

Kant zestawia doświadczenie wewnętrzne „Ja myślę”, rzecz myślącą z substancją. Heidegger także rozważa problem substancji, ale nie w odniesieniu do możliwości doświadczenia w ogóle, lecz tylko do bycia. Powołuje się wówczas na *Metafizykę* Arystotelesa i na występujące w niej różne znaczenia pojęcia *bycia*. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że próba zdefiniowania głównego problemu paralogizmu mogła posłużyć w celu pytania się jestestwa o swoje własne bycie. „Mojość” wypływa z pewnego paralogizmu. Nie chcemy przez to twierdzić, że Heideggera jestestwo odpowiada Kantowskiemu „Ja myślę”, lecz jedynie, że „Ja myślę” stanowiło przyczynek do krytyki i wypracowania własnego stanowiska. Dowodzi tej tezy *Bycie i czas*, w którym Heidegger krytykuje „Ja myślę” rozumiane z perspektywy antropologicznej. Kanta i Heideggera dzieli zatem podstawa filozofii. Pierwszy z nich zmierza ku moralności z perspektywy antropologicznej, drugi natomiast do ontologicznej podstawy jestestwa. Inaczej rozumieją oni także pojęcie substancji. Problem substancji dla Heideggera łączy się z pytaniem o rozumienie bycia jako *οὐσία* (GA 31, 61nn. oraz ZD, 228nn; GA 9, 259nn).

Pojęcie substancji rozpoczyna analizę paralogizmu u Kanta. Substancja jest rzeczą samą w sobie. Nauka o duszy składa się z następujących części: po pierwsze, dusza jest substancją; po drugie, co do swej jakości jest prosta; po trzecie, w różnych czasach, w których istnieje, jest numerycznie identyczna, tj. jest jednością, niewielością; po czwarte, pozostaje w stosunku do możliwych przedmiotów w przestrzeni. Twierdzenie, że substancja przynależy do przedmiotu zmysłu wewnętrznego, nadaje jej charakteru immaterialnego. Empiria nie stanowi zatem zagrożenia dla nieempirycznego charakteru substancji. Może natomiast odnosić się do tego, co pozamaterialne, co nie jest empiryczne. Oprócz pojęcia substancji także inne czynniki stanowią problem dla paralogizmu. Sama substancja to dla Kanta trzon, z którego wypływają inne określenia zmysłu wewnętrznego. Staje się to możliwe, ponieważ przyjmuje on substancję za podstawę tego zmysłu. Trzy czynniki substancji wskazują na duchowość jako przedmiot zmysłu wewnętrznego, czyli jako: immaterialność,

substancję prostą, czyli niezniszczalną, oraz substancję intelektualną, tzn. osobowość. Analiza duszy w zestawieniu z pojęciem substancji sugeruje, że charakteryzuje ją wolność rozumiana jako autonomia, rzecz sama w sobie. W odniesieniu do samego siebie jest jednak także potrzebny stosunek do tego, co zewnętrzne. Ponownie nie sposób nie przywołać Heideggera i jego analizy bycia jako *οὐσία* i *παρουσία*. W niej znajdują się odniesienia do siebie i swojego własnego bycia, ale także do tego, co zewnętrzne, co stanowi nasz świat.

Autor *Krytyki czystego rozumu* zwraca uwagę na stosunek „Ja myślę” do przedmiotów zewnętrznych danych w przestrzeni, które stanowią substancję rozciągłą. Wobec niej substancja myśląca jest *z a s a d ą ż y c i a*. To, co duchowe, jest podstawą dla tego, co materialne. Substancja myśląca ożywiając to, co materialne, sama staje się nieśmiertelna. Powstaje zatem dychotomia duszy i ciała, która zbierała swoje żniwo w okresie późnego średniowiecza. Kant utrzymuje, że tak zaprezentowany świat pozbawia zmysł wewnętrzny prawdziwej podstawy. Przyjęcie dychotomicznego świata z wyniesieniem ducha ponad materialność skutkuje pozorną suwerennością. Dzieje się tak dlatego, że przesłanki te są słabe i pozbawione solidnych fundamentów. „Ja” prezentowane w naszej wewnętrznej zmysłowości musi być pozbawione wszelkiej treści, która do niego nie przynależy. Przedmiot wewnętrznego zmysłu nie tylko nie może posiadać treści, ale nawet nie jest pojęciem, lecz jedynie świadomością. Ta ostatnia może co najwyżej towarzyszyć pojęciom. Wszystko, co się poznaje dzięki zmysłom, odbywa się w świadomości. Heidegger, w odróżnieniu od Kanta, usuwa z pola zainteresowania filozofii pojęcie świadomości. W zamian za nie proponuje rozumienie bycia, które jest uprzednie wobec świadomości.

Autor *Krytyki czystego rozumu* zwraca uwagę na nieuprawnione łączenie ze sobą warunku myślenia podmiotu, samoświadomości z sądami, które pochodzą z doświadczenia. Nie jest możliwe przetransponowanie tego, co przynależy do warunków świadomości, do rzeczy, które stanowią to, co dane w doświadczeniu zewnętrznym. Musimy zatem rozgraniczyć doświadczenie zewnętrzne od świadomości, która umożliwia wszelkie postrzeganie świata w ogóle. Samoświadomość stanowi podstawę dla doświadczenia zewnętrznego, lecz nie jest z nią tożsama. To, co należy do istoty myślącej, jest nam dane w samoświadomości, dlatego przedstawienie jakichkolwiek rzeczy dokonuje się poprzez przeniesienie świadomości właśnie na nie. Wówczas są one dane w świadomości, lecz nie są samą świadomością. Podstawą dla poznania rozumowego istoty pozostaje wyłącznie *cogito*. Uwzględnienie obserwacji jak i prawa myślącego przedmiotu oznaczałoby, że dokonaliśmy redukcji psychologii rozumowej do psychologii empirycznej. Wówczas to psychologia rozumowa straciłaby możliwość wypowiedzania „w sposób apodyktyczny czegoś, co dotyczy ich natury” (KCR 2, 57; KRV, 448). Każdy sąd intelektualny posiada bowiem swoją formę, którą jest *cogito*. Pogląd Kanta na temat psychologii rozumowej rozwija koncepcję Kartezjusza, w której to myślenie daje gwarancję pewności istnienia. *Cogito* jest podstawą formułowania wszelkich sądów. Kant nie chce zmierzyć się z „Ja myślę” w powiązaniu z przedmiotami zewnętrznymi ani samymi prawami istoty myślenia, lecz samą samoświadomością. W tym celu musi się posłużyć intelektem na sposób

transcendentalny. Myślenie inne sprowadzałoby psychologię do nauki opartej na doświadczeniu. Tu jednak chodzi o istotę myślenia w ogóle, które daje możliwość formułowania wszelkich sądów. Potrzeba jednak zająć się samym myśleniem, które ma charakter apodyktyczny. W wydaniu B *Krytyki czystego rozumu* Kant doprecyzowuje swoje stanowisko dotyczące procesu myślenia poprzez stwierdzenie: „Poznaję jakiś przedmiot nie przez to, że jedynie myślę, lecz mogę go poznać tylko przez to, że pewną daną naoczność określam ze względu na jedność świadomości, na której polega wszelkie myślenie” (KCR 2, 117; KRV, 449). W wersji A autor przedstawia cztery paralogizmy, które wskazują na poważny błąd rozumowania psychologii nazywanej transcendentalną. Trzeba nam jednak podkreślić, że przejście do błędów rozumowania oznacza *de facto* odejście od problemu poznawania tego, co w doświadczeniu, i zmierzanie ku temu, co jest ogólne, co wyraża się w sądach.

PARALOGIZM A SUBSTANCJALNOŚĆ – PIERWSZY PARALOGIZM

Pierwszy paralogizm odwołuje się do substancjalności absolutnego podmiotu sądu. To, co przypisane jest tej konkretnej rzeczy, nie może przysługiwać innej. Absolutność sądu warunkuje substancjalność. Coś, co przysługuje temu podmiotowi sądu, nie jest dane w taki bezpośredni sposób żadnej innej rzeczy. Substancjalny charakter nie przysługuje rzeczom, które się nam przedstawiają, lecz mnie jako absolutnemu podmiotowi. To, co stanowi mnie w mojej substancjalności, nie może być przypisane rzeczom, które poznaję. Chodzi tu zatem o mnie jako istotę myślącą. To, że myślę, nie wnosi nic do treści tego, co postrzegane, lecz utwierdza mnie w mojej substancjalności. Poprzez *cogito*, poprzez moje myślenie, jestem substancją. Wydaje się, że Kant rozróżnia to, co jest istotą, substancją, od tego, co jest jedynie jego pochodną i odżegnuje się od czynnika przedmiotowego substancji, która stanowi fundament absolutnej podmiotowości. Nie sposób nie porównać *Jemeinigkeit* u Heideggera z substancjalnością podmiotu. Pomijając fakt istnienia różnicy między poznaniem i rozumieniem swojego własnego bycia, zauważamy podobieństwo w postaci „Ja myślę” jako absolutnej osobowości. Te dywagacje zbliżają nas do stwierdzenia tożsamości *ipse*, o której mowa jest u Kanta. *Cogito* jest podstawą, która nie wnosi żadnej treści. Każdy powinien przyjmować siebie za substancję, odróżnianą od pozostałych rzeczy. Pojęcie substancji myślącej jest jednak puste w odniesieniu do treści. Jedyne, co można w niej założyć to to, że nie powstaje i nie ginie wedle natury. Dlatego krytyka pierwszego paralogizmu opiera się na stwierdzeniu Kanta, zaczerpniętym z idei logiki transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu* w wydaniu B, gdzie Kant utrzymuje: „Myśli bez treści naocznej są puste, dane naoczne bez pojęć – ślepe. Jest więc rzeczą równie konieczną sprawić, by pojęcia nasze stały się zmysłowe (tj. dołączyć do nich przedmiot występujący w naoczności), jak uczynić, by dane naoczne stały się zrozumiałe (tj. podporządkować je pojęciom)?” (KCR 1, 139; KRV, 130 (A 51, B 75))⁹⁹. Fragment ten jest istotny z perspektywy interpretacji Kanta, której dokonał Heidegger w swoim dziele *Kant a problem metafizyki* (KaPM, 42; GA 3, 35). Właśnie to stwierdzenie Kanta jest kluczowe dla problemu źródła i podstawy wszelkiego

⁹⁹ Por. H. Heimsoeth, *Transzendente Dialektik...*, s. 99nn.

myślenia. Heidegger mówi wówczas o dwóch trzonach poznania. Widzimy zatem, że problem ten dotyka też pierwszego paralogizmu Kanta. Zarzut ten wypływa natomiast z problemu transcendentnej dedukcji i zagadnienia „Ja transcendentnego”. Zawarty w wydaniu A pierwszy paralogizm kieruje nas ku myśleniu o apriorycznych warunkach możliwości odnoszenia się do przedmiotu. Sprawia on, że odbiegamy od transcendentnej dedukcji i zmierzamy ku postawieniu pytania o logiczne prawa, które kierują naszym, ujętym w pojęcia, przedstawieniem.

Heidegger ma problem z interpretacją filozofii Kanta ze względu na postulat fenomenologiczny, którego celem jest ukazanie możliwie najbardziej źródłowo poznania człowieka. Ten postulat oznacza przeddefiniowanie pojęcia substancji. Dlatego kolejne paralogizmy poddaje on krytyce ze względu na pojęcie substancji.

NIEZŁOŻONOŚĆ SUBSTANCJI – DRUGI PARALOGIZM

Arystoteles uważał substancję za pierwszą cechę bytu, obok niej pojawiały się kategorie. Kant jednak wraz z drugim paralogizmem wprowadza określenie niezłożoności (*simplex*)¹⁰⁰. Ta przypisana niezłożoność wynika z faktu, że skoro działanie nie jest przypisywane wielu rzeczom, oznacza to, że rzecz działająca jest prosta. Ze względu na to, że dusza nie wymaga niczego innego, imputuje się jej niezłożoność. Kant przedstawia również krytykę tego założenia. Dowodzenie to jest jednak pozbawione wszelkich podstaw, gdyż świadomość duszy nie jest adekwatna do tego, co materialne, ani do tego, co pomyślane. Zakładając uprzednio istnienie substancji, Kant poddaje krytyce potoczne rozumienie niezłożoności i osobowości. Analiza paralogizmów sprawia, że dostrzegamy konieczność podjęcia problemu tożsamości. Nasz stosunek do samych siebie wybiega jednak poza ramy świadomości. Badanie paralogizmów zwrócone jest ku samemu sobie. Heidegger, rozważając zagadnienie substancji, podąża w kierunku bytu, który troszczy się o własne bycie, podczas gdy Kant zmagają się z problemem niezłożoności i osobowości substancji.

Z punktu widzenia wolności zdecydowanie bardziej istotny jest problem osobowości substancji. Niezłożoność bowiem rozważana jest z perspektywy przedmiotów danych nam przez zmysły. Kant zamierza jednak oddzielić zmysłowość od „substancji rozumu praktycznego”. O człowieku jako substancji można mówić na różne sposoby i za pomocą różnych określeń, na przykład uwzględniając jego zmysłowo-rozumowy charakter czy też istotę człowieka jako człowieka. Ten drugi sposób prowadzi do analizowania człowieka w kontekście osoby, osobowości i jego autonomicznej odpowiedzialności, samoodpowiedzialności. Aspekt zmysłowo-rozumowy obecnie przechodzi w analizę osoby i osobowości. U Kanta problem osobowości substancji podejmowany jest w paralogizmach rozumu, u Heideggera natomiast – w trakcie

¹⁰⁰ Pojęcie niezłożoności ma swoje źródło w ontologii, a konkretnie w stwierdzeniu, że na *ens compositum* składa się agregat części, które ją stanowią. To budowanie jedności może mieć wymiar jakościowy albo numeryczny (H. Heimsöeth, *op. cit.*, s. 120). Por. także: F. Riese, *Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' „Nikomachischer Ethik” und Heideggers „Sein und Zeit”*, „Heidegger-Jahrbuch” Bd. 3: *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg–München 2007, s. 170nn.

prezentacji bycia oraz próby jego określenia w nawiązaniu do *Metafizyki* oraz *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa¹⁰¹.

OSOBOWOŚĆ SUBSTANCJI – TRZECI PARALOGIZM

Trzeci paralogizm odwołuje się do pojęcia tożsamości i osoby. Kant stwierdza: „świada-
doma numeryczność tożsamości samego siebie” (KCR 2, 71; KRV, 479), która re-
alizuje się w przepływającym czasie, jest definiowana jako osoba. Możemy zazna-
czyć, że wciąż mówimy o tożsamości substancji jako *ipse* pozbawionej ciężaru treści
przedmiotu doświadczenia. Tożsamość osoby nie opiera się na tym, co dane przez
zmysły zewnętrzne, lecz na tym, co ofiarowuje sama substancja osoby. Tożsamość
osoby nie jest zatem postrzegana z perspektywy doświadczenia, lecz formy naocz-
ności – tak nazywa czas Kant – wewnątrz mnie samego. Zmieniające się określenia
mają miejsce wówczas, gdy znajdują się w numerycznie tym samym „Ja”, które w tej
tożsamości odnosi się do mojego czasu. Odnalezienie tożsamości sprowadza się do
mojej świadomości. Kłopot narasta, gdy potraktujemy mój podmiot jako przedmiot
percepcji kogoś innego. Wówczas traktujący mnie jako przedmiot ujmuje mnie bez
uwzględnienia mojej świadomości, lecz przez pryzmat swojego spostrzeżenia. Wtedy
moja świadomość nie ma wymiaru obiektywnego, lecz jest subiektywna. Nie można
orzekać o jej nieśmiertelności i wieczności na zewnątrz niej samej. Wszelkie para-
logizmy traktują o duszy i jej akcydensach, których w żaden empiryczny sposób nie
jesteśmy w stanie udowodnić.

ZEWNĘTRZNOŚĆ STOSUNKU – CZWARTY PARALOGIZM

Istnienie zjawiska, które określamy jako zewnętrzne, nie jest dane bezpośrednio
w spostrzeżeniu, lecz jest wyłącznie wydedukowane jako przyczyna danych spo-

¹⁰¹ Heidegger podkreśla ogromne znaczenie metafizyki Kanta w nawiązaniu do „Ja myślę”. Interpretacja tej struktury może odbywać się albo za pomocą *myślenia*, albo *rozumienia*. Temat ten zostanie poruszony w trzecim, ostatnim rozdziale niniejszej rozprawy. Heidegger w dziele *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii* analizuje problem bycia w nawiązaniu do koncepcji Arystotelesa w *Metafizyce*. Przełomowym fragmentem jest księga Θ, a szczególnie jej punkt 10. Traktuje on o prawdzie i fałszu oraz styczności i jej braku wobec rzeczy i twierdzeń o nich. Arystoteles definiuje bycie w nawiązaniu do bycia jednością oraz więcej niż jednością. Bycie połączonym rozumie on jako bycie jednością. W odróżnieniu od bycia, „nie-bycie” nie jest identyfikowane z przeciwieństwem jedności, lecz jest czymś więcej niż jedność. Ta uwaga Arystotelesa oznacza, że „nie-bycie” nie jest interpretowane jako zwykła negacja oparta na braku. Dlatego prawda, według Arystotelesa, nie może być pojmowana przez pryzmat zwykłej negacji. Ta konstatacja wskazuje na specyficzny charakter prawdy. Heidegger stwierdza ten fakt nie tylko w cytowanej przez nas książce, lecz także w wykładach zatytułowanych *Parmenides*. Łączenie i rozdzielanie ukazuje problem relacji bycia i „nie-bycia”. Istnieją dwa rodzaje prawdziwości i fałszywości. Mogą one dotyczyć rzeczy przypadkowych albo koniecznych. W pierwszym przypadku mogą się one j a w i ć jako prawdziwe lub fałszywe, w drugim zawsze są albo fałszywe, albo zawsze prawdziwe. Roztrząsanie bycia i niebycia opiera się w ten sposób na jedności lub złożoności. Nie stanowi ona więc wykluczenia, lecz ugruntowana jest na jedności i złożoności. Podobnie jak w przypadku Platona, także Arystoteles rozważa problem istnienia w kontekście koloru jako pochodnej oraz bieli jako takiej. Problem złożoności znajdujący się w paralogizmach przekształca się u Heideggera w pytanie o jedność i złożoność *ousia*. Rozważanie to prowadzi nas do konieczności podjęcia kwestii prawdy bycia.

strzeżeń. Kant sugeruje, że wszelkie przedmioty zmysłów są wątpliwe. Prawdą pewną bezpośrednio jest jednak to, co stanowi zmysł wewnętrzny. Ten czwarty paralogizm na poziomie definicji można by traktować jako ukłon w kierunku Kartezjusza i jego koncepcji złośliwego demona. Wszystko może budzić niepewność, lecz nieistnienie Boga, duszy nieśmiertelnej oraz tego, że myślę¹⁰². Ta ostatnia pewność nie jest tak absolutna, jak wcześniejsze, lecz ten zmysł wewnętrzny jest także bezpośredni i nie może prowadzić do fałszywych wniosków. Czy jedynie zmysły wewnętrzne potrafią wprowadzać w błąd? *Materia i ciało* – zestawienie tych dwóch elementów nie może odbywać się tak, jakby ciało było dane jako samo w sobie. One są tylko dane dzięki przedstawieniom w zjawiskach, które możemy spostrzec, ponieważ posiadamy aprioryczne formy naoczności.

SUBSTANCJA I DUSZA W DRUGIM WYDANIU

W wersji *B Krytyki czystego rozumu* Kant rozpoczyna analizę paralogizmu od prezentacji podobnego problemu związanego z tym, co wobec nas zewnętrzne i nie stanowi absolutnego podmiotu. Rozumienie substancji wymaga uwzględnienia tego, co przynależne do zmysłów, a co znajduje się na zewnątrz mnie. „Pojęcie substancji odnosi się zawsze do danych naocznych, które u mnie nie mogą być inne jak jedynie zmysłowe, a więc leżą całkiem poza polem intelektu i jego myślenia” (KCR 2, 119; KRV, 450). Pojęcie substancji wychodzi poza mój świat, będąc jednak spostrzegane przeze mnie dzięki zmysłowości. Kant oddziela interpretację substancji w kontekście podmiotu od kontekstu przedmiotu. Pojmowanie substancji podmiotu i przedmiotu wymaga różnego podejścia do problemu. Dla Heideggera oba te określenia powinny być antycypowane przez podstawowe pytanie ontologiczne. Substancja podmiotu nie jest przedmiotem poznania. „Pojęcie to nie dostarcza więc w ogóle żadnego poznania. Jeżeli więc ono przez nazwanie [czegoś] substancją ma wskazywać na pewien przedmiot, który może być dany, jeżeli ma ono być poznaniem, to u jego podłoża musi być przyjęta trwała dana naoczna jako niezbędny warunek przedmiotowej realności pojęcia, mianowicie to, dzięki czemu jedynie przedmiot jest dany. W wewnętrznej naoczności nie mamy nic trwałego, albowiem Ja jest tylko świadomością mego myślenia” (KCR 2, 123; KRV, 454). Kant koncentruje się tu na tym, że ograniczenie myślenia powoduje wyparcie konieczności użycia pojęcia substancji. Jest rzeczą istotną zróżnicowanie definicji substancji przedmiotu i podmiotu. Autor *Krytyki czystego rozumu* powołuje się na trwałość duszy w dowodzie Mendelssohnowskim i poddaje go ostrej krytyce. Cechą, która wywołuje u Kanta wzburzenie, jest trwałość duszy. Upřednio Kant posługiwał się pojęciem trwałości na poziomie intelektu. Dominującym tematem w drugim wydaniu jest natomiast kwestia substancji i jej rozumienie w kontekście przedmiotu i podmiotu. Odbiega on w ten sposób od Heideggerowskiego skoncentrowania się na tym, co uprzedza poznanie oparte na relacji podmiot – przedmiot.

¹⁰² R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 53nn.

PORZĄDEK CELÓW I PORZĄDEK PRZYRODY

Przygotowując podwaliny pod jedną z najważniejszych części *Krytyki czystego rozumu* – antynomię – Kant podkreśla różnorodność porządków, tzn. ich rozwarstwienie na porządek przyrody i porządek celów. Ten drugi bowiem przekracza porządek przyrody na poziomie rozumu. Rozum praktyczny jest władzą samą w sobie i nie jest ograniczony przez warunki przyrody. Wolność, niezależność odbiega od warunków stanowionych przez przyrodę, która jest bliska praktycznemu rozumowi. „Rozum, jako władza praktyczna sama w sobie, nie będąc ograniczonym warunkami przyrody, jest jednak wtedy zarazem upoważniony do rozszerzenia porządków celów, a z nim naszego własnego istnienia poza granice doświadczenia i życia” (KCR 2, 135; KRV, 462n). Niezależność wobec przyrody nie odrzuca istnienia celów, lecz przenosi je do sfery, która wykracza poza doświadczenie. Kant przedstawia zatem wolność oddzieloną od świata natury, ugruntowaną na rozumie i jego jednoczącym charakterze. Nie posługuje się pojęciem intelektu, lecz porządek celów rozszerza poza to, co doświadczane. Dane naoczne jednak nigdy nie pozwalają wykroczyć poza zasięg doświadczenia. Problem celowości i porządku celów podejmowany jest także w innym dziele Kanta, zatytułowanym *Krytyka władzy sądzenia*¹⁰³.

Oddzielenie w naszym przypadku wersji A i B *Krytyki czystego rozumu* ma także znaczenie z punktu widzenia głównego problemu niniejszej pracy, jakim jest koncepcja wolności. Kant wskazuje na konieczność podjęcia problemu praktycznego rozumu i wolności, która oddziałuje także na to, co doświadczalne, a co odnosi się do praktycznego rozumu (KCR 2, 143; KRV, 512). Paralogizmy uzmysławiają, na czym polega rozumność w odniesieniu do podmiotu, który wykracza poza zmysły nawet wtedy, kiedy kieruje się ku temu, co poza nim. Poznawanie tej sfery pozazmysłowej świata zewnętrznego charakteryzuje się specyficznym stosunkiem, który oznacza rozszerzenie porządku celów, a jednocześnie wskazanie na własne istnienie poza doświadczeniem. Pojęcie wolności, które wyłania się w trakcie analizy paralogizmu, jest już nie tyle niezależnością doświadczenia, co raczej poziomem kształtowania się wolności konstruktywnej opartej na rozumie i na jego funkcji jednoczenia w jedną całość tego, co zewnętrzne. Oprócz paralogizmu mamy także do czynienia z antynomią, która wyrasta ze stosunku do kosmosu. To w niej Kant zestawia wolność z koniecznością i daje do zrozumienia, że stawianie ich jako wzajemnej alternatywy jest bezsensowne. Problem paralogizmu, a szczególnie uchwyconej podmiotowości i jej wolności, pokrywa się w pewnej mierze z władzą sądzenia obecną w *Krytyce władzy sądzenia*. Problem suwerenności, autonomiczności ukazany jest przez pryzmat odtwórczości i oryginalności, spontaniczności i genialności subiektywnych doznań. Różnicą jest zapewne podejście do doświadczenia. Jedna i druga wolność wskazują na oddzielenie obu tych rodzajów wolności od wpływów empirii i ich ugruntowaniu na spontaniczności i autonomiczności pod względem materii. Widzimy, że

¹⁰³ Kant zajmuje się problemem celowości i porządku celów w drugiej części *Krytyki władzy sądzenia*, tj. analityką i dialektyką władzy sądzenia. W analityce dokonuje on odróżnienia celowości formalnej od celowości materialnej, celowości przyrody od celowości wewnętrznej.

Kant oddziela przyrodę od wolności. Heidegger w sporze między naukami humanistycznymi i przyrodniczymi będzie chciał pokazać, że kategoria pierwsza, jaką jest bycie, uprzedza to, co przyrodnicze i jej przyczynowość oraz „nauki oparte na duchu” [*Geisteswissenschaft*]. Czyni to już wcześniej, kiedy próbuje przedstawić problem fenomenologii i hermeneutyki.

PODSUMOWANIE PARALOGIZMÓW CZYSTEGO ROZUMU

Kant zwraca uwagę na konieczność odróżnienia dialektycznego pozoru czystego rozumu od pozoru empirycznego. Chodzi tu o znalezienie warunku, który sam nie jest uwarunkowany¹⁰⁴. Z tej racji autor *Krytyki czystego rozumu* stwierdza, że istnieją „trzy wypadki dialektycznego stosowania czystego rozumu: 1. Synteza warunków myśli w ogóle, 2. Synteza warunków myślenia empirycznego, 3. Synteza warunków myślenia czystego” (KCR 2, 107n; KRV 505). Oznacza to, że mamy do czynienia z trzema syntezami warunków: myślenia w ogóle, myślenia empirycznego oraz czystego myślenia. Stoją one na antypodach tego, co stanowi pozór empiryczny. Wyznaczone pola należą do wyróżników tego, co obejmuje czysty rozum. Pozór empiryczny nie może sobie rościć pretensji do znajdowania tego, co nieuwarunkowane. Te trzy pola wyjaśniają trójkąt wewnątrz syntezy warunków na poziomie czystego rozumu. Stąd psychologia, kosmologia i teologia, które mają charakter transcendentálny. Podział w ramach metafizyki szczegółowej odwołuje się do dialektycznego pozoru, odróżniającego to, co dotyczy syntezy warunków myślenia w ogóle, myślenia empirycznego od czystego myślenia. W trakcie prezentacji psychologizmu Kant zwraca uwagę na syntezę warunków myślenia w ogóle. Wraz z rozpoczęciem analizy rozumu akcent zostaje przeniesiony z metafizyki ogólnej na metafizykę szczegółową. Wskazanie na problem antynomii oznacza skierowanie badań dotyczących wolności na metafizykę szczegółową opartą na syntezie warunków myślenia empirycznego. Czyste myślenie powołuje do istnienia problem całości istnienia, a także istoty, która jest warunkiem wszystkiego.

Zaprezentowanie paralogizmu w odniesieniu do tego, co nieuwarunkowane, podkreśla rolę, jaką pełni rozum w odróżnieniu od intelektu. Funkcja intelektu kończy się w trakcie wykładni analogii. Wskazywanie na to, co niewarunkowane, określa rozum i jego czysty charakter. Dusza poznaje poprzez pryzmat podmiotu, jako czegoś prostego, pozbawionego materialności, nieśmiertelnego, jednego, świadomego istnienia samego siebie. W tym sensie Kant rozumie duszę podobnie jak Kartezjusz rozróżniający rzeczy rozciągłe od rzeczy myślących. To, co nieuwarunkowane, leży u podstawy wykładni duszy.

Po podsumowaniu paralogizmów w wersji A *Krytyki czystego rozumu* Kant stawia tezę ukazującą podstawy przyjmowania tego, co nieuwarunkowane w duszy człowieka. Dusza nie poznaje tego, co zmysłowe, i nie wnosi nowych treści poznawczych, lecz jest właśnie ukierunkowana na sam podmiot. Wszelkie zestawienie duszy i ciała

¹⁰⁴ „We wszystkich tych wypadkach zajmuje się czysty rozum jedynie absolutną całością tej syntezy, tj. warunkiem, który sam jest nieuwarunkowany” (KCR 2, 108; KRV, 505).

jest nieadekwatne, o czym była mowa już wcześniej. Kant początkowo prezentuje paralogizmy przez pryzmat tego, co warunkowe, aby w konsekwencji dotrzeć do tego, co nieuwarunkowane. Kończąc przedstawianie paralogizmów, dochodzi do duszy jako tej, która poznaje w sobie to, co nieuwarunkowane. Zaprezentowane uprzednio twierdzenia paralogizmów prowadzą do nieuwarunkowanego¹⁰⁵, które znajduje się w duszy. W przedstawieniu paralogizmu nie chodzi o opowiedzenie się po którejś ze stron sporu wokół człowieka i jego świadomości samego siebie. Nie jest to tak jasne i wyraźne, jak w antynomii. Należałoby to raczej interpretować w kontekście stosunku tego, co uwarunkowane w myśleniu w ogóle, do tego, co nieuwarunkowane, co nie dotyczy przedmiotu, lecz podmiotu. Jedność stosunku odsyła nie do przedmiotu, lecz do podmiotu. Głębsza analiza ukazuje ten problem jako nieuwarunkowane bycie sobą, tożsamością *ipse*. Ta warunkowość nie opiera się na całości realnej, tylko na niezłożoności, prostocie tego, co nieuwarunkowane. Te dwa znamiona duszy są z naszej perspektywy bardzo ważne – chodzi tu o stosunek do czasu i przestrzeni. Jedność w tym, co nieuwarunkowane w trakcie przepływającego czasu, jest jednością – lecz samego podmiotu. Przestrzeń jawi się także nie w odniesieniu do bytów zewnętrznych, lecz świadomości, która jest tylko moja. Do bytu, którym jestem ja sam, przypisana jest jedność, ale nie świata zewnętrznego, lecz mojego odniesienia się do bycia. Bycie jest zawsze moje. Analiza Kanta w nawiązaniu do Heideggera sugeruje, że krytyka pod adresem klasycznej definicji prawdy wywodzi się z błędnego rozumienia dwóch określeń tożsamości. Prawda jako zgodność opiera się na *idem*, a bycie sobą – na *ipse*. Ta ostatnia może być wyprowadzona z *Metafizyki* Arystotelesa, a dokładnie rzecz biorąc – z 10 punktu księgi Θ ¹⁰⁶. Trzeba zrozumieć, na czym polega perspektywa czasowa i przestrzenna w odniesieniu do prezentacji naocznych form i kategorii oraz schematów intelektu. Nieuwarunkowana jedność nie dotyczy czasu i przestrzeni, lecz jedności i świadomości w czystym rozumie. Czas jawi się tu nie jako forma, przez którą poznajemy świat empiryczny, ale jako faktor zmiany przy jednoczesnej trwałości podmiotu. Jego funkcja jest wtórna i opisuje tylko jedność poznawania duszy w sobie.

Z paralogizmem związany jest poważny problem, który zasadza się na przeniesieniu bezwarunkowości i nieuwarunkowania ze sfery istnienia mojego „Ja” na „absolutną jedność warunków myślenia w ogóle”. Przedmiot czystej psychologii jest po-

¹⁰⁵ „Dusza poznaje w samej sobie:

1. nieuwarunkowaną jedność stosunku, tj. [poznaje] siebie nie jako coś przysługującego czemuś (*inhärierend*), lecz jako coś będącego podmiotem czegoś (*subsistierend*);
2. nieuwarunkowaną jedność jakości, tj. nie jako całość realną, lecz jako coś prostego;
3. nieuwarunkowaną jedność [zachodzącą] przy wielości w czasie, tj. nie jako różną numerycznie w różnych czasach, lecz jako coś jednego i jako ten sam podmiot;
4. bezwzględna jedność istnienia w przestrzeni, tj. nie jako świadomość wielu rzeczy poza sobą, lecz tylko jako [świadomość] istnienia samej siebie, innych zaś rzeczy tylko jako swych przedstawień” (KCR 2, 116, KRV, 510n).

¹⁰⁶ Problem ten przedstawimy bardziej dogłębnie w trakcie analizy pracy Heideggera *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii*. Heidegger *expressis verbis* powołuje się na Arystotelesa i jego dzieła.

zbawiony wpływu doświadczenia i dlatego może jedynie być określony przez samego siebie. Absolutna jedność warunków, która ma charakter jednostkowy i indywidualny, przypisuje sobie prawa do ogólności. Ta ogólność sprawia, że mamy do czynienia z szerszym zakresem niż to, co dane za pomocą doświadczenia. Wraz z podążaniem w kierunku tego, co nieuwarunkowane absolutnie, przedmiot badań staje się całkowicie pozbawiony doświadczenia. Jak wykazaliśmy wcześniej, paralogizmy mają także skłonności do budowania psychologii na podobnych podstawach, co dane nam doświadczenie empiryczne.

ANTYNOMIA CZYSTEGO ROZUMU

Obok paralogizmu Kant przedstawia w dialektyce transcendentalną także antynomię. Pojęcie antynomii czystego rozumu, wraz z przedstawieniem poszczególnych antynomii, antycypowana jest nie tylko przez wskazanie różnic w dialektycznym pozorze odnoszącym się do paralogizmów i antynomii, lecz także przez wprowadzenie do systemu idei kosmologicznych. Tak jak paralogizmy odpowiadają dialektycznym pozorom psychologii transcendentalnej, tak antynomie odpowiadają ideom kosmologicznym. Autor *Krytyki czystego rozumu* koncentruje się w nich na wyłożeniu czterech antynomii w odniesieniu do całości i absolutnej zupełności zjawisk¹⁰⁷. Zanim przywołamy kolejne tezy, potrzebne są pewne uściślenia dotyczące funkcji rozumu i powstawania idei transcendentalnych.

Wyjaśnienie roli, jaką odgrywa idea transcendentalna w procesie poznawczym, domaga się odcięcia od czasu i przestrzeni pojmowanego uprzednio w estetyce transcendentalnej. Nie są to inne czas i przestrzeń, ale chodzi tu o oddzielenie ich od czystego rozumu. Na idee kosmologiczne określenia czasu i przestrzeni nie mają większego wpływu, ponieważ odnoszą się przede wszystkim do tego, co spostrzegane przez zmysły. Formy naoczne umożliwiają przedstawienie się danych zmysłowych. Rozum bowiem nie tworzy nowych pojęć, lecz opiera się na powstałych w intelekcie. Dzięki rozumowi pojęcia te uwolnione od doświadczenia zyskują nową przestrzeń. Wykraczają w ten sposób poza to, co doświadczalne. Toteż antynomia rozumu, która bazuje na oddzieleniu idei rozumu od poznania, powstającego z doświadczenia i ujmowanego przez kategorie czasu oraz przestrzeni, ma zająć się ukazaniem rozbieżności tych dwóch poziomów. Ze względu na rozszerzenie pola poza to, co doświadczane przez zmysły, czas i przestrzeń analizowane są z perspektywy granicy między zmysłowością, intelektem a rozumem i jego ideami. Kant podąża zatem drogą negatywną, wskazując na oddzielenie tego, co doświadczane, od tego, co czyste. Taki stan rzeczy wynika ze skłonności rozumu ludzkiego do przeniesienia faktu uwarunkowanego do absolutnej całości. Rozum przenosi to, co znajduje się w kategoriach, na ideę transcendentalną. W ten sposób transponuje empiryczną syntezę do tego, co nieuwarunkowane. Ta cecha czystego rozumu ma dla porównania Kanta i Heidegge-

¹⁰⁷ Cztery idee kosmologiczne: a) absolutna zupełność składania się danej nam całości wszystkich zjawisk, b) absolutna zupełność podziału pewnej danej całości w zjawisku, c) absolutna zupełność powstawania pewnego zjawiska, d) absolutna zupełność zależności istnienia tego, co zmienne w zjawisku.

ra ogromne znaczenie. Chodzi tu o oddzielenie dwóch rodzajów wolności, z których jedna wypływa ze zmysłowości i intelektu, druga z rozumu. Ta pierwsza jest bliższa sercu Heideggera, o czym wspomina on w pracy *Kant a problem metafizyki*. Do tego powrócimy jeszcze w trakcie analizy tego dzieła. Ważną funkcję odgrywa właśnie klasyfikacja wolności w odniesieniu do interpretacji czasu i przestrzeni.

CZAS A IDEA KOSMOLOGICZNA

Przed wyłożeniem antynomii ponownie pojawia się problem czasu i konieczności jego rozszerzenia poza to, co doświadczalne. W trakcie wyjaśniania podstaw kosmologii, jak i wskazywania tego, co nieuwarunkowane, przedstawia się problem czasu. Spowodowane jest to wykraczaniem idei kosmologicznych poza to, co empiryczne, dane nam za pomocą form naoczności, jakimi są czas i przestrzeń. Musimy zatem zwrócić uwagę, że przezwyciężenie antynomii spowoduje odrzucenie czasu i przestrzeni. Napięcie, które powstaje przez pomieszanie tego, co empiryczne, dane w czasie, z czystym rozumem, który zajmuje się tym, co bezwarunkowe, obejmuje różne poziomy analizy filozoficznej. Prezentacja antynomii ukazuje istnienie dychotomii w obrębie filozofii. Mimo istotnych różnic dzielących to, co uwarunkowane i nieuwarunkowane, potrzebne jest również uwzględnienie tego, co je łączy. Dla nas ta eksplikacja jest o tyle ważna, że oddziela dwie przestrzenie, w których mamy do czynienia z wolnością. Chodzi o spontanizację tworzenia pojęć i wolności w obrębie tego, co się nam ukazuje w naszym spostrzeżeniu oraz wolność zmierzającą ku wolności praktycznej. Rozum sprawia, że intelekt wykracza poza to, co doświadczalne. „Rozum nie wytwarza właściwie żadnego pojęcia, lecz tylko to, co najwyżej uwalnia pojęcie intelektualne od nieuniknionych ograniczeń możliwego doświadczenia i stara się przeto rozszerzyć je poza granice tego, co empiryczne, ale przecież w nawiązaniu do niego” (KCR 2, 146; KRV, 514n). Badania systemu idei kosmologicznych ukazują skłonność rozumu, aby to, co jest uwarunkowane, podciągnąć do rangi absolutnej całości. Wszystko, co należało do kategorii intelektu, Kant przenosi do idei transcendentálnych. Empiryczna synteza przeradza się w absolutną zupełność. Wraz z rozważaniem idei, szczególnie antynomii rozumu, występuje nowa jakość wolności, którą nazywa się kosmologiczną. To, co dane jest w doświadczeniu, przyjmuje intelekt dzięki formie czasu i przestrzeni. Skierowanie ku temu, co nieuwarunkowane, sprawia, że czas transcenduje poza to, co empiryczne, tracąc jednocześnie swój specyficzny charakter. Wolność jako spontanizacja tworzenia pojęć przekształca się w to, co absolutnie nieuwarunkowane. Funkcje kategorii i schematu przechodzą w idee. Odpowiada to także nowej jakości pojęcia wolności. Rozum dokonujący takiego zabiegu kieruje się zasadą, którą Kant wyraża w następujący sposób: „[...] jeżeli jest dane to, co uwarunkowane, to jest dana także cała suma warunków, a więc i to, co bezwzględnie nieuwarunkowane, a dzięki czemu jedynie to, co uwarunkowane, było możliwe” (KCR 2, 147; KRV 515).

Z powyższej zasady wyłania się specyfika każdej idei:

1. Idee są rozszerzonymi kategoriami, które wykraczają aż do tego, co jest nieuwarunkowane. Ponieważ sięgają one pierwotnie do kategorii, będą mieć podobne uporządkowanie, jak one.

2. Odnoszą się do tych kategorii, których synteza odpowiada szeregowi podporządkowanemu. Wynika z tego, że szereg ten opiera się na warunkach tego, co uwarunkowane.

Autor *Krytyki czystego rozumu* zwraca uwagę na dość istotną interpretację absolutnej całości, która odsłania się bardziej szczegółowo w drugim punkcie. Co ona w konsekwencji oznacza? To pojęcie absolutnej całości pozostaje w stosunku do szeregu warunków przedmiotu uwarunkowanego. Nie chodzi w nim ani o szereg następstw, ani o to, co równoczesne, lecz o dany przedmiot uwarunkowany, który w sobie już wszystko zakłada. Ważne jest to dlatego, że następstwo nie generuje dla nas tego, co jest warunkiem, tylko opiera się na nim. Rozum nie roztrząsa zatem całości szeregu, ponieważ nie stanowi to jego przedmiotu zainteresowania. W kontekście różnic między intelektem i jego kategoriami a rozumem i ideami pojawia się jako przykład czas. Ten fragment uwydatnia różnice występujące w interpretacji czasu. Kategorie możliwe były dzięki użyciu czasu i przestrzeni. Czas, który charakteryzowany jest przez przeszłość, może wskazywać na upływanie w całości do pewnego momentu. Ta całość minionego czasu jest dana, ale nie określona.

KATEGORIE I IDEE

Opierając się na różnicach dotyczących czasu, Kant powraca do proponowanej już wcześniej (odnoszącej się do czasu i do danej nam teraźniejszości) dystynkcji na *antecedentia* i *consequentia* (to, co przeszłe, od tego, co przyszłe). To, co minione, przedstawia się rozumowi jako warunek tego, co trwa w teraźniejszości. W odróżnieniu od czasu, przestrzeń jawi się jako coś wykraczającego poza określenia takie jak *antecedentia* i *consequentia*. Dzieje się tak dlatego, że przestrzeń jest agregatem, tzn. wszystko z nią związane jest równoczesne. W przestrzeni nie zachodzi różnica między progresem a regresem. Przestrzeń jest ograniczana, co stanowi pewien warunek. To, co dotyczy *consequentia* (tego, co przyszłe), nie jest dane, lecz może być dane. Może być ono nazwane *dabilis*. Autor *Krytyki czystego rozumu* dalej wskazuje na dwa rodzaje ruchu: syntezę cofającą, w której to, co najbliższe, zmierza do tego, co dalsze, oraz syntezę postępującą, tzn. od następstwa bliższego do dalszego. Idee kosmologiczne odnoszą się do tego, co nazywa się regresem. To, co dotyczy idei kosmologicznych, nie opiera się na następstwach, lecz podstawach.

Obok przedstawionego przez nas rozumienia czasu i przestrzeni odnośnie do idei transcendentnych, także substancja nie podlega tym formom naoczności. Kategoria substancji, a z nią wszelkie cechy, które posiada jakaś substancja, nie może być rozważana w oparciu o warunki. Rozum nie powinien nawet próbować cofnąć się do tego, co stanowi warunek. Można powiedzieć, że warunkowość jest sprzeczna z logiką czystego rozumu. Nie jest to możliwe, ponieważ kategoria substancji nie jest szeregiem. Nie tylko przy tej argumentacji, ale także gdy przyjmiemy, że chodzi nam o „pojęcie tego, co substancjalne”. Samo pojęcie identyfikuje się z przedmiotem w ogóle jako p o d m i o t e m c e c h. Substancjalne jest tym, co nie posiada w pierwszym rzędzie cechy i tylko to można badać przez kategorie rozumu. Substancjalne jest pojęciem przedmiotu w ogóle, który istnieje jako podmiot cech. Również i w tym

przypadku artykułuje się przede wszystkim to, co nieuwarunkowane. Nie można zatem ujmować tego, co substancjalne, w oparciu o szereg. Mówiąc o substancjalności, mamy bowiem na myśli pojedynczą substancję jak i „wspólnotę” substancji. Autor *Krytyki czystego rozumu* prezentuje w ten sposób stosunek różnych substancji do siebie nawzajem. Z wszystkich tych propozycji, którymi miałby zajmować się rozum w idei transcendentalnej, pozostaje kwestia przyczynowości. Kategoria ta od skutku prowadzi do przyczyn, które można nazwać warunkiem. W odniesieniu do tego, co rzeczywiste, konieczny szereg także nie obowiązuje. Wyjątkiem jest jednak taki przypadek, w którym dochodzimy do stwierdzenia, że to, co przypadkowe, jest uwarunkowane. Może mieć to miejsce, kiedy przedstawiamy sobie coraz wyższe warunki, ostatecznie osiągnąwszy „bezwzględłą konieczność jedynie w całości tego szeregu” (KCR 2, 152; KRV 519).

Zestawiając cztery możliwe elementy, w których możemy doszukiwać się uwarunkowanego szeregu, konstytuują się cztery idee kosmologiczne. Ich liczba i specyfika wyrasta z kategorii przyjętych uprzednio przez intelekt. Te cztery idee odpowiadają czterem tezom i antytezom. Wskazują na szereg, który znajdujemy w tym, co przeszłe (*in anticidentia*). Dla nas i dla wolności mają one kluczowe znaczenie. Dostrzegamy tu koncentrowanie się Kanta na uwarunkowanym, a wraz z nim także na nieuwarunkowanym. Analiza poprzedzająca antynomię ukazuje przestrzeń i ograniczenia rozumu. Widzimy tu zatem, że to, co poprzedza wykładnię antynomii, ugruntowane jest na wykładni szeregu i ciągu cofającego. Kant w ten sposób zmierza do prezentacji wolności kosmologicznej, która ulokowana jest pośrodku między wolnością transcendentalną i praktyczną. Im bardziej dochodzi się do tej ostatniej, tym bardziej odrzucany jest paradygmat czasu i przestrzeni. Wskazane przez nas wytyczne, z których wyłaniają się obszary antynomii, prowadzą bezpośrednio do idei wolności.

Rozgraniczenie czasu z poziomu kategorii i idei transcendentalnych prowadzi w kolejnym stadium do tego, co uwarunkowane i nieuwarunkowane. To, co dotyczyło czasu jeszcze w analogiach w ideach kosmologicznych, przekształca się w problem tego, co warunkowe i bezwarunkowe. Każdy pozór kosmologiczny opiera się na braku czytelnego oddzielenia tych sfer w rozumowaniu. Czas znajdował szczególną funkcję w kategoriach i spełniał funkcję w syntezie jedności. Uwarunkowanie jako takie natomiast sięga do całości i absolutnej zupełności. Mają one jednak charakter regulatywny. Wolność transcendentalna w węższym sensie może być rozumiana w nawiązaniu do zmysłów i intelektu. Przedstawianie się rzeczy poprzez formy naoczności i tworzenie pojęć były oparte na możliwości spostrzeżenia rzeczy w zjawisku. Poznanie transcendentalne oznaczało oddzielanie się od doświadczenia, empirii. Kategorie aprioryczne odpowiadają tej wolności. Ma ona jednak charakter syntezy i jedności przedstawień. W niej czas odgrywa szczególną rolę ze względu na kwestię następowania po sobie i równoczesności zjawisk. Wolność kosmologiczna pozbawiona jest aspektu czasu kosztem warunkowości. Ma to fenomenalne znaczenie dla Heideggera. Jego koncepcja bliska koncepcji transcendentalnej Kanta ugruntowana jest na czasowości, podobnie jak tamta. Na poziomie metafizyki *specialis*, czyli paralogizmu, antynomii i ideału nie mamy do czynienia z czasem przepływającym, lecz

jesteśmy niezależni od wszelkich warunków zewnętrznych. Wolność kosmologiczna przeciwstawia się wyobrażeniu wolności u Heideggera.

WOLNOŚĆ JAKO NIEUWARUNKOWANIE

Kosmologiczne pojmowanie wolności wyrasta z rozumienia nieuwarunkowania i przyczynowości. Jedną z najbardziej fundamentalnych definicji dla wolności kosmologicznej jest objaśnienie znaczenia przyczynowości. Wedle tej interpretacji przyczynowość jawi się jako nieuwarunkowana przyczynowość przyczyny, toteż Kant przedstawia wolność jako nieuwarunkowanie w nawiązaniu do jedności istnienia zjawisk idei regulatywnych. „W tym przypadku warunek tego, co się dzieje, nazywa się przyczyną, a nieuwarunkowana przyczynowość przyczyny [występująca] w zjawisku nazywa się wolnością, uwarunkowana zaś, w węższym rozumieniu, nazywa się przyczyną [charakterystyczną dla] przyrody [*Naturursache*]” (KCR 2, 158; KRV 523). Określenie wolności kosmologicznej odsyła do tego, co nieuwarunkowane w zjawisku. Nie jest to wolność odnosząca się do rzeczy samych w sobie, lecz do zjawisk i ich nieuwarunkowanej podstawy. To, co uwarunkowane, jest przyczyną odnoszącą się do przyrody, do natury. Wolność bardziej dogłębnie jest rozwijana w trzeciej antynomii.

Wolność interpretowana przez pryzmat nieuwarunkowanego ukazuje swoją autonomię. Określenie wolności na poziomie intelektu odznaczało się nie tyle autonomią, co raczej spontanicznością. Nieuwarunkowana przyczyna przyczyny daje również początek wolności praktycznej, której cechą jest autonomia woli. Na etapie wolności kosmologicznej wolność ta nie nosi jeszcze znamion wolności woli, chociaż Kant w trakcie objaśniania antynomii wprowadza już pojęcie wolności woli. Robi to jednak ze względu na późniejszą możliwość wypracowania moralności. Trzeba zwrócić uwagę na dość istotną cechę filozofii Kanta, która jako system pomija aspekt etyki w odniesieniu do innego człowieka. Problem braku wpływu tego, co materialne, na moralność oraz wypracowywanie formy praw moralnych sprawia, że dla Kanta wolność opiera się na wolności nieuwarunkowanej i pozbawiona jest współczesnego trendu w tej dziedzinie, a mianowicie ufundowania na relacji między mną a innym człowiekiem.

Wolność w antynomii jest przyczynowością przyczyny. Z perspektywy przyczynowości i nieuwarunkowania prezentuje się wolność kosmologiczna. Nie nosi ona znamion czasu, w którym dane jest to, co empiryczne. Wolność przyczynowości przyczyny odsyła do nieuwarunkowanego. Kosmologiczna wolność zaś wyrasta w kontekście tego, co nieuwarunkowane. Sama przyczynowość posługuje się warunkami. Co jest jednak początkiem przyczynowości? Przyczynowość jest tutaj interpretowana w nawiązaniu do regulatywnych zasad. Różnią się one od następowania po sobie zjawisk uchwytywanych przez aprioryczne formy naoczności i funkcję intelektu. Początek rozumiany jest nie tyle w nawiązaniu do czasu, lecz warunkowości. Chodzi w nim o autonomiczne rozpoczynanie. Pierwsza antynomia próbuje problem czasu pojąć w jego napięciu między tym, co zmysłowe, a tym, co stanowi ideę nieuwarunkowaną czystego rozumu.

BEZWZGLĘDNA CAŁOŚĆ W SYNTENZIE A CAŁOŚĆ ŚWIATA

Zestawienie dwóch terminów: „bezwzględna całość w syntezie zjawisk” i „pojęcie całości świata” [*Totalität* i *Weltganzen*] odsłania różnice między antynomią rozumu a ideałem czystego rozumu.

Wszelkie idee transcendentalne, o ile dotyczą bezwzględnej całości [*Totalität*] w syntezie zjawisk, nazywam pojęciami świata; czynię to po części ze względu na tę właśnie bezwzględną całość, na której opiera się także pojęcie całości świata [*Weltganze*], które samo jest tylko ideą, po części zaś dlatego, że odnoszą się jedynie do syntezy zjawisk, a więc do syntezy empirycznej, gdy natomiast bezwzględna całość w syntezie warunków wszelkich możliwych rzeczy w ogóle prowadzi do ideału czystego rozumu, [ideału,] który jest całkowicie różny od pojęcia świata, choć pozostaje z nim w związku (KCR 2, 145; KRV, 514).

Istotne rozróżnienie zaprezentowane w *Krytyce czystego rozumu* oddzielające bezwzględną całość i pojęcie całości świata jest wykorzystane także przez Heideggera. Podział ten odpowiada z jednej strony zmysłowości i intelektowi, z drugiej zaś – rozumowi. Odnosząc się do tej dystynkcji, poruszamy się wokół bezwzględnej całości w syntezie zjawisk oraz pojęcia całości świata. Filozofia Heideggera sięga po bezwzględną całość, którą możemy wyrazić za pomocą pojęcia totalności. Kant problem ten rozważa szczególnie jasno w antynomii *Krytyki czystego rozumu*. Antynomia czystego rozumu utożsamiana jest z r o z u m o w ą k o s m o l o g i ą. Z tej racji wolność transcendentalna, o której mowa w całej *Krytyce czystego rozumu*, przekształca się w antynomii w wolność kosmologiczną.

Sama antynomia czystego rozumu odwołuje się do dialektycznego stosowania syntezy warunków myślenia empirycznego. Opiera się na stosunku tego, co stanowi syntezę warunków myślenia empirycznego oraz tego, co jest nieuwarunkowane. Rozważanie koncepcji wolności w antynomii przybiera szczególną postać. Została w niej wygenerowana idea wolności kosmologicznej. Wraz z antynomią wprowadza Kant system idei kosmologicznych, które odpowiadają czterem tytułom kategorii, tj. ilości, jakości, stosunku oraz modalności. Te cztery idee kosmologiczne to: absolutna zupełność składania się danej nam całości wszystkich zjawisk, absolutna zupełność podziału pewnej danej całości w zjawiskach, absolutna zupełność powstawania pewnego zjawiska oraz absolutna zupełność zależności istnienia tego, co zmienne w zjawiskach (B 443). Tak, jak paralogizm obrał sobie za cel „Ja myślę”, tak antynomia obrała za cel stosunek tego, co empiryczne, do tego, co nieuwarunkowane. Nie odnosi się ona jednak do rzeczy samej w sobie, lecz do zjawisk, które spostrzegamy i o których myślimy, do tego, co stanowi naszą zewnętrżność i jej stosunek do tego, co dane *a priori* w czystym rozumie. Ten ostatni, pozbawiony tego, co zmysłowe, daje możliwość rozważania tego, co nieuwarunkowane. Wolność jest spostrzegana w antynomii z perspektywy konfliktu czystego rozumu z tym, co spostrzegane w doświadczeniu. I mimo iż oddzielona od doświadczenia, funduje syntezę myślenia empirycznego. Czysty rozum, chociaż odseparowany od tego, co doświadczane, ulega jednak pewnym dialektycznym pozorom.

Antynomia stanowiąca rodzaj antytetyki zajmuje się zestawieniem ze sobą twierdzeń i ich przeciwieństw. Nie chodzi w niej natomiast o przyznanie słuszności jednej z przeciwstawnych do siebie tez, lecz o ukazanie korelacji i rozbieżności, a także przedstawienie pozorności przeciwieństw. „Transcendentalna antytetyka jest badaniem antynomii czystego rozumu, jej przyczyny i jej wyników” (KCR 2, 160; KRV 524). Podobnie jak Heidegger, Kant próbuje przenieść badania z niwelowania przeciwieństw na próby prezentowania argumentów obu stron, aby udowodnić, że oba mogą być słuszne. Kant i Heidegger odrzucają klasyczną zasadę niesprzeczności. Heideggerowi taką sposobność daje, wyprowadzona z pytania o bycie, koncepcja prawdy jako „nie-skrytości”, jak również przyjęcie własnej interpretacji fenomenologicznej wykraczającej poza sferę formułowania sądów i koniecznej w ich obrębie zasady niesprzeczności. Kant prezentuje cztery poziomy konfliktów w ramach antynomii. Opierając się na nich, autor *Krytyki czystego rozumu* przedstawia wolność określaną mianem kosmologicznej.

SYSTEM IDEI KOSMOLOGICZNYCH – CZTERY ANTYNOMIE

Pierwszy konflikt idei transcendentalnej dotyczy problemu czasu i przestrzeni oraz ich ograniczonego charakteru. Problem ten nie odnosi się bezpośrednio do skończonego lub nieskończonego charakteru człowieka, lecz spostrzeganego przez niego świata. W gruncie rzeczy, przypatrując się z bliska temu zagadnieniu, chodzi tu o myślenie o początku w czasie rozumianym jako linearny, o którym była mowa w trakcie analizy analogii doświadczenia. Drugim problemem, który pojawia się równocześnie z czasem, jest problem jedności przestrzeni. W transcendentalnej dedukcji perspektywa czasu diametralnie się jednak rozchodzi. W wydaniu A chodzi przede wszystkim o ukazanie możliwości poznania rzeczy, w wydaniu B Kant koncentruje się na wyrażaniu sądów o rzeczach. Byt, który ukazuje się nam w apriorycznych formach naoczności, wyraża się w pojęciach. Te jednak mogą być interpretowane albo jako to, co się daje źródłowo spostrzec, albo wypowiedzieć w sądach. Heidegger będzie zmierzał do tej pierwszej wykładni. W niej „wypowiadanie się” nie obejmuje wyrażania w zdaniach, lecz mowę, która antycypuje wszelkie ukazywanie się predykatu danego w strukturze podmiot – przedmiot.

Czwarta antynomia stanowi rozszerzenie trzeciej i zawiera się w tezie: „Świat posiada początek w czasie, a przestrzennie jest również ograniczony”. Antytezą wobec niej jest sformułowanie: „Świat nie ma początku i nie ma granic w przestrzeni, lecz jest nieskończony zarówno co do czasu, jak i co do przestrzeni” (KCR 2, 164; KRV 530n). Oba zdania są dywagacją na temat możliwej ograniczoności czasu i przestrzeni. Wolność może tu być roztrząsana z perspektywy o g r a n i c z o n o ś c i w c z a s i e i p r z e s t r z e n i. We wcześniejszych fragmentach *Krytyki czystego rozumu* pojawia się natomiast wyjaśnienie wzajemnej relacji czasu i przestrzeni. Pierwsza rozbieżność między twierdzeniem a przyczyną opiera się na ograniczoności czasu, a także przestrzeni. Przyjęcie ograniczoności sugeruje, że mowa jest o paradygmacie czasu i przestrzeni, który oznacza, że to, co ma początek, musi mieć i koniec, i na odwrót – jeśli coś nie ma początku, nie ma też końca i dlatego jest nieskończone. Można

by postawić sobie pytanie o stosunek ograniczonego czasu do wolności podmiotu. Ograniczoność czasu jest odpowiednikiem wolności, która oddaje prymat temu, co zdeterminowane i już wytyczone. Pierwsza antynomia poprzez odwołanie się do czasu i przestrzeni odsyła do paralogizmów, a szczególnie do trwałości duszy w czasie. Substancja i to, co niezłożone, nie podlega czasowi. Z tego powodu Kant wywodzi niemożliwość traktowania duszy w odniesieniu do tego, co jest ciałem. Dychotomia jest zupełnie bezzasadna. Spór pierwszy wynika z fałszywego przypisania czystemu rozumowi form naocznych, na których opiera się doświadczenie dane nam w zjawiskach.

SUBSTANCJA ZŁOŻONA I PROSTA

Drugi konflikt wyraża się w stwierdzeniu: „Każda złożona substancja w świecie składa się z części prostych i nie istnieje w ogóle nic [innego] jak tylko to, co proste lub to, co z niego złożone” (KCR 2, 174; KRV, 538). Antyteza wobec niej brzmi natomiast: „Żadna rzecz złożona w świecie nie składa się z części prostych i nie istnieje w świecie nigdzie nic prostego” (KCR 2, 174; KRV, 539). Sformułowanie dotyczące prostoty lub złożoności substancji ukazuje problem odniesienia się części do całości. Problem ten Kant rozważa już wcześniej¹⁰⁸, na poziomie idei chodzi mu jednak o zestawienie prostoty i złożoności, która może być słuszna w obu przypadkach. Zdania te w ujęciu antytetycznym nie rozstrzygają, które z nich jest słuszne, ponieważ oba są tak samo prawdziwe. Jedność utożsamiano z doskonałością, gdy tymczasem chodzi o zestawienie jedności i całości, jedności i złożoności. To, co jest suwerenne, samo jest całością, która stanowi rodzaj jedności. Problem ten odpowiada innemu, który także możemy znaleźć w *Krytyce czystego rozumu*, a mianowicie problemowi stosunku jedności do wielości czy jednostki do swojej części. Wówczas moglibyśmy go podzielić, podobnie jak to czyni filozofia nauki, na charakter *eksternalistyczny* i *internalistyczny*.

Drugi konflikt jest bliski pierwszemu dotyczącemu ograniczoności czasu i przestrzeni. Teza tej antynomii przywodzi na myśl wykładnię substancji z paralogizmu i jej rzekomą prostotę. Mowa tu zatem o substancji, ale w odniesieniu do przedmiotu danego w świecie. W wydaniu B podział na substancję opartą na przedmiocie i podmiocie wydaje się oczywisty. W antynomii chodzi jednak o substancję w nawiązaniu do jej prostoty lub złożoności. Spór ten dotyczy *de facto* stosunku części do całości. Nie odnosi się ona do podmiotu, „Ja myślę”, lecz do świata zewnętrznego i jego substancji.

PRZYZYNOWOŚĆ A PRAWA NATURY

Jeden z najbardziej istotnych fragmentów w *Krytyce czystego rozumu* poświęcony pojęciu wolności stanowi trzecią antynomię. Teza, którą posługuje się Kant, brzmi: „Przyczynowość zgodna z prawami przyrody nie jest jedyną [przyczynowością], z której dadzą się wyprowadzić wszystkie zjawiska w świecie. Dla ich wyjaśnienia trzeba

¹⁰⁸ Problem ten podejmuje Kant w *Krytyce czystego rozumu* w drugim paralogizmie.

jeszcze koniecznie przyjąć przyczynowość [dokonującą się] przez wolność” (KCR 2, 185n; KRV, 548). Antytezę stanowi następujące stwierdzenie: „Nie istnieje wolność, lecz wszystko w świecie dzieje się jedynie wedle praw przyrody” (KCR 2, 185; KRV, 549). Problem wolności przedstawia się tutaj jako przeciwieństwo przyczynowości. Na poziomie pojęć wolność oznaczała spontaniczne łączenie ze sobą różnych przedstawień. Wolność zaprezentowana w trzeciej antynomii czystego rozumu zestawiona jest z porządkiem przyrody. Ta antynomia stanowi *expressis verbis* refleksję na temat wolności w *Krytyce czystego rozumu*. Ze względu na nasz temat, wymagane jest precyzyjne uszczegółowienie tego, co rozumie Kant pod pojęciem wolności.

Problem antynomii, a w niej interpretacja wolności, pojawia się u Heideggera szczególnie ostro w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Por. GA 31, 217nn.), w której autor odwołuje się do *Krytyki czystego rozumu* i rozgraniczenia Kanta na przyczynowość zgodną z przyrodą oraz przyczynowość z wolności. Ta klasyfikacja odpowiada definicji wolności w sensie kosmologicznym. Paralogizmy wskazywały na wolność jako samodzielność, autonomiczność podmiotu w jego świadomości. Błędy na poziomie rozumu odnoszące się do świata nazywa się antynomią i właśnie na tym etapie mowa jest o wolności kosmologicznej, która funkcjonuje jako spoiwo między tym, co uwarunkowane i nieuwarunkowane. Fundamentem sporu wokół trzeciej antynomii jest przyczynowość i jej odniesienie do praw natury. Dopiero z tej perspektywy wyrasta kwestia wolności. Nie ulega jednak wątpliwości, że kluczowym terminem filozofii Kanta jest wolność. Można rzec, że przyczynowość opiera się na prawach konieczności. Pojawia się jednak problem, jak pogodzić przyczynowość i wolność. Na to pytanie próbuje odpowiedzieć Kant w trzeciej antynomii.

STOSUNEK WOLNOŚCI DO KONIECZNOŚCI – TRZECIA ANTYNOMIA WOLNOŚĆ KOSMOLOGICZNA

Kant doprecyzowuje wspomniane wyżej rozróżnienia na przyczynowość zgodną z przyrodą i tą zgodną z wolnością.

Można sobie pomyśleć jedynie dwojakiego rodzaju przyczynowość w odniesieniu do tego, co się dzieje, albo [dokonującą się] zgodnie z przyrodą [*nach der Natur*], albo [płynącą] z wolności [*aus Freiheit*]. Pierwsza jest powiązaniem w świecie zmysłów pewnego stanu z innym poprzedzającym, po którym następuje wedle pewnego prawidła. Ponieważ zaś przyczynowość zjawisk opiera się na warunkach czasowo określonych (*Zeitbedingungen*), a stan poprzedzający, gdyby zawsze zachodził, nie wywołałby skutku, który dopiero pojawi się w czasie, przeto przyczynowość przyczyny tego, co się dzieje lub powstaje, również powstała i zgodnie z zasadą intelektualną wymaga sama znowu pewnej przyczyny (KCR 2, 275n; KRV, 620).

Oprócz przyczynowości odnoszącej się do przyrody są także przyczynowości oparte na wolności.

Przez wolność natomiast w znaczeniu kosmologicznym rozumiem zdolność zaczynania samemu pewnego stanu; przyczynowość jej przeto nie podlega w myśl prawa

przyrody ze swej strony innej [z kolei] przyczynie, która by ją określała co do czasu. Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentalną, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia, a której przedmiot, po wtóre, nie może być dany w sposób określony w żadnym doświadczeniu, ponieważ obowiązuje ogólne prawo samej [nawet] możliwości doświadczenia, że wszystko, co się dzieje, musi mieć jakąś przyczynę, a więc i przyczynowość przyczyny, która sama, stawszy się lub powstawszy, znowu musi mieć przyczynę (KCR 2, 276; KRV, 621).

Ogromne znaczenie ma dla nas charakterystyka wolności kosmologicznej jako oddzielonej od czasu. Idea wolności opiera się na przyczynowości i rozumiana jest jako możliwość zaczynania stanu. Jest ona zatem autonomią jestestwa. Wolność jako idea transcendentalna daje początek również wolności w sensie praktycznym. Początek oznacza w tym przypadku nie tyle pierwszeństwo w czasie, co raczej uprzedniość spostrzegania w procesie poznawania. W oparciu o rozum powstaje koncepcja wolności praktycznej. Zbieżność wątków wolności na poziomie intelektu jest wielce wątpliwa ze względu na konieczność zestawienia zmysłowości wraz z odpowiadającymi im pojęciami. Dla wolności ludzkiej w sferze rozumu dane zmysłowe nie odgrywają roli pierwszoplanowej.

Wolność w znaczeniu praktycznym jest niezawisłością własnej woli [*Willkür*] od przymusu [pochodzącego] z popędów zmysłowości. Albowiem własna wola jest zmysłowa, o ile jest pobudzona patologicznie (przez pobudki zmysłowości); nazywa się zwierzęcą [*arbitrium brutum*], o ile może być patologicznie wymuszona. Ludzka wola własna jest wprawdzie *arbitrium sensitivum*, lecz nie *brutum*, ale *liberum*, ponieważ zmysłowość nie czyni jej działania koniecznym, człowiek posiada jednak zdolność określania siebie samodzielnie [*von selbst*], niezależnie od przymuszania [go] przez popędy zmysłowe (KCR 2, 277n; KRV, 622).

W wolności jako przyczynowości przyczyny pojawia się wolność jako wolna wola. Akceptacja tego, co bezwarunkowe, jest początkiem mówienia o wolności praktycznej zbudowanej na wolnej woli.

Zakładając, że wszelka przyczynowość jest jedynie przyczynowością przyrody, każde zdarzenie wynika z poprzedniego wedle praw koniecznych. Usunięcie wolności transcendentalnej doprowadza wtedy do utraty wolności praktycznej, która opisana jest w sposób bardziej szczegółowy w *Krytyce praktycznego rozumu*. Wolność w tym sensie rozumiana jest jako niezależność od uwarunkowań przyczynowych przyrody i można ją określić jako samodzielność. Wolność nie podlega zatem czasowi i przyczynowości przyrody. Zagadnienie tego typu wolności nie obejmuje fizjologii, lecz transcendentalność. Ponieważ wolność zawiera się w dialektycznych argumentach czystego rozumu, może ją badać jedynie filozofia transcendentalna. Odrzucenie przez filozofię wolności transcendentalnej oznacza utratę prawa do posługiwania się wolnością praktyczną. Z powyższych rozważań można wydedukować istotną cechę wolności, jaką jest niezależność od form naoczności, czyli czasu i przestrzeni. Wolność transcendentalna daje nam możliwość posługiwania się wolnością jako pojęciem autonomicznym i suwerennym wobec czasu. Z tej perspektywy pojawia się pytanie, dlaczego Kant nie

porusza się na płaszczyźnie logiki opartej na rachunku zdań i zasadzie niesprzeczności, lecz wchodzi w logikę transcendentálną. Ta bowiem daje możliwość wkroczenia w sferę tego, co nieuwarunkowane, które daje początek wszelkiemu uwarunkowanemu. Istotnym czynnikiem w sporze o wolność jest zatem czas i jego stosunek do wolności. Dlatego powinniśmy podjąć ten problem w osobnej analizie, która będzie zestawiała poglądy na ten temat u Kanta i Heideggera. Praktyczna wolność posiłkuje się wolnością kosmologiczną ze względu na brak wpływu na nią czasu i przestrzeni. Kosmologiczna wolność odsyła do tego, co nieuwarunkowane.

Interpretowanie „zjawiska” jako „rzeczy samej w sobie” nie daje możliwości pogodzenia ze sobą wolności z przyczynowością świata przyrody.

Jeżeli bowiem zjawiska są rzeczami samymi w sobie, to wolności nie da się uratować. Wtedy przyroda jest całkowitą i w sobie dostatecznie określającą przyczyną każdego zdarzenia, a jego warunki zawierają się zawsze wyłącznie w szeregu zjawisk, które podlegając prawu przyrody, są wraz ze swym skutkiem konieczne. Jeżeli natomiast zjawiska nie uchodzą za nic innego niż to, czym są w rzeczywistości, mianowicie nie za rzeczy same w sobie, lecz tylko za same przedstawienia powiązane z sobą wedle praw empirycznych, to muszą same mieć jeszcze *podstawy* [*Gründe*], które nie są zjawiskami (KCR 2, 280; KRV, 624).

Przedstawienia, które podlegają prawom empirycznym, są zjawiskami, fenomenami wymagającymi podstawy nieuwarunkowanej. Znalezienie przyczyny tego, co uwarunkowane, odnosząc się do kolejnej ją warunkującej, jest regresem w nieskończoność. Dlatego potrzebne jest coś, co warunkuje, samemu będąc nieuwarunkowanym. Rozróżnienie na rzeczy samo w sobie oraz fenomeny sprawiają, że konieczność i wolność można ze sobą pogodzić i mogą one występować wspólnie. W ten sposób wolność staje się podstawą zjawisk podlegających konieczności praw empirycznych. Dotyczy to zatem skutków, które wywoływane są przez przyczyny uwarunkowane oraz nieuwarunkowane. Podział na przyczyny uwarunkowane i nieuwarunkowane jest fundamentalny i zasadniczy. Przyczyny te umożliwiają pogodzenie istnienia wolności z koniecznością. Przedstawianie sobie jakiejś rzeczy wymaga podstawy, która sama nie jest uwarunkowana. Kant rozwija konflikt trzeciej analogii, dochodząc do zestawienia ze sobą możliwości przyczynowości przez wolność i ogólnego prawa konieczności przyrody. To połączenie przeciwstawnych elementów prowadzi do poszukiwania pierwotnej zasady i ukazania tego konfliktu u samych podstaw. Analiza ta ugruntowana jest na interpretacji przyczynowości z wolności i przyczynowości przez przyrodę.

To, co daje się pojąć, nie będąc zjawiskiem, nazywa się *inteligibilnością* – oznacza w rzeczywistości rozróżnienie na to, co możliwe do pojęcia, oraz na to, co jest dostępne zmysłom (*sensibel*). Istnieje pewna zdolność występująca w zjawiskach, która wykracza poza zmysłowość, będąc ich podstawą, warunkiem. Ta przyczynowość zjawisk znajdująca się poza zmysłami może być dwojakiego rodzaju: po pierwsze, inteligibilna – dająca się pojąć z uwagi na działanie rzeczy samej w sobie; po drugie, dostępna w świecie zmysłów ze względu na wywołujące ją skutki. Ponieważ Kant rozważa problem teorii poznania z perspektywy transcendentalnej, oba przy-

padki przyczyn są ze sobą do pogodzenia. Skutek wywołany przez te dwa sposoby myślenia może być ten sam, mimo iż różni się optyka wywołana przez różnicę między inteligibilnością a zmysłowością. U podstaw każdego zjawiska musi istnieć przedmiot transcendentálny, który je konstytuuje. Samo przedstawienie oraz to, co jest przyczyną i występuje poza zjawiskiem, mimo iż właśnie w nim widoczne są jego skutki, powinno mieć pewien charakter. Dlatego Kant wspomina tu o dwóch typach charakterów oznaczających prawo własnej przyczynowości: *charakter empiryczny* i *charakter intelektualny*. Charakter empiryczny wywodzi się ze świata zjawisk i jest równoznaczny z szeregiem przedmiotów oraz zjawisk następujących po sobie wedle prawa przyrody. Ze względu na wspominaną wcześniej warunkowość natura scharakteryzowana jest jako warunkowość odwołująca się nieustannie do poprzedzającej ją warunkowości. Ten łańcuch przyczyn nie ma końca i początku. W szeregu charakteru empirycznego nie ma miejsca na zmianę, powstawanie i zanikanie. W odróżnieniu od niego charakter intelektualny nie uwzględnia kategorii czasowych i co za tym idzie – powstawania i zanikania przedmiotu. Jest on nieuwarunkowany, który daje początek temu, co uwarunkowane. Nie podlega żadnym warunkom zmysłowości i żadnym kategoriom czasowym. Dzieje się to dlatego, że odnoszą się one do rzeczy samych w sobie, a nie do zjawisk, które noszą piętno zmiany i zanikania. Czas warunkuje jedynie zjawiska, rzeczy same w sobie są od niego wolne. „Ten dający się jedynie pojąć charakter nie mógłby wprowadzić nigdy być poznany bezpośrednio, ponieważ nic nie możemy spostrzegać, jak tylko [wtedy], o ile coś się przejawia, ale musiałby przecież być pomyślany zgodnie z charakterem empirycznym, tak jak w ogóle u podstaw zjawisk musimy w myśli założyć przedmiot transcendentálny, choć o nim, czym jest sam w sobie, nic nie wiemy” (KCR 2, 283; KRV, 626).

Te dwa charaktery muszą opierać się na przedmiotach transcendentálnych. Istnienie transcendentálnej filozofii jest gwarantem komplementarności wolności i konieczności. Transcendentálny charakter filozofii umożliwia pogodzenie ze sobą kosmologicznej idei wolności z powszechną koniecznością w przyrodzie. Wolność w sensie kosmologicznym wyrasta z przyjęcia za podstawę filozofii transcendentálnej. Nie tylko wolność w rozumieniu praktycznym, lecz także kosmologicznym ma u swoich podstaw założenie istnienia filozofii transcendentálnej. Powstaje zatem w kontekście przyrody i idei rozumu problem kosmologicznej idei wolności. Podział na zmysłowe i inteligibilne funduje pewną nową jakość dla eksplikacji wolności. Wolność transcendentálna oznacza uwolnienie się jej od czynnika empirycznego.

KOSMOLOGICZNA IDEA WOLNOŚCI A POWSZECHNA KONIECZNOŚĆ W PRZYRODZIE

Wszelkie prawa przyrody oparte na przyczynowości odnoszą się do przyczyny antycypującej, która określa i wyjaśnia przedmiot spostrzegany bądź zjawisko. Prawo przyrody wyrasta z następowania po sobie zdarzeń w czasie. Zjawiska muszą mieć relację do innych zjawisk, gdyż właśnie na ich łączności możliwe jest ujęcie przyczynowe. Interpretowanie zjawiska bez odniesienia do wywołujących je przyczyn jest niemożliwe i pozbawione sensu. Nie można rozumieć zjawiska jako monady. W kon-

tekście odniesienia do przyczyn wywołujących nie można odczytać porządku praw kierujących przyrodą. Proces ujmowania rzeczy i zdarzeń empirycznych wymaga praw intelektu. Poprzez intelekt możemy dane pochodzące z doświadczenia przyporządkować i umieścić w szeregu przyczynowym. Poznanie empiryczne niosące ze sobą dane naoczne jest możliwe jedynie przy uwzględnieniu praw intelektu. Łańcuch przyczyn, cofając się do warunków uprzednich, konstytuujących kolejne zdarzenia, nie pozwala na powstanie absolutnej całości, mimo to poznanie za pomocą intelektu jest konieczne, abyśmy poznawali przedmioty, które się nam dają w doświadczeniu. Brak posiadania absolutnej całości nie jest konieczny, co udowadnia analiza krytyki antynomii rozumu. Na poziomie świata empirycznego przyczynowość oraz wolność nie są wobec siebie w sprzeczności.

Żadna przyczyna w zjawiskach nie może rozpoczynać łańcucha przyczyn sama z siebie, nie posiadając jakichkolwiek uwarunkowań. Taka sytuacja jest zupełnie niemożliwa. Absolutny początek fundujący kolejne, sam nie będąc spowodowanym przez coś innego w czasie, jest w zjawiskach nierealny. Kant stawia sobie w takim razie zasadnicze pytanie, czy istnieje przyczynowość nieempiryczna, która daje się pomyśleć i jednocześnie jest przyczyną kolejnych skutków w świecie zjawisk. Skoro niemożliwe jest wyszukanie początku dla szeregu przyczyn i ich skutków w zjawiskach, być może istnieje taka przyczyna, która charakteryzuje pierwotną przyczynę i, nie będąc empiryczną, daje jej początek.

Autor *Krytyki czystego rozumu*, ukazując zależności lub relację między światem zmysłowym i intelektualnym, zwraca się w kierunku człowieka, który różni się od świata natury i zmysłów. Ta koncepcja człowieka ukazuje dwa poziomy mówienia o świecie: jedynie w świecie zwierzęcym mamy do czynienia z tym, co uwarunkowane zmysłowo – stanowi to pierwszy poziom charakteryzujący zdolności i predyspozycję zwierząt, oraz drugi, odnoszący się do człowieka, który może ze świata zmysłowego abstrahować i sam siebie poznawać przez pryzmat własnej apercepcji. Świat otaczający jest mu jednak dany za pomocą zmysłów.

Jednakże człowiek, który całą pozostałą przyrodę zna wyłącznie przez zmysły, poznaje samego siebie także przez samą tylko apercepcję, i to w działaniu i w wewnętrznych określeniach, których nie można wcale zaliczyć do wrażenia zmysłów. Jest też sam dla siebie wprawdzie z jednej strony fenomenem, z drugiej jednak, mianowicie co do pewnych zdolności, tylko przedmiotem dającym się jedynie pomyśleć, ponieważ działania jego nie można wcale zaliczyć do odbiorczości zmysłów. Zdolności te nazywamy i n t e l e k t e m i r o z u m e m, zwłaszcza ten drugi odróżnia się w sposób zupełnie właściwy i specjalny od wszelkich sił empirycznie uwarunkowanych, ponieważ swe przedmioty rozważa jedynie w świetle idei i odpowiednio do tego kształtuje intelekt, który potem ze swych (wprawdzie również czystych) pojęć czyni użytek empiryczny (KCR 2, 290; KRV, 632).

Rozum sprawia, że posiadamy pewną przyczynowość w przedstawianych sobie przedmiotach. Widoczne jest to szczególnie w przypadku imperatywów, które kierują nami poprzez prawa nakładane na siły działające. Ma to miejsce przede wszystkim w sferze rozumu praktycznego. Rozum praktyczny od rozumu teoretycznego różni

się tym, że ten pierwszy wyraża się poprzez czasownik modalny *Sollen* oznaczający powinność. Intelkt poznaje z tego, co powinno być, tylko to, co jest, było i będzie. Możemy więc dostrzec różnicę między ujęciem za pomocą intelektu i rozumu praktycznego wyrażającego pewną konieczność. Zakres obu pokrywa się tylko wówczas, gdy to, co się powinno, i to, co było, jest i będzie ze sobą tożsame.

Otóż to, że coś być powinno, wyraża możliwe działanie, którego racją nie jest nic innego, jak samo pojęcie, gdy natomiast powodem działania, które jest jedynie czymś występującym w przyrodzie, musi zawsze być pewne zjawisko. Otóż działanie musi wprawdzie być możliwe pod warunkami zachodzącymi w przyrodzie, jeżeli na nie skierowana jest powinność [*das Sollen*]. Lecz te warunki występujące w przyrodzie dotyczą nie określenia samej własnej woli, lecz jedynie jej skutku i wytworu w zjawisku (KCR 2, 291; KRV, 633).

Działanie możliwe odnosi się do poziomu pojęć i jest różne od działania w przyrodzie, gdyż jego własna wola nie jest zdeterminowana przez prawa występujące w zjawiskach. Realizacja działania odbywa się w zjawiskach jako ich skutek i wytwór, lecz nie podlega mu własna wolna wola wyrażona w pojęciach.

Przyroda nigdy nie determinuje rozumu, co wyraża się dobitnie poprzez stwierdzenie autora *Krytyki*...: „Choćby było nie wiadomo ile powodów występujących w przyrodzie, które nakłaniają mnie do chcenia, nie wiadomo ile zmysłowych pobudek, to nie mogą one wytworzyć tego, że coś być powinno, lecz tylko chcenie, któremu jeszcze daleko do tego, by być koniecznym, a zarazem chcenia zawsze uwarunkowane, któremu powinność wypowiedziana przez rozum przeciwstawia miarę i cel, a co więcej, zakaz i autorytet” (KCR 2, 291; KRV, 633). Powinność nie wypływa ze zmysłowych pobudek. Świat zjawisk nie jest w stanie, poprzez zmysłowe czynniki, wymusić na rozumie uzyskania dla siebie charakteru koniecznej powinności. Rozum nie podlega wpływom zmysłowości, lecz jest samorzutny i niezależny. Porządek tworzony przez rozum kieruje się ideami i do nich dopasowuje świat empirii. Nawet niewypełnione działanie rozum może poczytywać za konieczne i oczekiwać jego realizacji w doświadczeniu. Empiryczność jako kryterium ukazujące się w zjawiskach nie jest faktorem decydującym dla rozumu, lecz może być przez niego wykorzystana, użyta.

Jeżeli „rozum rzeczywiście posiada przyczynowość w stosunku do zjawisk” (KCR 2, 294; KRV, 635), to musi posiadać również pewien charakter empiryczny. Kant zauważa, że „każda przyczyna zakłada prawidło, wedle którego pewne zjawiska następują jako skutki, a każde prawidło wymaga jednorodności skutków, która stwarza podstawę dla pojęcia przyczyny (jako pewnej zdolności)” (KCR 2, 292; KRV, 634). Konstatując, autor *Krytyki*... twierdzi, że empiryczny charakter własnej woli jest obecny w człowieku. Własna wola ujęta zostaje w tym kontekście jako przyczyna wpływająca z rozumu, ukazująca pewne prawidła, którymi kieruje się, przechodząc od przyczyny do skutku. Charakter przyczynowy nosi znamiona stałości, gdy tymczasem skutki są zmienne i niejednorodne. Skutki mają także subiektywne zasady, które wykazują pewną różnorodność. Jakikolwiek działania wpływające ze zjawisk

podporządkowane są prawom przyrody i określone są przez empiryczny charakter. W takim przypadku pogodzenie przyczynowości i wolności jest wątpliwe.

Rozważanie tego samego problemu wolności i przyczynowości z punktu widzenia rozumu praktycznego jest zdecydowanie odmienne i należy je inaczej pojmować niż w porządku przyrody. Przyczyny wytwarzania samego działania charakteryzują świat rozumu w odróżnieniu od dywagacji na temat pochodzenia przyczyn typowych dla świata przyrody. Przyczynowość rozumu, ponieważ nie ulega wpływom uwarunkowań ze strony zjawisk, może oddziaływać na świat empiryczny. Niezmienna, stała podstawa świata zjawisk jest pojęciem stanowiącym warunek poszukiwany wcześniej przez empirię, do którego przemijalności czas nie ma dostępu. Przyczynowość oparta na myśleniu jest pojęciem nie tylko niezdeterminowanym, lecz także nieokreślonym w czasie. Pojmowanie nie antycypuje świata zmysłu zewnętrznego, lecz sprawia, że świat ten jest wtórny wobec skutków zjawiska zmysłu wewnętrznego. Gdyby proces pojmowania uprzedzał w czasie zjawiska, byłby zależny od jego praw. Nie byłoby zatem możliwe pogodzenie wolności i konieczności. Skutek w aspekcie rozumu nie może być dookreślony przez czas, dla niego nie ma kryterium czasowego.

„Przyczynowość rozumu [występująca] w charakterze, który da się jedynie pojąć, nie powstaje ani też nie zaczyna się w pewnym czasie, by wytworzyć pewien skutek. Inaczej bowiem podlegałaby sama obowiązującemu w przyrodzie prawu zjawisk, o ile ono określa szeregi przyczyn co do czasu; przyczynowość [ta] byłaby więc wtedy przyrodą, a nie wolnością” (KCR 2, 295; KRV, 636). Przyczynowość rozumu nieposiadająca określenia czasu nie posiada początku ani końca, które wywoływałyby określone skutki. Ta właściwość przyczynowości rozumu znajduje się we wcześniejszej analizie Kanta na temat nieuwarunkowanego, które określa to, co należy do szeregu przyczyn przyrody. „Będziemy tedy mogli powiedzieć: jeżeli rozum może posiadać przyczynowość w stosunku do zjawisk, to jest to zdolność, dzięki której dopiero zaczyna się zmysłowy warunek pewnego szeregu empirycznych skutków. Albowiem warunek leżący w rozumie nie jest zmysłowy i przeto sam się nie zaczyna” (KCR 2, 295; KRV, 636).

Istnieje jednak istotny problem wynikający z natury człowieka, ponieważ może się nam ona przedstawiać także jako zjawisko.

Jego własna wola posiada charakter empiryczny, który jest (empiryczną) przyczyną wszystkich jego czynności. Wśród warunków, które określają człowieka zgodnie z tym charakterem, nie ma takiego, który nie byłby zawarty w szeregu działań przyrody i nie był posłuszny jej prawu, w myśl którego nie znajdujemy żadnej empirycznie nieuwarunkowanej przyczyny tego, co się dzieje w czasie. Dlatego to żadne dane działanie (ponieważ można je spostrzec tylko jako zjawisko) nie może się bezwzględnie samo z siebie zaczynać (KCR 2, 295n; KRV, 636n).

Ze względu na charakter rozumu i znajdującej się w nim przyczynowości nie można nawet przypuszczać, że istnieje pewien stan poprzedzający określanie własnej woli. Jak już wcześniej wspominaliśmy, porządek rozumowy wymyka się następstwu czasu i jego kategoriom, dlatego nie jest możliwe szukanie stanu, który go poprzedza lub następuje po nim. Rozum nie podlega zmysłowości i jej prawom, lecz sam kształtuje

swoje zasady. Ukazywanie rozumu z perspektywy dynamiczności zjawiska jest nieporozumieniem i błędem, wynikającym z braku dystynkcji między światem przyrody a światem rozumu. Ważnym stwierdzeniem Kanta są słowa:

rozum jest trwałym warunkiem wszystkich wypływających z własnej woli czynności, przez które człowiek się przejawia. Każda z nich jest wprawdzie określona w empirycznym charakterze człowieka, zanim się jeszcze dokona. W odniesieniu do charakteru dającego się jedynie pojąć, w stosunku do którego tamten jest tylko schematem zmysłowym, nie jest więc ważne żadne 'przedtem' ani 'potem', a każda czynność, bez względu na stosunek czasowy, w którym pozostaje do innych zjawisk, jest bezpośrednim skutkiem dającym się jedynie pojąć charakteru czystego rozumu (KCR 2, 296; KRV, 637).

Stąd Kant wyprowadza wniosek, że wolność nie może być tylko rozumiana jako niezależność, swoboda od przyczynowości przyrody ukazanej jako szereg przyczyn, lecz także jako możliwość zaczynania samemu, rozpoczynania od tego szeregu. Pierwsza interpretacja oznacza wolność w sensie negatywnym, natomiast wolność jako rozpoczynanie wykazuje znamiona charakteru pozytywnego. Mamy zatem dwa sposoby rozumienia wolności z uwagi na jej transcendentálny charakter – jako negatywnej bądź pozytywnej. „Jako nieuwarunkowany warunek każdego wypływającego z własnej woli działania nie dopuszcza on nad sobą żadnych czasowo wcześniejszych warunków, natomiast jego skutek zaczyna się mimo to w szeregu zjawisk, ale nie może w nim nigdy stanowić bezwzględnie pierwszego początku” (KCR 1, 297; KRV, 637).

„Uważa się przyczynowość rozumu nie za czynnik jedynie współdziałający [*Konkurrenz*], lecz za coś, co samo w sobie jest zupełne, choćby popędy zmysłowe nie były wcale za nią, lecz nawet przeciw niej”. Kant posługuje się tu wcześniejszym przykładem „złośliwego kłamcy”, którego czyn można oceniać tak pod kątem środowiska i okoliczności, które wywołały takie zachowanie, jak i lekkomyślności i braku rozważań u sprawcy. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z szeregiem przyczyn warunkujących, w drugim z niezależnością od czynników zewnętrznych i odniesieniem do działania autonomicznego rozumu. „A więc rozum – bez względu na wszelkie empiryczne warunki czynu – jest zupełnie wolny, a czyn ów należy całkowicie przypisać popełnionemu przezeń zaniedbaniu” (KCR 2, 298n; KRV, 639). Rozum nie podlega porządkowi prawa przyrody i jest autonomiczny w działaniu. Niezależnie od warunków istniejących w zjawisku rozum jest wobec empirii suwerenny i przez nią niezdeteminowany. Rozum nie należy do szeregu przyczyn, jest jeden i ten sam dla wszystkich przypadków działania. Będąc we wszelkich stanach sam, nie jest określony w czasie, daje początek nowym stanom, sam nie podlegając czasowi.

„W ocenie wolnych czynności możemy więc – co do ich przyczynowości – sięgnąć tylko do ich przyczyny dającej się jedynie pojąć, lecz nie możemy wykroczyć poza nią. Możemy poznać, że ona określa w sposób wolny, tzn. niezależnie od zmysłowości, i że w ten sposób może być zmysłowo nieuwarunkowanym warunkiem zjawisk” (KCR 2, 300; KRV, 640). Istnieje jednak w koncepcji Kantowskiej pewna luka, której nie sposób pokonać, a związana jest ona z przypisywaniem pojęciom tych a nie innych konkretnych zjawisk i charakteru empirycznego.

Wolność rozumiana jako kosmologiczna pojawia się w *Krytyce czystego rozumu* w trakcie prezentacji antynomii rozumu i ukazana jest w kontekście dialektyki transcendentalnej. Przedstawienie w tym tekście dwóch aspektów wolności wymaga objaśnienia, którego dokonamy w oparciu o Heideggerowską interpretację filozofii Kanta. *Krytyka czystego rozumu* zawiera zarówno pojęcie wolności transcendentalnej, jak i kosmologicznej. W późniejszej części książki będziemy musieli dokonać analizy wolności w rozprawie *Kant a problem metafizyki* (KaPM; GA 3) oraz w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Pierwsze dzieło eksplikuje przede wszystkim transcendentalny charakter wolności. Drugie natomiast poświęca szczególną uwagę kosmologicznemu charakterowi. Antynomia rozumu, a w niej kosmologiczna wolność jest możliwa do osiągnięcia w dwojaki sposób. Sposoby te odpowiadają różnym stosunkom panującym między przyczynowością a wolnością. Wolność transcendentalna i kosmologiczna prowadzą w myśli Kanta do wolności praktycznej. Ta ostatnia jest także wolnością wewnętrzną. Legalność prawa wyraża natomiast wolność zewnętrzną. Oba te typy wolności są ugruntowane na wolności praktycznej. Oprócz wspomnianych aspektów wolności znajduje się także wolność obecna w aspekcie władzy sądenia. Wszystkie mają charakter estetyczny. Ze względu na różne wrażliwości i natury wolności konieczne jest przeanalizowanie kosmologicznej idei wolności, która prowadzi do eksplikacji wolności jako idei.

KOSMOLOGICZNA IDEA WOLNOŚCI

Wolność w *Krytyce czystego rozumu* przedstawiana jest nie tylko w kontekście konstytutywnym, lecz także regulatywnym, i dlatego wolność transcendentalna przekształca się w ideę transcendentalną. Wolność w rozumieniu Kanta interpretowana jest nie tylko jako pojęcie, ale także jako idea. Ta idea wolności pojawia się w trakcie prezentacji jej kosmologicznego wymiaru. Paralogizmy poruszały problem duszy człowieka i jej substancji. Błędy rozumowania tam zawarte nie wykazywały jednak takiego stopnia determinacji w poszukiwaniu podstawy wolności jak w przypadku idei transcendentalnej. Antynomia wskazywała natomiast kosmologiczny charakter wolności, który jest pogłębiony w trakcie rozważania idei transcendentalnej. W idei transcendentalnej wolność kosmologiczna ukazuje się w całej swojej rozciągłości.

Wolność traktujemy tutaj jedynie jako ideę transcendentalną, dzięki której rozum mniema, że przez to, co zmysłowo nieuwarunkowane, zaczyna bezwzględnie szereg warunków występujących w zjawisku, ale przy tym wikła się w antynomię ze swymi własnymi prawami, które ustanawia dla empirycznego używania intelektu. Że zaś ta antynomia polega na samym tylko pozorze i że przyroda co najmniej nie zaprzecza przyczynowości [płynącej] z wolności, to było tym jedynym [punktem], który mogliśmy uzyskać i na którym też nam jedynie i wyłącznie zależało (KCR 2, 301; KRV, 641).

Rozważania konieczności przyrody oraz wolności rozumu w antynomii ludzkiego rozumu stanowią istotny problem, który przy uwzględnieniu transcendentalnej idei

wolności może znaleźć swoje rozwiązanie. Autor *Krytyki* analizuje zagadnienie wolności z perspektywy nieuwarunkowanego, które warunkuje to, co uwarunkowane w zjawiskach. Wolność utożsamiana z porządkiem rozumu sprowadza się do stanu pozbawionego kategorii czasowych. Z tego punktu widzenia wolność nie może być rozumiana jako przemijanie i powstawanie w zjawiskach, lecz rozpoczyna szereg skutków charakterystycznych dla świata przyrody.

Autor *Krytyki czystego rozumu* wskazuje na dwa rodzaje szeregu: dynamiczny i matematyczny. W oparciu o szeregi dynamiczne Kant analizuje problem wolności i konieczności jako tego, co nieuwarunkowane i dające początek temu, co uwarunkowane w świecie zjawisk. W kontekście wolności elementem różnicującym była przyczynowość. Jednak oprócz nieuwarunkowanej przyczynowości istnieje także nieuwarunkowana substancja. Szereg matematyczny zajmuje się tylko składaniem części na całość lub odwrotnie i dlatego odznacza się jednorodnością. Inaczej jest z szeregiem dynamicznym, z którego wyprowadzał Kant problem wolności i konieczności. Ponieważ w szeregu matematycznym mamy do czynienia z jednorodnością, rozłożenie świata na uwarunkowane i warunkowane nie jest konieczne. W przypadku szeregu dynamicznego natomiast rozgraniczenie to może być słuszne i zasługujące na szczególną uwagę. Szereg dynamiczny nie jest różnorodny.

Kant proponuje obok przyczynowości nieuwarunkowanej roztrząsać problem istoty bezwzględnie koniecznej.

Ten sposób przyjmowania bytu nieuwarunkowanego u podłoża zjawisk odróżniałby się więc tym od empirycznie nieuwarunkowanej przyczynowości (od wolności) [mówionej] w poprzednim rozdziale, że przy wolności sama rzecz jako przyczyna [*substantia phaenomenon*] należałaby przecież do szeregu warunków, a tylko jej przyczynowość byłaby pomyślana jako dająca się jedynie pojąć, tu natomiast istota konieczna musiałaby być pomyślana zupełnie poza szeregiem świata zmysłów [jako *ens extramundanum*] i jako jedynie dająca się pojąć, przez co tylko można by zapobiec temu, żeby sama nie podlegała prawu przypadkowości i zależności wszystkich zjawisk (KCR 2, 303n; KRV 643).

Wolność w *Krytyce czystego rozumu* rozumiana jest w kontekście nieuwarunkowanej przyczynowości, niezależnej od empirii, chociaż jako wpływająca na świat fenomenów. Ta niezależność jest jednak charakteryzowana przez pryzmat empiryczności, tzn. jej negacji. Zawsze odnosi się do świata zjawisk, mimo że ze względu na przyczynowość nie należy w całości do tego świata. Istota konieczna tym się ma odróżniać od nieuwarunkowanej empirycznie przyczynowości, że nie tylko jest niezależna przyczynowo, lecz także nie przynależy do tego świata.

Zagadnienie istoty bezwzględnie koniecznej nie obejmuje dowodzenia jej konieczności w oparciu o dane zmysłowe, lecz ukazanie, że wszelka stała przypadkowość obserwowana w świecie zjawisk nie wyklucza istnienia dowolnego założenia koniecznego. Twierdzenia te nie są ze sobą sprzeczne, lecz noszą znamiona komplementarności. Przedstawienie rozbieżności jak i argumentów wykazujących wzajemne uzupełnienie się danych zmysłowych i istoty bezwzględnie koniecznej stawia sobie za cel autor *Krytyk*, gdy przechodzi od antynomii czystego rozumu do ideału trans-

cendentalnego. Chodzi tu przede wszystkim o to, żeby dostrzegać granice ludzkiego poznania między tym, co konkretne, a tym, co ogólne. Nie można obu sposobom postrzegania siebie i otaczającego świata przypisywać tego samego stopnia uogólnienia. Wskazuje na to dobitnie Kant w analizie ideału transcendentalnego.

Różnica między ideą kosmologiczną i transcendentalną interpretacją wolności jest bardzo istotna i wyznacza cezurę między antynomią czystego rozumu i transcendentalnością. „Dopóki za przedmiot naszych pojęć rozumowych mamy jedynie całość warunków w świecie zmysłów i to, co w odniesieniu do nich może dokonać się na korzyść rozumu, dopóty idee nasze są wprawdzie transcendentalne, ale przecież kosmologiczne. Skoro jednak to, co nieuwarunkowane (o co przecież właściwie chodzi), umieszczamy w tym, co znajduje się całkowicie poza światem zmysłów, a przeto poza wszelkim możliwym doświadczeniem, to idee nasze stają się transcendentne” (KCR 2, 308; KRV, 647). Ta dyferencja terminologiczna odnosi się także do wolności i jej pojmowania. Z tego powodu można mówić tak o wolności w sensie kosmologicznym, jak i transcendentalnym, o czym wcześniej już wspominaliśmy.

PRZYZYNOWOŚĆ A WOLNOŚĆ

Zestawienie wolności i przyczynowości oparte na pewnym wytyczonym porządku odnosi się do wolności jako niezależności. Przyczynowość jest pewnym wynikaniem jakiejś rzeczy z innej, jakiegoś ruchu dokonującego się w pewnym czasie i określonego w przestrzeni. Dywagacje dotyczące stosunku przyczynowości do wolności i odwrotnie osadzają się na problemie zmiany zewnętrznej, dokonanego jakiegoś ruchu. Jeżeli jednak mamy na uwadze kwestię stałości wewnętrznej rzeczy i jej atrybutów, poruszamy się w kręgu substancji i wolności. Warto zapytać, na ile możemy mieć własną istotę, a na ile zależymy od innych istot. Wolność czasem może być zestawiona z substancją. Kant twierdzi jednak, że taki zabieg rozumu jest nieuzasadniony i prowadzi na błędne tory.

Wolność, o której mowa w trzecim konflikcie idei transcendentalnych, charakteryzowana jest jako niezależność i nosi miano wolności kosmologicznej. Kant w dowodzie tezy i antytezy posługuje się stosunkiem wolności do praw przyrody ukazanych w przyczynowości. Zauważa, że nie można przedstawiać sobie kolejno przyczyn oraz ich skutków w nieskończoność. Obecna przyczyna ma swoją przyczynę, która sprawia, że ta właśnie istnieje. Tamta zaś ma także swoją przyczynę, która ją poprzedza. Nie można jednak ciągnąć tego szeregu w nieskończoność. Musi istnieć jakaś przyczyna, która zawdzięcza istnienie samej sobie. Tym początkiem mogła być wolność transcendentalna, z której wyrastałoby prawo przyrody. Konieczność wolności wypływa z faktu, że musimy założyć „bezwzględną samodzielność zaczynania przez przyczynę z samej siebie szeregu zjawisk przebiegającego wedle praw przyrody” (KCR 2, 188; KRV, 550). W innym przypadku, gdy istnieje tylko prawo przyrody, mamy do czynienia z regresem w nieskończoność [*regressus ad infinitum*]. Ta teza także podlega krytyce.

W uwadze do tezy trzeciego konfliktu idei transcendentalnej Kant kontynuuje wyjaśnianie stosunku praw przyrody do wolności. Wynika z nich istotna dystynkcja

dotycząca sprzeczności prawa z wolnością. Chodzi w niej o kryterium, do jakiego celu potrzebne jest to, co nieuwarunkowane i co jest równoznaczne z założeniem wolności. Kant zauważa tu różnicę między byciem pierwszym w czasie a pierwszą przyczyną w ciągu szeregu. Wolność będąca podstawą dla pierwszej przyczyny, która funduje kolejne, scharakteryzowana jest przez pojęcie samodzielności. Mamy zatem kolejne określenie wolności jako samodzielności. W dowodzie trzeciej tezy przyczynowości była pojmowana w oparciu o interpretację początku świata i dlatego związana z rozumieniem czasu. Uwaga do tezy konkretyzuje te zamierzenia, ale także uwypukla istnienie przede wszystkim przyczyny szeregu, który rozpoczyna się w dziejach. Mimo iż rozpoczynamy jakiś szereg przyczyn, które będą przechodzić w następne, nie znajdujemy się na początku czasowym, gdy świat dopiero powstawał. Wolność w tym znaczeniu nie tłumaczy powstawania świata w czasie, lecz szereg wywołanych zdarzeń, które mają swój początek w naszej woli i w naszym działaniu.

Istnieje także antyteza, która jest równie słuszna, co teza. W antytezie znajduje się stwierdzenie o sprzeczności istniejącej pomiędzy wolnością jako niezależnością a prawami przyrody. Oba te elementy są ze sobą sprzeczne i wykluczają się wzajemnie. Wolność transcendentálna uwalnia od przymusu, ale równocześnie od wszelkich prawideł. W tym znaczeniu wolność oznacza brak prawidłowości, która wyrasta z przyczynowości. Założenie istnienia wolności umożliwia mówienie o przyczynowości nieuwarunkowanej, ale jednocześnie usuwa możliwość poznawania szeregu przyczyn. Ze względu na brak prawideł opartych na przyczynowości przyrody wolność jest trudna do jasnego i wyraźnego zdefiniowania. Przyczynowość natomiast sprawia, że posiadamy jedność doświadczenia. Reasumując, wolność jest nieuwarunkowana, a prawa przyrody (przyczynowość) – uwarunkowane. Pierwsze odrzuca przyczynowość, drugie na niej bazuje. *Uwaga antytezy* opiera się na kwestii pierwszeństwa w matematyce oraz przedmiotach dynamicznych. Skoro nie ma pierwszeństwa w czasie w takim przedmiocie jak matematyka, to również nieuzasadnione jest oczekiwanie od przedmiotów dynamicznych pierwszeństwa przyczyny.

W tezie i antytezie trzeciej antynomii czystego rozumu Kant charakteryzuje wolność, używając przymiotnika „transcendentálna”. W dowodzeniu braku sprzeczności bądź wzajemnym wykluczaniu się prawa przyrody i wolności napotykaemy na wolność transcendentálną. Oprócz transcendentálnej wolności istnieje także inne określenie wolności – kosmologiczna. W rzeczywistości są one dla Kanta stosunkowo podobne i z tego powodu wolność określa się mianem transcendentálnej idei wolności. Wolność kosmologiczna jest pojęciem węższym niż wolność transcendentálna.

Przez wolność natomiast w znaczeniu kosmologicznym rozumiem zdolność zaczynania samemu pewnego stanu; przyczynowość jej przeto nie podlega w myśl prawa przyrody ze swej strony innej [z kolei] przyczynie, która by ją określała co do czasu. Wolność w tym znaczeniu jest czystą ideą transcendentálną, która po pierwsze nie zawiera nic zapożyczonego z doświadczenia, a której przedmiot, po wtóre, nie może być dany w sposób określony w żadnym doświadczeniu, ponieważ obowiązuje ogólne prawo samej [nawet] możliwości doświadczenia, że wszystko, co się dzieje, musi

mieć jakąś przyczynę, a więc i przyczynowość przyczyny, która sama, stawszy się lub powstawszy, znowu musi mieć przyczynę. Przez to też całe pole doświadczenia, bez względu na to, jak daleko by sięgało, zamienia się w całość samej tylko przyrody [*Inbegriff blosser Natur*]. Ponieważ jednak nie można w ten sposób wydobyć absolutnej całości warunków w stosunku przyczynowym, więc rozum stwarza sobie ideę samorzutności [*Spontaneität*], która może sama z siebie zacząć działać, nie dopuszczając do tego, żeby inna przyczyna miała ją wyprzedzać [i] przysposobić ją, znów zgodnie z prawem związku przyczynowego, do działania (KCR 2, s. 276n; KRV 621).

Idea transcendentalnej wolności nie jest pojęciem pochodzącym z doświadczenia, lecz ideą określaną przez samorzutność i spontaniczność. Całości warunków nie można spostrzegać przez pryzmat poznania *a posteriori*, lecz właśnie przez spontaniczną ideę, która inicjuje proces działania i nie pozwala na przenikanie się elementów związku przyczynowego. Wolność jako spontaniczność, samorzutność, leży u podstawy wolności praktycznej. Kant tym rodzajem wolności zajmie się bardziej precyzyjnie i szeroko w *Krytyce praktycznego rozumu*, w *Krytyce czystego rozumu* wskazuje natomiast na porównanie wolności transcendentalnej, kosmologicznej z wolnością praktyczną. Kluczem dla tego zestawienia jest słowo „spontaniczność”.

Analizując problem wolności praktycznej, musimy mieć na uwadze fakt, że warunkiem jej istnienia jest idea wolności transcendentalnej ukazująca samorzutność ludzkiego działania. Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* definiuje wolność praktyczną jako suwerenność własnej woli od jakichkolwiek form przymusu wpływających z popędów zmysłowości. Niezależność ta oznacza dystans jednostki ludzkiej i jej woli od czynników przyrody. Wolność praktyczna jest wyborem woli, która nie bierze pod uwagę determinującego czynnika pochodzącego od zmysłów, określanego w terminologii łacińskiej jako *arbitrium sensitivum, liberum*. W odróżnieniu od *arbitrium liberum* u zwierząt obecny jest popęd, dzięki któremu wybory są zdeterminowane przez naturę i nazywają się *liberum brutum*. Usunięcie wolności transcendentalnej (spontaniczności) oznaczałoby rozszerzenie praw przyrody również na sferę wolnej woli, co przyczyniłoby się do odrzucenia wolności praktycznej.

BEZWZGLĘDNE KONIECZNA PRZYZCZYNA – CZWARTA ANTYNOMIA

Dotychczas przedstawione antynomie dotyczyły konfliktu, który sprowadzał się do relacji między światem, który ma początek, albo go nie ma i jest wieczny, czy między substancją złożoną i prostą, a także między wolnością a prawami przyrody opartymi na przyczynowości, czwarta antynomia natomiast odsyła do napięcia polegająca na przekonaniu istnienia bądź nieistnienia między bezwzględnie koniecznej przyczyny.

Czwarty konflikt wyraża się bowiem w zdaniu: „Do świata należy coś, co albo jako jego część, albo jako jego przyczyna jest bezwzględnie konieczną przyczyną” (KCR 2, 195; KRV, 556). Na antypodach tej tezy znajduje się jednak przeciwne twierdzenie: „Nigdy, ani w świecie, ani poza światem, nie istnieje bezwzględnie konieczna istota jako jego przyczyna” (KCR 2, 195; KRV, 557). W czwartej antynomii powołany jest do istnienia problem bezwzględnie koniecznej przyczyny. Jest ona kontynuacją trzeciej, która także traktuje o przyczynie i przyczynowości. Ta ostatnia antynomia zajmuje się

przyczyną, lecz w kontekście bezwzględnej konieczności. Analiza antynomii w *Krytyce czystego rozumu* koncentruje się w szczególny sposób na trzeciej antynomii i zestawieniu wolności z przyczynowością. W tym wypracowaniu koncepcji wolności pojawiają się dwa ich rodzaje: transcendentálna i kosmologiczna. Przedstawiając tezę i antytezę, wyprowadza Kant wolność kosmologiczną. To, co charakteryzuje ten typ wolności, to związek z przyczynowością. Antynomia rozumu odsłania dwa różne podejścia zasad konstytutywnych i regulatywnych. Problem wyciągania fałszywych wniosków wypływa z pomieszania z jednej strony zmysłowości i pojęć, z drugiej zaś czystego rozumu. W odróżnieniu od wolności obserwowanej na poziomie zmysłowości i pojęć wolność kosmologiczna rezygnuje z pryncypialnego charakteru czasu. Czas na tym etapie nie odgrywa ważnej roli, ponieważ nie opiera się gruntownie na poznaniu zmysłowym, który umożliwia spostrzeganie tego, co dane w zjawisku.

DIALEKTYKA TRANSCENDENTALNA – IDEAL CZYSTEGO ROZUMU

Czwarta antynomia wywołuje kolejny z problemów, a mianowicie uzasadnienie istnienia Boga. Z perspektywy pojęcia wolności uzasadnienie istnienia Boga nie powinno wzbudzić szczególnego zainteresowania. Powracając do dokonanego rozdziału rozumu Boskiego od poznania człowieka, ukazuje się jednak ścisła więź polegająca na interpretacji przez człowieka Boskiej natury. Wolność przypisana Bogu przez chrześcijaństwo nie jest obecna i oczywista w starożytności. Bogowie Olimpu nie tylko nie posiadali nieśmiertelności, lecz podlegali wszechobecnemu fatum. Zestawienie Boga z wolnością możemy zaobserwować na taką skalę dopiero wraz z powstaniem chrześcijaństwa, które zastąpiło istniejące do tego czasu przekonanie o przeznaczeniu, wobec którego powinniśmy zachować pewną uległość i pokorę. Kant należy do tych myślicieli, którzy podejmują problem wolności jako kluczowy dla filozofii. Rozważa różnicę między religią rozumu a religią objawienia. W *Krytyce czystego rozumu* zagadnienie teologii ukazywane jest przez pryzmat przyczynowości. Czwarta antynomia stanowi w pewnym sensie wprowadzenie do ideału czystego rozumu.

Uzasadnienie istnienia Boga jest ważnym głosem w dyskusji nad wolnością z powodu dwóch przyczyn, po pierwsze, sprowadzenia wszelkich pytań o Boga do argumentów ontologicznych oraz wykazania ich nieadekwatności; po drugie, występującego napięcia między ideałem a doświadczeniem. Z tych płaszczyzn wyrasta różnica między całością jako *Totalität* oraz całością jako *Weltganze*. Wolność identyfikowana jest tu z zagadnieniem istoty najwyższej, która wszystko inne umożliwia. Uzasadnienie odwołuje się do wolności jako suwerenności i autonomii. Problem Boga w okresie średniowiecza odnosił się do prawdy. Autor *Krytyki czystego rozumu* podejmuje kwestię Boga, ugruntowując ją nie tyle na prawdzie, ile na wolności. Cecha ta odróżnia Heideggera od Kanta. Ten pierwszy oscyluje wokół prawdy, lecz ujętej ontologicznie, podczas gdy autor *Krytyk* podejmuje problem wolności. Argumenty uzasadniające istnienie Boga mają poważne znaczenie, ponieważ ukazują stosunek do bycia. Kant wskazuje na relację pomiędzy doświadczeniem a ideałem, zasadami konstytutywnymi i regulatywnymi. Pojawia się w tych rozważaniach także problem ontologii i etyki. Dowodzenie w *Krytyce czystego rozumu* opiera się na przesłankach

fizyko-teologicznych, kosmologicznych oraz ontologicznych. *Krytyka praktycznego rozumu*, a także *Krytyka władzy sądownictwa* ugruntowane są na argumentach etycznych. We wstępie powiedzieliśmy o wolności zewnętrznej odnoszącej się do wolności wewnętrznej. Uzasadnienie istnienia absolutu, podobnie jak wolność polityczna, odсылa do argumentów etycznych. Spór wokół teologii racjonalnej, wyrosłej w *Krytyce czystego rozumu* z przyczynowości, w pozostałych dziełach z przesłanek celowości itp., wskazuje na napięcie dowodzenia wynikające z przesłanek ontologicznych i moralnych.

Obok paralogizmu i antynomii w *Krytyce czystego rozumu* pojawiają się także ideały czystego rozumu. Paralogizmy – które poruszają problem „Ja myślę” – podobnie jak antynomia odsyłają do relacji między „Ja” i możliwością zwrócenia się ku sobie oraz ku zewnętrznemu światu. Paralogizm opiera się na świecie wewnętrznym mojego „Ja”, antynomia natomiast – na relacji między moją wolnością a przyczynowością świata zewnętrznego. Dopiero po wcześniejszym wyłożeniu tych relacji możemy dotrzeć do wolności politycznej, obecnej w wolności zewnętrznej w *Metafizyce moralności*. Tak jednak, jak poprzedzający ideał czystego rozumu, paralogizm i antynomia biorą pod uwagę aspekt warunkowości, tak ideał koncentruje się na tym, co nieuwarunkowane. Dotyczy on zatem istnienia absolutu, który, sam warunkując, nie jest uwarunkowany. Nie możemy go poznać w świecie opartym na zasadzie przyczynowości, lecz w idei odseparowanej od doświadczenia.

IDEAŁ CZYSTEGO ROZUMU A UZASADNIENIE ISTNIENIA BOGA

Ideał czystego rozumu jest ideą *in individuo*, to znaczy „pewną poszczególną rzeczą dającą się jedynie przez ideę określić lub też przez nią określoną” (KCR 2, 310; KRV, 649). Ideał ten jest jeszcze bardziej oddzielony od wpływów empirii, gdyż jest samowystarczalny. Do własnego istnienia nie potrzebuje materii, która jest konieczna do poznania innych przedmiotów. Antynomia podobnie jak i paralogizmy opierała się na czystych pojęciach powstałych w intelekcie. Mimo suwerenności, niezależności były na swój sposób przedstawieniem tego, co uwarunkowane. Pojęcie ideału jest poza zasięgiem podmiotu bazującego na poznaniu w zjawiskach. Problem ideału czystego rozumu *de facto* oznacza skierowanie swoich badań na obszar teologii racjonalnej. Pozór w tym przypadku dotyczy dowodzenia istoty najwyższej. Wraz z przechodzeniem stopniowo w kierunku ideału transcendentalnego dokonuje się coraz poważniejsza rezygnacja z tego, co zmysłowe, na rzecz tego, co ponadzmysłowe. Dzieje się to wówczas, gdy z wolności transcendentalnej wyrasta wolność w sensie kosmologicznym.

Zanim Kant dochodzi do problemu ideału *sensu stricto*, wyjaśnia, jak należy rozumieć ideał czystego rozumu. Konstytuuje się on dzięki idei. Autor *Krytyk* wciąż jednak opiera się na oddzieleniu czystego rozumu od wpływu doświadczenia. Idea znajdująca się u podstawy wszelkiego możliwego określenia rzeczy, sama jednak będąc nieokreśloną, eliminuje pewne cechy. Proces ten odbywa się ze względu na wykluczenie cech, które bądź występują jako pochodne w połączeniu z innymi cechami, bądź ich wzajemna koegzystencja jest niemożliwa lub utrudniona. W wyini-

ku oczyszczenia idei powstaje aprioryczne pojęcie, które oddzielone od wszelkich wpływów doświadczenia tworzy coś określone wyłącznie przez idee. Ten produkt idei w postaci poszczególnego apriorycznego podmiotu jest definiowany jako ideał czystego rozumu.

Jakkolwiek zaś ta idea ogółu wszelkich możliwości, o ile stanowi on jako warunek podstawę wszechstronnego określenia każdej rzeczy, jest co do cech, jakie mają ten ogół stanowić, sama jeszcze nieokreślona i nie myślimy przez nią nic więcej jak ogół wszystkich możliwych cech w ogóle, to przecież przy bliższym zbadaniu znajdujemy, że idea ta jako pojęcie pierwotne wyklucza całe mnóstwo cech, które jako pochodne są już dane przez inne lub też nie mogą obok siebie występować, i że ta [idea] oczyszcza się aż do [wytworzenia] pewnego pod każdym względem *a priori* określonego pojęcia i przez to staje się pojęciem pewnego poszczególnego podmiotu, który jest wszechstronnie określony przez samą tylko ideę, a więc musi być nazwany ideałem czystego rozumu (KCR 2, 316; KRV, 654).

To, co najbardziej oddalone od rzeczywistości obiektywnej, nazywane jest ideałem. Stopień rzeczywistości odróżnia kategorie od idei i w końcu od ideału czystego rozumu. Różnica między ideą a ideałem opiera się na dyferencji między *in concreto* i *in individuo*. Ideał jest charakteryzowany przez określenie *in individuo*. W konsekwencji ideał jest pewną szczególną rzeczą, która jest określana albo sama za pomocą idei, albo przez ideę. Immanuel Kant podaje przykład ludzkości i posiadanych przez nią doskonałości, do których ona dąży, aby zauważyć, że ich zbiór nie wyczerpuje całości doskonałości, lecz jest jedynie istotną składową. Poza tą doskonałością leży również i taka, którą charakteryzuje z u p e ł n e o k r e ś l e n i e i d e i. Może tak być, że spośród wszelkich określeń doskonałości tylko jedna przypada w udziale najdoskonalszemu człowiekowi. Istnieje też poważny problem, ponieważ to, co w danym przypadku u konkretnego myśliciela, jak na przykład u Platona, jest uznane za „ideę boskiego intelektu, przedmiot jednostkowy w czystej naoczności, co najdoskonalsze z każdego rodzaju istot możliwych i prąródłem wszystkich odtworzeń w zjawisku” (KCR 2, 311; KRV, 650), może być przez nas pojmowane jako ideał. Dalej Kant, odbiegając od danego przykładu z filozofii Platonińskiej, stwierdza, że rozum ludzki oprócz idei posiada także ideały odznaczające się s i ł ą p r a k t y c z n ą, w odróżnieniu od siły twórczej u Platona. W ten sposób filozof z Królewca odnosi się do zagadnień rozumu praktycznego związanego ze sferą moralną umożliwiającą mówienie o ludzkiej wolności i samodzielności połączonej z działaniem. Możliwość istnienia siły praktycznej manifestuje się w możliwości doskonałości ludzkich poczynąń, w których jesteśmy pozbawieni wszelkich determinacji płynących z natury.

Pojęcia moralne zawierają tak rozumowe, jak i empiryczne elementy. Wśród tych drugich Kant umieszcza doznania przyjemności i nieprzyjemności (przykrość)¹⁰⁹. Mimo empirycznych faktorów ograniczających pod względem formalnym wolność, która jest pozbawiona w swojej istocie pewnej prawidłowości typowej dla poznawania świata zjawisk, może być ona traktowana jako czyste pojęcie rozumu. Aby wykazać

¹⁰⁹ Problem przyjemności i przykrości rozważa Kant w *Krytyce władzy sądu*.

różnicę między ideą a ideałem, Kant posługuje się przykładem cnoty i mędrca, który jest ideałem godnym naśladowania, chociaż pozbawionym obiektywnie realnego istnienia. W ten sposób autor *Krytyk* ukazuje stopniowo realne, obiektywne istnienia. Ideał nigdy nie może doczekać się realnego urzeczywistnienia w pełnej postaci, chociaż staje się wzorem do naśladowania.

Kolejnym etapem jest rozróżnienie między ideałem a tworam wyobraźni. Dla lepszego zobrazowania tego problemu posłużmy się fragmentem: „Tak ma się rzecz z ideałem rozumu, który musi opierać się zawsze na określonych pojęciach i służyć za prawidło i pierwowzór naśladowania czy oceny. Całkiem inaczej rzecz się ma z tymi tworam wyobraźni, wobec których nikt nie może zająć stanowiska ani dać ich zrozumiałego pojęcia” (KCR 2, 312n; KRV, 651). To stwierdzenie stanowi ważny punkt w dyskusji nad metafizyką Kanta. Heidegger wskazuje na źródło metafizyki właśnie nie w ideale, lecz w wyobraźni. Jest ona dla niego spoiwem zmysłowości i pojęć. Na końcu pierwszego rozdziału (*O ideale w ogóle*) autor, podsumowując problem pojęcia ideału, utrzymuje, że rozum w ideale posługuje się w sposób wyczerpujący prawidłami *a priori*, które nie przystają do warunków pochodzących z doświadczenia. Ideał czerpie z pojęć *a priori*. „Rozum natomiast zamierza dać w swym ideale wyczerpujące określenie wedle prawideł *a priori*. Dlatego to ma na myśli pewien przedmiot, który ma się dać określić wyczerpująco wedle [pewnych] zasad, jakkolwiek brak do tego wystarczających warunków w doświadczeniu, a samo pojęcie jest przeto transcendentalne” (KCR 2, 313; KRV, 652). Ideał, aby móc o nim mówić w oparciu o pojęcia *a priori* rozumu, musi nosić znamiona transcendentalne. Zatem ideał, którym zajmuje się Kant, jest ideałem transcendentalnym – odbiega od doświadczenia danego w przedmiotach postrzeganych zmysłami. Ze względu na tę różnicę także stosunek do negacji jest zdecydowanie inny.

PODZIAŁ TEOLOGII U KANTA

Teologia, której przedmiotem jest poznanie praistoty, powstaje dzięki rozumowi. Według Kanta możemy mówić o dwóch typach teologii: teologii transcendentalnej i teologii naturalnej. Pierwsza z nich oparta jest tylko na czystym rozumie i jego pojęciach praistoty, bytu doskonałego i nieuwarunkowanego. Pojęcia te mają charakter transcendentalny, stąd nazwa tej teologii – teologia transcendentalna. Druga natomiast, teologia naturalna – wypływa z pojęć pochodzących od przyrody. Kant ma tu na myśli *przyrodę naszej duszy*, Boga jako *najwyższą inteligencję*. W pierwszym przypadku teologii mamy do czynienia z praistotą w kontekście jej istnienia i naszego ograniczonego do niej dostępu. Jej pojęcie jest możliwe jedynie przez ujęcie transcendentalne. Jest realna, ale nie można jej dokładnie i konkretnie zdefiniować, określić. Ten typ teologii podpada pod deizm, typ teologii naturalnej natomiast – pod teizm. Teologia naturalna posługuje się analogią i odnosi do przyrody obserwowanej. Na przykładzie obserwowanego zjawiska w przyrodzie dokonujemy przeniesienia myśli i jej treści do bytu doskonałego. Teologia transcendentalna może być dwojakiego rodzaju: kosmoteologią bądź ontoteologią. Rozróżnienie to podyktowane jest sposobem dowodzenia istnienia Boga. W kosmoteologii chodzi o doświadczenie w ogóle, natomiast w ontoteologii dowodzenie odbywa się za pomocą samych

pojęć pozbawionych doświadczenia. Pojęcia te odpowiadają poniekąd rodzajom dowodów na istnienie Boga, którymi zajmuje się autor *Krytyki czystego rozumu*.

Argument przemawiający za istnieniem bytu doskonałego i możliwością jego odczuwania zawdzięczamy intelektowi i wolności. Teologia transcendentálna opiera się na przyczynowości świata, teologia naturalna natomiast na zestawieniu dwóch przyczynowości, tzn. przyrody i wolności. Również wśród teologii naturalnej istnieje dystynkcja, która oddziela od siebie dwa typy tej teologii: fizyko-teologię oraz teologię moralną. Teologia fizyko-teologiczna ukazuje pewne przejście od świata do najwyższej inteligencji, teologia moralna natomiast – do zasady wszelkiej doskonałości i porządku moralnego. Rozróżnienia te nie tylko ukazują odmienne metody w celu udowodnienia istnienia Boga, lecz także ich różne przymioty. Gdy poruszamy się w kręgu przyczynowości, istotnym elementem jest praistota, praprzyczyna, w przypadku teologii naturalnej jest nią najwyższy intelekt, sprawca ładu moralnego i jedności świata.

Mamy zatem dwa rodzaje teologii: transcendentálną oraz naturalną. W pierwszej można wyróżnić kosmologię i ontoteologię, w drugiej natomiast fizyko-teologię i teologię moralną. Ta ostatnia para jest z punktu widzenia rozważania zagadnienia wolności istotna. Kant mówi o niej, opierając się na dowodzeniu z przyczynowości lub z wolności. W pewnym sensie stanowi ona rozwinięcie trzeciej antynomii, lecz nie chodzi w niej o kosmos, tylko o uzasadnienie Boga na kanwie świata. Wraz z *Krytyką czystego rozumu* otwiera się perspektywa uprawiania teologii naturalnej opierającej się na moralności. Ten wątek będzie kontynuowany w *Krytyce praktycznego rozumu*¹¹⁰.

POZNANIE TEORETYCZNE I PRAKTYCZNE

Kant rozróżnia dwa rodzaje poznania: teoretyczne oraz praktyczne¹¹¹. Wedle jego interpretacji, poznanie teoretyczne ma miejsce wówczas, gdy „poznaję to, co istnieje” (KCR 2, 373; KRV, 701). W odróżnieniu od niego, poznanie praktyczne jest „przedstawieniem sobie, co istnieć powinno”. Mamy zatem do czynienia w obrębie metafizyki z tym, co nazywa się istnieniem lub byciem [*Sein*] i powinnością [*Sollen*]¹¹². Dla Heideggera problem powinności przeradza się w zew sumienia, które wzywa: „chciej mieć sumienie”, tzn. powinność znajduje się na poziomie istnienia¹¹³. Także interpretacja Kanta nie jest tu jednoznaczna, ponieważ w *Uzasadnieniu metafizyki moralno-*

¹¹⁰ Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* wyprowadza istnienie Boga w oparciu o konieczność istnienia najwyższego dobra. Istota, która dzięki własnemu intelektowi i woli jest przyczyną natury, nazywa się Bogiem. Dla Kanta Bóg jest moralnie konieczny (KPR, 202; KPV, 168).

¹¹¹ Podział na poznanie teoretyczne i praktyczne został zapożyczony od Wolffa. Wspominaliśmy o tym we wstępie. Por. także KPR, 194nn, KPV, 161nn.

¹¹² Por. *Sein* i *Sollen* – wydzielenie dwóch sfer *Sein* i *Sollen* symbolizuje w pewnym sensie stosunek czystego rozumu teoretycznego do czystego rozumu praktycznego.

¹¹³ Por. NTZS 1, 182nn; GA 6.1, 187nn. Heidegger, prezentując konieczność odwrócenia platonizmu, którego dokonał Nietzsche, ukazuje problem bycia i powinności. W zasadniczy sposób prowadzi ta rozbieżność do oddzielenia tego, co nadzmysłowe, od tego, co jest zmysłowe.

ści w nawiązaniu do tytułu swojego dzieła twierdzi on, że „częściowo wymagam od krytyki czystego praktycznego rozumu, żeby – jeżeli ma być ukończona – jej jedność z rozumem spekulatywnym koniecznie dała się przedstawić razem we wspólnej zasadzie, ponieważ przecież ostatecznie może to być jeden i ten sam rozum, który jedynie w zastosowaniu wymaga odróżnienia” (UMM, 9; GMS, 8). W oparciu o poznanie teoretyczne i praktyczne oraz o założenie, że mamy do czynienia w obu przypadkach z niewątpliwą pewnością, aczkolwiek uwarunkowaną, możemy twierdzić, że to, co jest uwarunkowane, ma charakter albo konieczny, albo przypadkowy. W pierwszej sytuacji chodzi o warunek *per thesin*, w drugiej – *per hypothesin*. Takim przykładem jest prawo moralne, które jest bezwzględnie konieczne, chociaż postulowane.

Autor *Krytyki czystego rozumu* wymienia dwa rodzaje idei, w zależności od zastosowania: ideę transcendentną i immanentną.

Wszystko, co leży w naturze naszych sił, musi być celowe i zgodne z trafnym ich użyciem, jeżeli mamy tylko ustrzec się przed pewnym nieporozumieniem i wyznać właściwy kierunek ich użycia. Idee transcendentalne będą więc – jak można ze wszech miar przypuszczać – miały swoje dobre, a więc immanentne zastosowanie, jakkolwiek mogą się stać transcendentne w zastosowaniu i właśnie dlatego zwodnicze, jeżeli ich znaczenie będzie mylnie rozpoznawane i weźmie się je za pojęcia rzeczywistych rzeczy. Nie sama w sobie bowiem idea, lecz jedynie jej zastosowanie może być albo takie, iż przekracza możliwe doświadczenie ([jest] transcendentne), albo też, że pozostaje w jego dziedzinie ([jest] immanentne), zależnie od tego, czy się je skieruje wprost na pewien rzekomo jej odpowiadający przedmiot, czy też tylko na stosowanie intelektu w ogóle w odniesieniu do przedmiotów, z którymi on ma do czynienia (KCR 2, 383n; KRV 708n).

Zastosowanie idei daje nam sposobność bądź wykraczania poza doświadczenie, będąc w ten sposób ideą transcendentną, bądź pozostawania w kręgu odniesień do przedmiotu doświadczanego, co charakteryzuje ideę immanentną. Idea w znaczeniu transcendentnym jest rozumiana w sensie negatywnym, immanentna natomiast w sensie pozytywnym, ukazując ujednolicający charakter idei regulatywnych. Transcendentny charakter jest zakwestionowany ze względu na redukcję świata doświadczanego danego w zjawiskach. Rozum nie odnosi się do przedmiotów doświadczenia, lecz do pojęć intelektu i nadaje im jedność. Idee nie należą do świata zmysłów, lecz występują na poziomie intelektu, który posiada regulatywny, a nie konstytutywny charakter. Idee kierują intelekt ku odpowiednim celom. Celowość i przyczynowość nieuwarunkowana, dająca podstawę temu, co warunkowe, ma miejsce w sferze idei transcendentalnych. Rozważanie problemu wolności i konieczności ogranicza się w tej krytyce do sfery pojęć i idei transcendentalnych. Rozum porządkuje *prze-strzeń* intelektu i niedookreślonych pojęć. Wolność natomiast jako niezależność występuje w rozumie i intelekcie. W rozumie ma charakter jednoczący i wpływa z idei regulatywnych, a nie konstytutywnych. Sfera intelektu natomiast posilkuje się tą drugą, tj. konstytutywnym znamieniem sądów. Oddzielenie świata zmysłowego od rozumu porządkuje i ujednolica to, co jest w doświadczeniu ujmowane jako wielość i różnorodność. Przyczynowość zawarta w świecie jest niedostępna i niemożliwa do artykulacji na poziomie zjawisk poznawanych, ponieważ prowadziłaby szereg

następujących po sobie przyczyn w nieskończoność. Idee regulatywne, korzystając z ukształtowanych i kształtujących pojęć, wskazują na pewną celowość świata, nie traktując nigdy o pewnych pojęciach przedmiotu. Warunki powstają dopiero w sferze pojęć, a nie w świecie zmysłów. Dywagacja na temat wolności może mieć zatem miejsce w intelekcie oraz rozumie, brak jej natomiast w zmysłowej naoczności. W kategoriach naoczności występują czas i przestrzeń dające podstawę do mówienia o przyczynowości oraz jej konfrontacji z wolnością. Wolność jest wówczas brana pod uwagę z perspektywy następowania i równoczesności czasu i przestrzeni, w której wychodzę poza własne ja. Chociaż ten fakt jest bardzo istotny, to mimo to charakter rozumu oraz funkcja intelektu jednoczą szereg zjawisk w poukładaną całość. Rozum w swoisty dla siebie sposób zarządza i systematyzuje poznanie.

Jedność rozumowa zakłada zawsze pewną ideę, mianowicie ideę formy całości poznania. Całość ta wyprzedza określone poznanie części i zawiera warunki pozwalające na to, by dla każdej z nich określić *a priori* miejsce i jej stosunek do części pozostałych. Idea ta domaga się przeto zupełnej jedności poznania intelektualnego, dzięki której jest ono nie jedynie przypadkowym zjawiskiem, lecz systemem spoistym wedle praw koniecznych. Nie można właściwie powiedzieć, jakoby ta idea była pojęciem pewnego przedmiotu, lecz [trzeba się zgodzić], że jest pojęciem zupełnej jedności tych pojęć, o ile owa jedność służy intelektowi za prawo (KCR 2, 386; KRV, 710n).

Rozum zarządzający nie poznaje przedmiotów, lecz przygotowuje i systematyzuje całość pojęć, budując jedność zjawisk. Pojęcia spełniają pewną określoną funkcję – są łącznikiem, spoiwem łączącym całość występujących zjawisk z ideą czystego pojęcia nieskażonego empiryzmem. W odniesieniu do idei możemy porównywać udział pewnych przyczyn w konkretnym zjawisku. Posiadając pewną ideę, możemy określić stopień jego istnienia w pewnym fenomenie. „Systematyczna lub rozumowa jedność różnorodnego poznania intelektualnego jest zasadą logiczną, żeby tam, gdzie intelekt sam nie wystarcza do [ustanowienia] prawideł, dopomóc mu ideami, a zarazem różnorodności jego prawideł dostarczyć zgodności (systematycznej) przy [podleganiu] tej samej zasadzie, a przez to spoistości, o ile to tylko da się zrobić” (KCR 2, 388n; KRV, 713).

Jedności intelektu oraz występowanie wspólnych jego zasad, które byłyby wystarczające bez odwoływania się do rozumu – hipotetycznie zakładając – mogłyby doprowadzić do obiektywizacji rozumienia jedności. Rozum subiektywizuje zasady, gdy tymczasem intelekt poddaje je obiektywizacji. Zasadniczym pytaniem jest to, czy intelekt, bez odwołania się do funkcji rozumu, może sam posiadać jedność systematyczną, czy musi ją zapożyczać od rozumu. Postarajmy się teraz zestawzić zasady intelektu i rozumu. Rodzajem jedności intelektu jest przyczynowość substancji, na przykład siła. Zjawiska, które temu towarzyszą, są różne, między innymi takie jak: wrażenie, świadomość, wyobrażenie, przypominanie, przyjemność, żądza¹¹⁴. Przenikanie się różnych fenomenów prowadzi do ujednolicania i bardziej precyzyjnej identyfikacji tego, co pierwotnie jest od siebie nawzajem oddzielone. Identyfikacja

¹¹⁴ Na podstawie: KCR 2, 389; KRV, 713.

uprzytamnia nam, że działa w tym obrębie jedna siła. Identyfikacja i identyczność prawideł.

Natura sama dostarcza nam materiału do jedności rozumowej. Różnorodność przedmiotów znajdujących się w przyrodzie nie wyklucza identyczności – klasyfikując wedle pewnych prawideł na gatunki, rodzaje i inne części jednoczące nasze poznawanie świata. Zasadnicze pytanie brzmi, czy jednoczący charakter, a co za tym idzie pewien porządek świata, jest tylko wytworem rozumu, czy jest również obecny w przyrodzie. Filozofia zakłada pewien porządek w przyrodzie, twierdząc, że sama natura poucza nas o jedności otaczającego świata. Kant jednakże odróżnia świat zjawisk od świata noumenów, rzeczy samych w sobie, w które nie mamy wglądu. Pojęcie rodzaju oraz pojęcie gatunku zakładają zasadę transcendentálną. Zasada rodzaju wyraża konieczność jednorodności w tym, co różnorodne. Jednorodność warunkuje doświadczenie, pojęcie empiryczne. Autor *Krytyki czystego rozumu* zauważa odmiennosć zasady rodzaju od zasady gatunku. Ta druga zasada żąda od nas spostrzegania mnogości i odmiennosć rzeczy w obrębie samych rodzajów. Gdy zasada rodzajów charakteryzuje się różnorodnością doprowadzaną do postaci jednolitosć, zasada gatunków ukazuje rozpiętosć, tzn. ma kierunek przeciwny niż wspomniana wcześniej zasada rodzaju. Jej droga biegnie od jednorodnosć do różnorodnosć. Tak rodzaje, jak i gatunki domagają się od siebie nawzajem przenikania. Każdy gatunek może być dzielony na jeszcze mniejszy, dlatego rozum nie pozwala uznać konkretnego gatunku za najmniejszy sam w sobie. Ważnym w odniesieniu do pojęcia gatunku i rodzaju jest uwzględnienie *conceptus communis* – wzajemnego odnoszenia się do siebie poszczególnych elementów. Pojęcie gatunku nie jest rozważane samo w sobie, lecz w odniesieniu do innych, i z tej racji nie może być uznawane za najniższy z gatunków, lecz taki, który zawiera jeszcze mniejsze gatunki. Wszystkie pojęcia wymagają uszczegółowienia, czegoś, co zawiera pojęcia mniejszego gatunku. Zasada ta występuje w sferze intelektu i sprawia, że możemy pojmować otaczający świat przez pojęcia domagające się innych, jeszcze bardziej szczegółowych pojęć i definicji.

„Idee czystego rozumu nie mogą nigdy same w sobie być dialektyczne, lecz jedynie samo złe stosowanie ich musi sprawić, że wypływa z nich dla nas zwodniczy pozór” (KCR 2, 411; KRV 729). Badanie idei czystego rozumu domaga się analizy problemu drogą dedukcji transcendentálnej. Mimo iż różni się ona od dedukcji intelektu, ma za zadanie przedstawić możliwy obiektywizm idei. W celu ukazania obiektywnosć rozumu Kant wprowadza rozróżnienie na to, co dane bezpośrednio jako przedmiot, i na to, co pomyślane jako przedmiot idei. W pierwszym przypadku zawiera się element dookreślenia przedmiotu. W drugim natomiast nie ma bezpośredniego odniesienia do przedmiotu, lecz dokonuje się pośrednie nakierowanie przez schemat idei na inne przedmioty stanowiące syntetyczną jedność. Pojęcie najwyższej inteligencji należy tylko do świata idei, który ma za zadanie doprowadzić do syntetycznej jedności różnych przedmiotów.

Pojęcie najwyższej inteligencji jest tylko ideą, tzn. że obiektywna jego realnosć ma nie na tym polegać, że się ono odnosi wprost do pewnego przedmiotu (w takim bowiem znaczeniu nie moglibyśmy wykazać jego obiektywnej ważnosć), lecz iż jest ono tyl-

ko schematem uporządkowanym wedle warunków największej jedności rozumowej, [schematem] pojęcia jakiejś rzeczy w ogóle służącym tylko do zachowania największej jedności systematycznej w empirycznym używaniu naszego rozumu niejako przez wyprowadzenie przedmiotu doświadczenia z urojonego przedmiotu tej idei jako z jego podstawy lub przyczyny (KCR 2, 412n; KRV, 730n).

Pojęcie najwyższej inteligencji nie wyrasta z bezpośredniego oglądania przedmiotu doświadczenia, lecz jest ideą regulatywną, dzięki której rozum wprowadza syntetyczną jedność i usuwa błędy wypływające z doświadczenia. Idea ta jest pojęciem heurystycznym, stawiającym akcent na wynajdywanie, poszukiwanie. Nie jest utożsamiana z przedmiotem, lecz z funkcją odnajdywania właściwej drogi dla wzajemnych związków przedmiotów doświadczalnych. Psychologiczna, kosmologiczna i teologiczna idea transcendentálna nie odnosi rozumu do przedmiotu, lecz umożliwia syntetyczną jedność wzajemnych związków przedmiotów. Dzięki rozumowi i jego idei dokonuje się rozszerzenie poznania doświadczalnego.

Pojęcie realności, substancji, przyczynowości, nawet konieczności w istnieniu, nie mają poza użyciem, umożliwiającym empiryczne poznanie pewnego przedmiotu – żadnego znaczenia, które by określało jakikolwiek przedmiot. Można ich więc wprawdzie używać do wyjaśnienia możliwości rzeczy w świecie zmysłów, ale nie możliwości samej całości świata, ponieważ ta podstawa wyjaśniania musiałaby być poza światem, a więc nie mogłaby być przedmiotem możliwego doświadczenia (KCR 2, 419n; KRV, 736).

Tak więc zestawienie wolności z koniecznością lub zależnością jest w przypadku Kanta działaniem nieuprawnionym. Przyczynowość, konieczność są potrzebnymi elementami poznania świata zmysłów, nie mogą w tym aspekcie jednak odnosić się do koncepcji wolności. Przyczynowość, która wykorzystuje kategorie naoczności do własnych celów, jest *de facto* pewną ideą regulatywną, mającą za zadanie syntetyczną jedność poznania. Przyczynowość ukazuje możliwość istnienia rzeczy w świecie zmysłów, ale nie stanowi możliwej całości świata. Kant zajmuje się przyczynowością we wszelkich etapach procesu poznania, poczynsz od kategorii naoczności, skończywszy na idei rozumu¹¹⁵. Jednak ta ostatnia jest pewnym uwięzieniem tej problematyki. Przyczynowość i konieczność należą poniekąd do świata zmysłów, ale to

¹¹⁵ Heidegger rozumie przyczynowość zdecydowanie inaczej niż jako bycie sprawcą jakiejś rzeczy. W *O istocie i pojęciu φύσις* powołuje się na fragment *Fizyki* Arystotelesa (192, b 8-11, tj. *Aristoteles' Physik, Bucher I-IV, Griechisch-Deutsch, Philosophische Bibliothek*, Bd. 380, Hamburg 1987, s. 51; *Fizyka*, [w:] *Arystoteles. Dzieła wszystkie*, red. i przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990, s. 45), wskazując na φύσις jako przyczynę [*Ur-sache*], tj. αἰτιον-αἰτία. Nie jest ona rozumiana jako działanie jednej rzeczy na drugą, tak jak rozumie się ją w fizyce jako nauce, lecz jako „ponosić winę, że jakiś byt jest *tym*, czym jest”. To ponoszenie winy nie ma charakteru powodowania w sensie działającego kauzalnie oddziaływania – np. przestrzenność należy do rzeczowego charakteru materialności, lecz przestrzeń nie jest „sprawcą” tego, czym jest materiał. Przyczynę [*Ur-sache*] należy rozumieć dosłownie, jako to, co pierwotne [*das Ur-tümliche*], co stanowi rzeczywistość [*die Sachheit*] jakiejś rzeczy. „Kauzalność jest tylko pochodną odmianą bycia przyczyną” (ZD, 217; GA 9, 245). W dalszej części rozprawy Heidegger interpretuje αἰτιον jako ἀρχή, które jest początkiem i panowaniem.

rozum prowadzi je do syntetycznej jedności dzięki idei. Nie określają one żadnego przedmiotu, oprócz wspomnianego wyżej umożliwienia empirycznego poznania pewnego przedmiotu. Nie jest możliwe przedstawienie idei transcendentalnej w podobny sposób, jak przedstawienie rzeczy poznawanej przez zmysły. Można jednak próbować tę rzecz zaprezentować wyłącznie ze względu na badania nad samą ideą, przyjmując ją w analogiczny sposób, jak przedmioty zmysłowe. Takie ujęcie jednak nie polega na przedstawieniu idei jako przedmiotu, lecz jako czegoś w ogóle. Jest to jednak analogia, nie zaś realne przedstawienie jej jako przedmiotu. Kant w dodatku do transcendentalnej dialektyki próbuje założyć taką istotę, która zawiera w sobie wszelką doskonałość w stopniu najwyższym. „W analogii więc do realności w świecie, do substancji, przyczynowości i konieczności pomyśl sobie istotę, która posiada to wszystko w najwyższej doskonałości” (KCR 2, 420; KRV, 736). Ponieważ przyczynowość i konieczność są ściśle związane ze zmysłowością, nie mogą być probierzem tego, co poza nie wykracza, czyli samych idei.

Celem idei czystego rozumu nigdy nie może być dialektyka transcendentalna. Jeżeli w danym przypadku tak jest, to oznacza to, że idea jest fałszywie rozumiana. W rzeczywistości idea czystego rozumu skierowana jest na samą siebie i to jest jej celem. Rozum odnosi się w pierwszym, nadrzędnym sensie do samego siebie.

Czysty rozum zajmuje się rzeczywiście tylko samym sobą i nie może też mieć innego zajęcia, ponieważ dane mu są nie przedmioty dla [uzyskania] jedności pojęcia doświadczalnego, lecz poznanie intelektualne dla [uzyskania] jedności pojęcia rozumowego, tj. jedności związku w pewnej zasadzie. Jedność rozumowa jest jednością systemu, a ta jedność systematyczna służy rozumowi nie obiektywnie dla uzyskania pewnej zasady, by ją rozciągnąć na przedmioty, lecz subiektywnie jako maksyma, by ją rozciągnąć na wszelkie możliwe poznanie empiryczne przedmiotów. Mimo to związek systematyczny, jaki rozum może nadać empirycznemu stosowaniu intelektu, nie tylko wzmacnia jego rozszerzenie, lecz potwierdza też zarazem jego trafność. Zasada zaś takiej jedności systematycznej jest także obiektywna, ale w sposób nieokreślony (*principium vagum*), nie jako zasada konstytutywna, by coś określać w jej bezpośrednim przedmiocie, lecz by jako jedynie regulatywna zasada i jako maksyma popierać i utwierdzać w nieskończoność (nieokreślenie daleko) empiryczne używanie rozumu przez otwarcie dróg, których intelekt nie zna, nie występując przy tym nigdy w najdrobniejszej [nawet] mierze przeciw prawom empirycznego użytku (KCR 2, 423; KRV, 738n).

Rozum czysty odsyła nie do przedmiotów, ale całego empirycznego poznania. Dzięki niemu wykraczamy poza pojęcie intelektu i odbywa się proces syntetycznej jedności poznania. Ze względu na to, że nie posiada on odniesienia bezpośredniego do przedmiotów, nie może być obiektywny w znaczeniu konstytutywnym. Jest natomiast obiektywny w sensie regulatywnym, skuteczniając maksymy i rozszerzając sferę poznania.

Regulatywna idea transcendentalna przyrody w ogóle wskazuje na szereg warunków ciągnących się w nieskończoność. Czysty rozum w określaniu tego szeregu jest wolny i nieograniczony. Wolność jego wyraża się w absolutnym charakterze,

który wykracza poza świat poznawanych przez zmysły zjawisk. Jest on *przyczyną* *określającą* świat idei z perspektywy wolności i zasad praktycznych.

Absolutna całość szeregów tych warunków przy wyprowadzeniu ich członów jest ideą, która wprawdzie w empirycznym stosowaniu rozumu nie może nigdy się całkowicie zrealizować, ale przecież służy za prawidło, jak winniśmy postępować w odniesieniu do nich, mianowicie w wyjaśnianiu danych zjawisk (cofaniu się i we wznoszeniu się), tak, jak gdyby szereg był sam w sobie nieskończonym, tj. *in indefinitum*, ale gdzie rozum jest sam traktowany jako przyczyna określająca (wolność), a więc przy zasadach praktycznych, jak gdybyśmy przed sobą nie mieli przedmiotu zmysłów, lecz przedmioty czystego intelektu, gdzie warunki można przyjąć już nie w szeregu zjawisk, lecz poza nim, a szereg stanów można uważać za taki, jak gdyby się zaczynał bezwzględnie (przez przyczynę dostępną wyłącznie intelektowi) (KCR 2, 426n; KRV, 742).

Rozum porządkuje i wyjaśnia to, czego świat zjawisk bez idei regulatywnych zrobić nie może. Poznawane przez zmysły zjawiska są jedynie pewną częścią tego, co rozszerzają prawidła rozumu.

1.2. Wolność praktyczna

Dotychczasowa klasyfikacja wolności oparta była na wolności transcendentalnej i wolności w sensie kosmologicznym. Na poziomie wolności transcendentalnej możemy mówić o wolności jako spontaniczności. Jej uzupełnieniem, a zarazem przedstawieniem w świetle sporu zasad, była wolność ukazywana w nawiązaniu do przyczynowości. Czy przyczynowość wyklucza wolność? Kant ukazuje ich wzajemną komplementarność i pozorność sporu między nimi. Zasadniczym elementem dywergencji wydają się pojęcia czasu i idei. Dla Kanta idea jest z jednej strony rozszerzeniem pojęć wychodzących z doświadczenia, z drugiej zaś ulega coraz większej abstrakcji i prowadzi do poziomu czystego rozumu. Ten kierunek wskazuje, że empiria traci na znaczeniu, wolność natomiast traci wymiar czasowy (jak w przypadku kategorii i schematu) i przechodzi na poziom autonomii myślenia i działania, tj. stosunku woli do prawa moralnego. Z tego odniesienia powstaje wolność w innym wymiarze, tzn. na poziomie rozumu. Ukazanie wolności poprzez pryzmat paralogizmu, antynomii jak i ideału transcendentalnego prowadzi wolność jako spontaniczność do wolności jako niezależności i nieuwarunkowania. Heidegger zauważa poważną niekonsekwencję w tym myśleniu, a mianowicie: pierwotne założenie Kanta traci grunt, podstawę, a wolność transcendentalna zmienia się w wolność praktyczną. Ta zmiana sprawia, że późniejsi interpretatorzy radykalizują stanowisko Kanta, oddzielając wolność transcendentalną omawianą w pierwszej części *Krytyki czystego rozumu* (kategorii i schematu) od wolności praktycznej. Aby ukazać pozorność tego oddzielenia, Heidegger używa pojęć czasu i idei. Wydaje się bowiem, że przyjmowanie wyraźnego podziału w obrębie filozofii Kanta może oznaczać, iż Kantowski przewrót zostanie zmarginalizowany.

Heidegger już od początku kształtowania swojej filozofii, która powstała na gruncie pytania o myśl filozoficzną Kanta i jego rozumienie przez filozofię neokantowską,

odrzuca rozdzielenie rozumu praktycznego od teoretycznego, ale także zwraca uwagę, że nie można budować filozofii na gruncie aksjologii. Ten spór dotyczy Kanta, ale także myśli Arystotelesa. Dlatego wolność, o jakiej wspomina w *O istocie podstawy* oraz *O istocie prawdy*, ukaże ją na gruncie ontologicznym, który poprzedza klasyfikację na rozum praktyczny i teoretyczny. Heidegger skupi się na tym, że w filozofii Kanta także wszelkie poznanie, ale i moralność muszą być oparte na doświadczeniu źródłowym. Wraz z czasem sytuacja będzie się u Heideggera radykalizować.

Postulat odrzucenia metafizyki opartej na przesłankach o nieograniczonej możliwości poznawczej został zaszczerpiiony na nowym gruncie, gdzie skończony charakter ludzkiego poznania odgrywa istotną rolę. Trzeba nam podkreślić, że interpretując *Krytykę czystego rozumu* i próbując zbliżyć do siebie poszczególne odsłony wolności, musimy wydzielić pewne obszary, w których się one pojawiają. Do tej pory przedstawione zostały dwa rodzaje wolności w *Krytyce czystego rozumu*, teraz w metodologii transcendentalnej ukazuje się kolejny rodzaj, tj. wolność praktyczna, która zostanie wyjaśniona przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. Allison w *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* wskazuje na dwa fragmenty, w których Kant omawia wzajemne relacje między wolnością transcendentalną i praktyczną. Wolność transcendentalna, rozumiana jako spontaniczność, pojawia się wraz z pojęciem możności [*Vermögen*] jako zdolność rozpoczynania pewnego stanu oraz czysta transcendentalna idea praktyczna, która oznacza niezależność od zmysłowych pobudek. „Jest nadzwyczaj godne uwagi, że na tej transcendentalnej idei wolności opiera się praktyczne pojęcie wolności i że ta idea stanowi i w nim właściwy moment trudności, które z dawien dawna otaczały pytanie co do jej możliwości” (KCR 2, 277; KRV, 621n, (A 534, B 562)). Kant odróżnia w tym fragmencie wolę „pobudzoną patologicznie” [*pathologisch affiziert*], czyli *arbitrium brutum* od takiej woli, której „zmysłowość nie czyni działania koniecznym” [*pathologisch necessitiert*], tzn. *arbitrium liberum*. Pierwsza wola przysługuje zwierzętom, druga człowiekowi. Właśnie ta ludzka może być określona jako samodzielność działania, niezależna od jakiegokolwiek przymusu, która odpowiada wolności jako spontaniczności.

Drugim fragmentem zestawiającym ze sobą dwie koncepcje wolności jest kanon czystego rozumu. Heidegger stwierdza w nim: „[...] obecnie będę się posługiwał pojęciem wolności tylko w rozumieniu praktycznym i pomijam tu jako już wyżej załatwione pojęcie wolności w znaczeniu transcendentalnym, którego jako podstawy wyjaśnienia zjawisk nie można założyć empirycznie, a które samo stanowi zagadnienie dla rozumu” (KCR 2, 545, KRV 836 (A 802, B 830)). Kant rozróżnia dwa rodzaje zmysłowości: jeden wynika z ludzkiej zdolności do przezwyciężenia wrażeń, drugi natomiast przypisywany jest także zwierzętom. Kwintesencją wspomnianego fragmentu jest jednak konstatacja Kanta, że: „Praktyczną wolność można udowodnić przez doświadczenie” (KCR 2, 546; KRV, 836 (A803, B831))¹¹⁶. To stwierdzenie Kan-

¹¹⁶ Por. H. E. Allison, *Transcendental and practical freedom: the two accounts*, [w:] i d e m, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven–London 1983, s. 315–319.

ta Heidegger wykorzysta do swojej interpretacji ontologicznej jego dzieł. Dla niego wszystko może się opierać na doświadczeniu, lecz nie w potocznym tego słowa znaczeniu, ale w pierwotnym odniesieniu do swojego własnego bycia. Nie tylko podczas analityki, ale także w metodologii pojawia się nowe rozumienie wolności. Wcześniej chodziło o przedstawienie, w jaki sposób „Ja” poznaje świat i siebie, obecnie w metodologii wychodzi na światło dzienne ważny problem, jakim jest związek między ontologią i etyką. To o niej także wspomina Patočka, twierdząc, że Heidegger spowodował, że etyka straciła moralizatorski ton i została źródłowo uchwycona w ontologii.

WOLNOŚĆ W METODOLOGII TRANSCENDENTALNEJ

W *Krytyce czystego rozumu* autor zwraca uwagę na napięcie istniejące między stanem natury i prawem, które ogranicza wolność jednostki. Powołując się na Thomasa Hobbesa, ukazuje proces wychodzenia od natury kierującej się gwałtem ku prawu, które zaprowadza porządek za pomocą przymusu. Prawo ogranicza ludzką wolność ze względu na wolność innych jednostek współistniejących, współżyjących. Poglądy Hobbesa przedstawiają różnicę między stanem wojny a krytyką potrzebną do artykułowania sądu. Wojna wynika z bezkrytycznego podejścia do zasad i prowadzi do zwycięstwa oraz niepewnego pokoju. Krytyka natomiast zmierza w kierunku wiecznego pokoju¹¹⁷. Według Kanta, nie chodzi o konieczność sporu, lecz o dyskursywny charakter rozumu odnoszącego się permanentnie do swego pierwszego ustanowienia. W zdaniach syntetycznych twierdzenie i przeczenie posiadają podobną pewność i konieczność. Opowiadanie się za istnieniem Boga, nieśmiertelnej duszy i wolnością jest stawiane na równi z ich negacją. Krytyka ta jest jednak bardzo potrzebna ze względu na oczyszczenie rozumu z błędnych i fałszywych twierdzeń. Bez krytyki rozum znajduje się w stanie natury, a od niej właśnie powinien się uniezależnić, oswobodzić. Kant w następujący sposób określa krytykę czystego rozumu: „Można uważać krytykę czystego rozumu za prawdziwy trybunał dla wszystkich jego sporów; nie jest ona bowiem wplątana w te spory, jako dotyczące bezpośrednio przedmiotów, lecz jest na to ustanowiona, by prawa [*die Rechtsame*] rozumu określić i ocenić wedle zasad swego pierwszego ustanowienia” (KCR 2, 492; KRV, 795). Krytyka zatem nie będzie dotyczyła przedmiotu, lecz prawa rozumu w kontekście ich pierwszego ustanowienia.

Fragment wyjaśniający pojęcie krytyki i zestawienie go z pojęciem wojny przybliża problem wiecznego pokoju z traktatu noszącego taki właśnie tytuł. Zamiast krytyki często mamy do czynienia z wojną. Szukanie źródła pierwszych zasad prowadzi jednak do stanu wiecznego pokoju. Również takie idee, jak myśl republikańska i federalizm¹¹⁸, oparte są na zasadach rozumu i ustanawiają wieczny pokój. Wojna jest

¹¹⁷ Na podstawie: KCR 2, 492; KRV, 795.

¹¹⁸ Kant w traktacie *O wiecznym pokoju* analizuje trzy idee: republikańską, federacji i gościnności. Idea republikańska promuje reprezentatywność i utrzymywanie władzy zgodnie z wolą i wolnością obywateli. Demokracja natomiast posługuje się określeniem *wszyscy*, aby podporządkować sobie nawet tych, którzy się z jej postanowieniami nie zgadzają. Pojęcie *wszyscy* jest złudne i nie może być równoznaczne z wolą większości. W systemie demokratycznym ustawodawcą

w nich postrzegana jako stan, który musi być zastąpiony przez pokój. Aby zaistniał pokój, muszą zostać spełnione pewne warunki. W części *Krytyki czystego rozumu* traktującej o metodzie transcendentnej Kant porównuje sposób dochodzenia do zasad na drodze wojny i krytyki.

Kant zwraca uwagę, że oprócz krytyki jako pewnego braku determinacji ze strony rozumu, który pozwala dostrzec nasze granice, ważnym czynnikiem jest także swoboda myślenia i doznawania niepewności. Dowodzenie istnienia Boga jak i jego nieistnienia mają te same podstawy i z uwagi na krytykę transcendentną są poza zasięgiem naszego poznania, gdyż wykraczają poza możliwość naszego doświadczenia. Analiza sensowności uzasadnienia istnienia absolutu prowadzi ostatecznie do pytania o całość i możliwość ujęcia otaczającej rzeczywistości w systemie. Istnieje zasadnicza różnica między całością w znaczeniu samych rzeczy a jedynie ich przedstawieniem. Próba budowania systemu pociąga za sobą konieczność odpowiedzi na pytanie o jego stosunek do wolności. Architektonika nie powoduje odrzucenia wolności, lecz jeszcze bardziej wzmacnia konieczność podjęcia tej kwestii. Dzięki architektonice poszczególne części metafizyki stają się całością. Dzieje się to jednak na poziomie czystego rozumu. Nie chodzi zatem o system jako zebranie w całości tego, co nas otacza, lecz o formalne warunki całkowitego systemu, za pomocą którego możemy poznawać rzeczy. Dla Kanta, ale także dla Heideggera ważne jest nie tylko

oraz wykonawcą jest lud, który determinuje całość, ustosunkowując się do konkretnego problemu. W omawianych wyżej dwóch rodzajach rządów (autokracja i arystokracja) funkcjonują substytuty władzy reprezentatywnej. W przypadku demokracji nie jest to możliwe, gdyż każdy chce być panem – twierdzi Kant. „Im mniejsza jest liczba rządzących we władzy państwowej (liczba władców) i im większa w przeciwieństwie do tego reprezentacja takowej, tym bardziej zgadza się konstytucja państwowa z możliwością republikanizmu i może mieć nadzieję, by przez powolne reformy dźwignąć się do tego stanu. Z tego powodu jest więc przy rządach arystokracji trudniej niż w monarchii, a w demokracji prawie niemożliwe, inaczej dojść do jedynej, doskonałej, prawdziwej konstytucji, jak przez gwałtowną rewolucję” (OWP, 42; ZF, 14n). Kantowska krytyka demokracji jest sposobem zabiegania o respektowanie prawa oraz wolności obywateli. Ustrój ten nie daje możliwości reprezentacji przez odpowiedzialne jednostki, lecz uwypukla najgorsze strony ludzkiej natury, która musi w końcu być zastąpiona przez umowę społeczną i stan wiecznego pokoju.

Drugi artykuł definitywny brzmi: „Prawo narodów winno opierać się na federacji wolnych państw” (OWP, 42; ZF, 16). Z podobnych względów, jak w przypadku jednostki, zapewnienie pokoju prowadzi jedynie do układu między ludźmi, który wykacza poza obszar państwa. Federacja jest zatem związkiem narodów nieaspirujących do utworzenia jednego państwa, lecz wolnego stowarzyszenia podtrzymującego stan pokoju. Autor *Traktatu* zauważa, że istnieje różnica między zakończeniem konkretnej wojny (podpisanym traktatem pokojowym) a stanem pokoju. „Tak więc istnieć musi związek szczególnego rodzaju, który nazwać by można przymierzem niosącym pokój (*foedus pacificum*), który tym różniłby się od traktatu pokoju (*pactum pacis*), że ów szukałby zakończenia nie tylko jednej wojny, ale wszystkich wojen na zawsze. Związek ten nie pragnie zdobycia w państwie jakiegokolwiek władzy, natomiast kieruje się koniecznością utrzymania i zabezpieczenia wolności danego państwa dla samego siebie i innych sprzymierzonych państw, jednakże bez wymogu, by te (tak jak ludzie w stanie natury) miały z tego powodu podporządkować się publicznym prawom i jakiegokolwiek związanemu z tym przymusowi” (OWP, 46; ZF, 18n). Celem utworzenia federacji jest zachowanie pokoju i obrona suwerenności państw. Podleganie prawu federacji nie ujemuje nic z niezależności państwa i wywierania presji na nie przez prawo publiczne.

przedstawienie poznania, ale również całkowitego systemu. Dla koncepcji wolności jest to bardzo ważny wątek, ponieważ w nim ukazuje się najważniejszy problem, jakim jest zestawienie rozumu teoretycznego, a co za tym idzie wolności na poziomie transcendentálním i kosmologicznym, z rozumem praktycznym, w którym ukazuje się wolność jako niezależność od zmysłów.

SYSTEM I ARCHITEKTONIKA CZYSTEGO ROZUMU

Na początku działu poświęconego *Krytyce czystego rozumu* ukazywaliśmy problem wolności na gruncie doświadczenia, na poziomie transcendentálním; pojawił się on także poprzez pryzmat przyczynowości. W *Krytyce czystego rozumu* jest też mowa o wolności w sensie praktycznym. Powiedzieliśmy, że chcemy dokonać rekonstrukcji *Krytyki czystego rozumu*, aby móc przedstawić problem wolności w horyzoncie naszego poznania. Obecnie chodzi o przedstawienie wolności na gruncie całości systemu. Do tego celu służy nam analiza architektoniki czystego rozumu. Ona zestawia ze sobą różne ujęcia wolności.

Kant w metodologii transcendentálnej koncentruje się na przedstawieniu „formalnych warunków całkowitego systemu czystego rozumu” (KCR 2, 448; KRV, 759). We wstępie zwróciliśmy uwagę na problem Boga, także w trakcie omawiania *Krytyki czystego rozumu* wyodrębniliśmy płaszczyznę, na której ukazuje się całość jak i uzasadnienie bytu doskonałego. Odnosząc się do metodologii, chodzi jednak o pewien system. Ten fragment kieruje nasze badanie ku problematyce pogodzenia systemu i wolności, co postulował Kant w teologii moralnej. Wolność nie tylko dotyczy zagadnień przyczynowości świata i zestawienia jej z wolnością tworzenia opartego na prawie moralnym, ale także możliwości kształtowania systemu. W *Schelling. O istocie ludzkiej wolności* (1809) Heidegger odsłania problem systemu w nawiązaniu do Schellinga oraz do Kanta (GA 42, 45nn.). Kant buduje system w *Krytyce czystego rozumu*, *Krytyce praktycznego rozumu* oraz *Krytyce władzy sądu*. Odróżnia jednak istotę matematyki od władzy rozumu [*Vernunft*]. System nie może być ugruntowany na zasadach matematycznych, lecz powinien bazować na zasadach funkcjonowania rozumu. Opiera się na innym kryterium niż matematyczne spekulacje. Czy istnieje jakiś prawdziwy system? „Stąd nie jest przypadkowe, że w ogóle napotykamy u Kanta po raz pierwszy wyraźną systematyczną refleksję¹¹⁹ nad istotą systemu i określenie jego pojęcia z istoty rozumu”¹²⁰. Obok „pojęcia rozumu” [*Vernunftbegriff*] ukazuje się także „pojęcie idei” [*Ideenbegriff*], które nie ma nic wspólnego z systemem. Heidegger zauważa, że idee od czasów Kartezjusza utożsamia się z „przedstawieniem” [*Vorstellung*]. Idee takie jak Bóg, świat i człowiek dla Kanta nie są „ostensywne” [*ostensiv*],

¹¹⁹ *Bestimmung* może tu być rozumiane jako „refleksja” albo „namysł”. „Namysł” wydaje się bardziej adekwatnym pojęciem, lecz „refleksja” wskazuje na dynamiczny charakter, który jest ważnym elementem wykładni tego pojęcia. Refleksja jest zwróceniem się ku sobie i swojemu istnieniu.

¹²⁰ (Przekł. własny), por.: „Daher ist es kein Zufall, dass wir bei Kant überhaupt zum erstenmal eine ausdrückliche systematische Besinnung auf das Wesen des Systems und eine Bestimmung seines Begriffes aus dem Wesen der Vernunft antreffen” (GA 42, 62).

lecz „heurystyczne, regulatywne” [*heuristisch, regulativ*]. Autor *Krytyki czystego rozumu* nie zamierza budować systemu, lecz chce przedstawienia rozumu połączyć w jedną całość przez wprowadzenie idei w filozofię. Idee „nie ukazują nam pomyślanych przedmiotów danych samych z siebie, obecnych, lecz tylko w idei”¹²¹. Z tego wywodzi się system, który oznacza „jedność różnorodnego poznania pod jedną ideą”¹²². Z regulatywnego, heurystycznego charakteru nie jawi się jedność wszystkich poznawanych komponentów jako jedność stała, lecz jako dynamiczna. Filozoficzna jedność i system nie identyfikują się z matematycznością, lecz są „możliwością transcendentnego rozumu” [*Vermögen der transzendentalen Vernunft*]. „Rozum jest możliwością i żądaniem systemu w jednym”¹²³ – oznacza to, że nie chodzi tu o system, ale o usystematyzowanie treści, którą posiada podmiot na poziomie rozumu. System nie ma charakteru konstytutywnego, lecz regulatywny. Zamiast systemu Kant skonstruował architektonikę, którą nazywa się metafizyką *specialis*. Jest jednak coś, co poniekąd odpowiada systemowi, czyli c a ł o ś ć ś w i a t a, o której wspomina Kant w odniesieniu do istnienia istoty najwyższej.

Obok możliwości budowania systemu Kant przedstawia także problem sądów przeczących, które, podobnie jak później u Heideggera, wskazują na pozorność negacji w zdaniu. Architektonika sugeruje konieczność podjęcia tego problemu. Heidegger zagadnienie sądów przeczących porusza w nawiązaniu do prawdy. Uwydatnia się tu potrzeba pogłębienia analizy dotyczącej poznawania poprzez sądy i rozumienia bycia. Kant za pomocą negacji ukazuje pewne możliwości poznawcze w odniesieniu do *tego, co empiryczne* jak i *tego, co matematyczne*. Tym, co utrzymuje kontrolę nad użyciem empirycznym, jest samo doświadczenie, w przypadku matematyki natomiast odbywa się to w czystej naoczności. Te dwie sfery nie obejmują tego, co należy do pojęć transcendentalnych. Poprzez krytykę Kant próbuje przedstawić zagadnienie granic poznania i dzięki temu uchronić się przed popełnianiem pewnych błędów. To, co zawiera w sobie możliwość nadmiernego rozszerzenia obszaru, nazywa się dyscypliną.

Krytyka transcendentalsa podzielona jest na dwie części, czyli transcendentalsa naukę o elementach oraz metodologię transcendentalsa. W pierwszej z nich dyscyplina oznacza treść, w drugiej – metodę poznawania. W tym ostatnim przypadku chodzi o oddzielenie nauk matematycznych od filozofii. Różnica ta widoczna jest w stosunku do pojęć. Filozoficzne poznanie ugruntowane jest na podstawie pojęć, matematyczne – na jego konstrukcji. W trakcie wskazywania różnic pomiędzy matematyką a filozofią ukazuje się dość ważny rys, odsłaniający możliwości danych naocznych. Ponieważ myślenie nasze opiera się na pewnych podstawach, zróżnicowanie dziedzin matematycznych i filozoficznych uwydatnia problem naoczności

¹²¹ (Przekł. własny), por.: „zeigen uns nicht die gemeinten Gegenstände selbst gegebene, anwesende, sondern nur in der Idee” (GA 42, 63).

¹²² (KRV A 832, B 860). Cyt. za: GA 42, 64 (przekł. własny), por.: „die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnis unter einer Idee” (GA 42, 63).

¹²³ (Przekł. własny), por.: „Die Vernunft ist das Vermögen und Forderung des Systems in einem” (GA 42, 65).

i pojęć. Kant wskazuje na różnice między zdaniem analitycznymi i syntetycznymi. Chodzi mu przede wszystkim o ukazanie sądów syntetycznych *a priori* (por. KWS, 201; KU, 166).

Kant w transcendentalnej metodologii wprowadza dwa rodzaje odnoszenia się do pojęcia dość istotne z perspektywy analizy porównawczej jego filozofii oraz Heideggera. Koncentruje się na oddzieleniu „dyskursywnego używania rozumu dostosowującego się do pojęcia” od „postępowania intuicyjnego za pomocą konstruowania pojęć” (KCR 2, 459; KRV, 769). To zróżnicowanie ma kolosalne znaczenie dla Heideggera ze względu na jego ontologię ukształtowaną przez zmysłowość naoczną i pojęcia. Wydawałoby się, że metodologia Kantowska wykracza poza wszelkie zainteresowanie idei wolności, lecz w rzeczywistości tak nie jest. Heidegger akcentuje problem podstawy filozofii w nawiązaniu do problemu dedukcji i konstruowania pojęć opartych na intuicji. Kant uwydatnia konieczność i rangę mówienia o czasie i przestrzeni. Krytyka ta zmierza do wskazania pierwszeństwa formy naocznej zmysłowości i intelektu kosztem rozumu opartego na dedukcji. Ten fragment z Kanta pokrywa się szczególnie z estetyką i logiką transcendentalną pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*, co podkreśla Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*.

Wszelkie nasze poznanie odnosi się wszak ostatecznie do możliwych danych naocznych, albowiem przez nie jedynie dany jest przedmiot. Otóż pojęcie *a priori* (pojęcie nieempiryczne) zawiera w sobie albo już pewną czystą naoczność, a wówczas może być skonstruowane, albo też jedynie syntezę możliwych danych naocznych, które nie są dane *a priori*, a wtedy można wprowadzić za pomocą tego pojęcia sądzić syntetycznie *a priori*, lecz tylko dyskursywnie, kierując się pojęciami, a nigdy intuitywnie przez skonstruowanie pojęć (KCR 2, 460; KRV, 769).

Ta konstatacja Kanta wskazuje na pryncypialny charakter naoczności. Jedynie forma zjawisk, jaką są czas i przestrzeń, może być pojmowana jako aprioryczna naoczność. Ich pojęcia natomiast są odpowiednio jakością oraz wielkością. Dlatego znajdują się w obszarze zainteresowań matematyki. Tak, jak forma jest aprioryczna, tak materia przedstawia się nam *a posteriori* w spostrzeżeniu.

Te zawarte w transcendentalnej metodologii uwagi Kanta prezentują z dużą ostrożnością problem poznania opartego na fenomenologii, a tym samym stanowią powrót do problematyki z estetyki transcendentalnej i początku logiki transcendentalnej traktującej o pojęciach. I właśnie na te uwagi powołuje się Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*. Spostrzeżenie pozwala nam zobaczyć rzecz w sposób, w jaki ona się nam przedstawia. To stwierdzenie Kanta pozwala Heideggerowi zbliżyć się do niego. Nasuwa się z tego także konieczność rozważenia wolności przez pryzmat problemu czasu i przestrzeni, co powinniśmy uczynić pod koniec książki. Pojęcie rzeczy w ogóle jest tym, co przedstawia treść zjawiska *a priori*. Syntetyczne poznanie *a priori* stanowi wyłącznie prawidło syntezy, nie dając przy tym możliwości apriorycznej naoczności. Nie możemy zatem mówić o tym, że poznanie nie może być identyfikowane z przedmiotem realnie istniejącym. Poznanie filozoficzne odbiega od matematycznego rozumienia.

Autor *Krytyki czystego rozumu*, odróżniając formę od materii zjawiska, ukazuje problem zdań syntetycznych i tego, co nazywa się rzeczą w ogóle. „Zdanie syntetyczne dotyczące rzeczy w ogóle, których naoczność nie może być nigdy dana przez konstrukcję pojęć, lecz tylko w zgodzie z pojęciami *a priori*. Zawierają one jedynie prawidło, wedle którego należy poszukiwać empirycznie pewnej syntetycznej jedności tego, co nie może być *a priori* naocznie przedstawione ([jedności] spostrzeżeń)” (KCR 2, 461; KRV, 770). Stwierdzenie to odnoszące się do rzeczy w ogóle oznacza, że naoczność pokrywa się z pojęciami *a priori*. Wykluczone jest natomiast, aby odpowiadały one konstrukcji pojęć.

Wraz z rozważaniem metodologii transcendentalnej otwierają się przed filozofią nowe możliwości – poszukiwanie granic poznania poprzez stosowanie krytyki. We wstępie stwierdziliśmy, że tematem naszych rozważań jest polityka. W tym sensie jest przedmiotem zainteresowania, że polityka oznaczała dla starożytnych spór prowadzony na agorze. Polityka to nie tylko – jak o tym przekonuje przymiotnik *πολιτικός* – życie w społeczności, lecz także *πολιτική τέχνη* (sztuka polityczna). A zatem chodzi w niej o sztukę prowadzenia sporów, dysputy, które charakteryzują życie społeczne obywateli Rzymu. Polityka jest stosunkiem do rzeczywistości otaczającej, w której zawsze jakoś tkwimy, żyjemy i poruszamy się. Stanowi pewne odniesienie do świata przy jednoczesnym wskazaniu na tych, którzy będąc koło nas, tworzą jakiś specyficzny obraz relacji. Spór może mieć wymiar społeczny, ale także filozoficzny, o czym możemy się przekonać w *Państwie* Platona czy *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Kant wskazuje na sztuczny podział na tych, którzy próbują przekonać do idealizmu, i tych, którzy nawołują do realizmu. Ich dogmatyczne traktowanie nauki wynika z chęci dominacji. Teoretyczne poznanie jest prawdziwe tak w tezie, jak i w antytezie. Potrzebne jest przy tym głębsze zrozumienie procesu poznawczego człowieka. Dla Kanta spór ten istnieje na paru płaszczyznach, takich jak teoria poznania, moralność i estetyka, ale także polityka. Powracając do *Krytyki czystego rozumu*, możemy zobaczyć ten spór, koncentrując się na transcendentalnej metodologii. Polityka oznacza spór o pryncypia, polemikę wokół człowieka i jego świata. Krytyka Kantowska nie oznacza wykluczenia jednej ze stron, lecz właśnie ukazanie podstaw i pozorów konfliktu, w zależności od przyjętego stanowiska.

W tej przestrzeni pojawia się problem *tetyki i antytetyki* szczególnie mocno zarysowany w antynomii, która dotyczyła kwestii przyczynowości i wolności. Argumenty za i przeciw są jednakowo prawdopodobne. Negacja i afirmacja są tak samo prawdziwe. Na tym opiera się cała dywagacja zbudowana na koncepcji teoretycznego rozumu. Kantowi chodzi jednak o ukazanie krytyki czystego rozumu, której celem jest, by „prawa rozumu określić i ocenić wedle zasad swego pierwszego uzasadnienia” (KCR 2, 492; KRV, 795).

Kant zauważa problem pewności, który został wykazany już w trakcie analizy dotyczącej naoczności i intelektu oraz rozumu. Nie możemy być pewni naszej wiedzy, która prowadzi do postaw fanatycznych. Wykładnia wiedzy natomiast opierać się może na krytyce i sporze. Autor *Krytyki czystego rozumu* kieruje zagadnienie wiedzy w stronę hipotezy. Kant zwraca uwagę na różnicę między matematyką a filozofią.

Ta różnica poważnie wpływa na paradygmat tak filozofii, jak i matematyki. Ta druga oddziela się od tej pierwszej ze względu na ścisłość przypadającą matematyce. Między filozofią a matematyką istnieje pewna przepaść, która jest kryterium ścisłości. Matematyka jest ugruntowana na definicjach, aksjomatach i dowodach. Oddzielając te dwie dziedziny, Kant koncentruje się na dogmatycznym charakterze filozofii, aby konsekwentnie poddać ją dalej krytyce zainicjowanej przez sceptycyzm.

Problem wiedzy w filozofii ujawnił się w związku z tezą i antytezą oraz prowadzi do postawienia pytania o niewiedzę, a konkretnie o to, czym ona jest. Znaczenie sceptycyzmu odgrywa dla Kanta poważną rolę, gdyż prowadzi bezpośrednio do wykazania fałszywości dogmatycznego nastawienia filozofii. „Sceptyk jest surowym wychowawcą dogmatycznego mędrka [prowadzącym] go do zdrowej krytyki samego intelektu i rozumu” (KCR 2, 510; KRV, 809). Roztrząsanie wpływu sceptycyzmu na filozofię odsłania mistyfikację rozumu dogmatycznego, któremu łatwo zbłądzić, popadając w samozachwyt nad swoją potęgą. Kant, powołując się na Davida Hume’a, sugeruje, że pomija on sądy syntetyczne *a priori* na poziomie intelektu i rozumu, gdy zajmuje się przyczyną i skutkiem w kontekście przyzwyczajenia.

Autor *Krytyki czystego rozumu* stwierdza istnienie dwóch rodzajów niewiedzy: dotyczącej rzeczy oraz dotyczącej granic ludzkiego poznania. Przeczenie wiedzy, podobnie jak badanie samej wiedzy, może odnosić się do rzeczy, która się nam przedstawia, bądź do samej granicy poznawczej. Niewiedza może być przypadkowa lub konieczna. Przyjmując, że mamy do czynienia z przypadkową, analiza opiera się najpierw na przedmiocie jako rzeczy, a wtórnie dotyczy ograniczonych możliwości poznawania. Jeżeli jednak mamy na uwadze niewiedzę w nawiązaniu do konieczności, to proces jest odwrotny. Odkrycie granicy poznawczej odbywa się na poziomie *a priori*. Problem dogmatyzmu i polemiki prowadzi do hipotezy. Podobnie jak współczesna nauka, także filozofia zmierza ku hipotezie. Aby tak się stało, koncepcja prawdy opierająca się na umyśle Boga musiała przejść pewien proces. Człowiek potrzebował dostrzec ułomności i nieadekwatności prawdy, którą próbuje uchwycić i zrozumieć. Rozdźwięk ten spowodował, że dogmatyczne stanowisko stało się pewnego rodzaju uproszczeniem. Prawda nie może być rozumiana jako monolit, lecz posiada w sobie różnorodność. Kant podejmuje ten problem, ale w znaczeniu sądów apodyktycznych i dogmatycznych. Autor *Krytyki czystego rozumu* wykląda to zagadnienie w antynomii czystego rozumu. Nie chodzi mu zatem o opowiedzenie się po jednej ze stron sporu, lecz krytykę wskazującą na pochodzenie napięcia między tym, co zmysłowe, i tym, co należące do rozumu. Dlatego Kant wskazuje na sądy poznawcze w oparciu o możliwość poznawania w ogóle. W tym celu sięga po aprioryczny charakter poznania. W tym sensie wiedza ma inne znaczenie, nie chodzi jej w pierwszym rzędzie o poznawanie rzeczy, ale o strukturę poznawania podmiotu.

Wspomniana przez nas wcześniej różnica między poznaniem matematycznym i filozoficznym polega na różnicy wyrażania przez sądy apodyktyczne i dogmatyczne. Filozofia nie może opierać swojego poznania na sądach apodyktycznych, ponieważ jej poznanie ma inne źródło: filozofia ugruntowana jest na tworzeniu pojęć, matematyka – na samej konstrukcji. Także później, gdy Kant rozważa problem poznania trans-

cendentalnego i praktycznego, odróżnia poznanie matematyczne od poznania filozoficznego. Skoro wiedza nie ma charakteru absolutnego w poznaniu filozoficznym, potrzeba jej innych instrumentów, na podstawie których może się rozwijać. Jednym z instrumentów może być hipoteza. Widzimy tu, że wcześniejsze mówienie o Kartezjuszu jest całkiem uzasadnione. To on jako pierwszy wprowadza złośliwego demona, którego obecność zmusza do zadania pytania o pewność naszego poznania. Nauka współczesna opiera się na hipotezach. Dla Kanta hipoteza odnosi się do określenia: *transcendentalne*. Dlatego próbuje on przedstawić ją w nawiązaniu do dogmatyczności i polemiczności. Koncentruje się na konieczności pozbycia się transcendentalnych hipotez, które dla wyjaśnienia tego, co fizyczne, posługują się tym, co „poza-fizyczne”. Kant twierdzi, że ten proceder filozoficzny odbywa się ze szkodą dla obu stron (tego, co fizyczne, i tego, co „poza-fizyczne”). Obok tego oddzielenia potrzebny jest nam także inny warunek, który sprowadza się do tego, żeby hipoteza: „[...] była wystarczająca do określenia na jej podstawie *a priori* następstw, które są dane” (KCR 2, 516; KRV, 813). Istotnym stwierdzeniem Kanta, które wskazuje na brak możliwości mówienia o mniemaniu w odniesieniu do rozumu, jest teza, że rozum może w sądzie wstrzymać się lub stwierdzać z apodyktyczną pewnością. Dzieje się tak, ponieważ rozum *a priori* pojmuje albo wszystko, albo nic. Musimy więc zauważyć, że na poziomie zmysłowości i intelektu można mówić o natężeniu i stopniu poznawania. W przypadku rozumu – odseparowanego od tego, co empiryczne – który wypowiada się w sądach, można posiadać całościową wiedzę bądź też jej nie mieć. Taki stan rzeczy podważa zasadność stosowania hipotezy w potocznym rozumieniu. „Rozum oddzielony od wszelkiego doświadczenia może wszystko poznawać jedynie *a priori* i jako coś koniecznego albo nie poznawać wcale. Dlatego sąd jego nie jest nigdy mniemaniem, lecz albo wstrzymaniem się od wszystkiego sądu, albo apodyktyczną pewnością” (KCR 2, 518; KRV, 814).

Hipotezy są możliwe jedynie jako „broń wojenna”. Kant stwierdza, że hipotezy nie stanowią argumentu, w oparciu o który potwierdzamy swoje stanowisko i możemy być go pewni, lecz nie pozwalają obalić tezy przez przeciwników. Znajdujemy bowiem w tej antytezie pewne błędy, które nie mogą doprowadzić do obalenia naszej teorii. Stąd hipoteza nie stanowi przekonania lub potwierdzenia tezy, lecz jedynie obronę przed przyjęciem antytezy. Kant wykazał, że potwierdzenie i zaprzeczenie wymykają się potocznemu rozumieniu alternatywy. Hipoteza jest narzędziem wspomagającym, lecz nie ma mocy absolutnej. Wynika to przede wszystkim z faktu oddzielenia tego, co doświadczone, od na przykład ideałów rozumu. Te nieprzystające sfery prowadzą do *s e p a r a c j i* rozumu i intelektu od zmysłowości, a w konsekwencji do niemożliwości wnioskowania pozbawionego błędów. Te dywagacje odnośnie do wiedzy i jej braku prowadzą do problemu prawdy. W rzeczywistości, o ile transcendentalna nauka o elementach wskazywała na wolność transcendentalną i w końcowej fazie także na wolność praktyczną jako istotny problem, to transcendentalna metodologia dotyczy kwestii prawdy. Ta uwaga jest istotna, ponieważ w przypadku Heideggera problem przedstawia się odwrotnie – od prawdy jako nieskrytości, ku wolności wewnętrznej. Będziemy mogli się o tym przekonać podczas analizy *O istocie prawdy* Heideggera. Godny podkreślenia jest problem wiedzy, który będziemy

musieli podjąć obok zagadnienia czasu i przestrzeni. Transcendentalna metodologia przechodzi także w kierunku czystego rozumu praktycznego.

PRZYCZYNA I CEL OSTATECZNY PRAKTYCZNEGO ROZUMU

Kartezjusz prócz rzeczy, które są mniej pewne, dostrzega i te, o których prawdziwości nie można wątpić – są nimi nieśmiertelność duszy, istnienie Boga i wolności człowieka. Kant umieszcza je w czystym rozumie, którego nie można udowodnić na podstawie doświadczenia. Twierdzi, że są one celem ostatecznym. A cel ostateczny, do którego zmierza rozum w znaczeniu transcendentalnym, to wolność woli, nieśmiertelność duszy i istnienie Boga. Stanowią one pełen zakres przedmiotów, którymi zajmuje się rozum poznający samego siebie. Analizując poszczególne przedmioty, Kant zwraca uwagę w pierwszym rzędzie na kwestię wolnej woli. Poprzednio określone argumenty za istnieniem Boga opierały się na przesłankach teoretycznego czystego rozumu. Wraz z rozpoczęciem analizy opartej na rozumie praktycznym mowa jest już nie tyle o przyczynie jako samodzielny początek, lecz o ostatecznym celu człowieka. Trzeba zauważyć, że rozum teoretyczny opiera się na rozumie i nie potrzebuje do potwierdzenia siebie żadnych argumentów pochodzących z doświadczenia. Problem czasu i przestrzeni nie ma zatem żadnego wpływu na czysty praktyczny rozum. Możemy zatem dostrzec, że naoczność z perspektywy formy odnosi się inaczej do intelektu, a inaczej do czystego rozumu. Wolność praktyczna tym odróżnia się od wolności transcendentalnej, że ta druga odnosi się do celu ostatecznego.

WOLNOŚĆ TRANSCENDENTALNA I PRAKTYCZNA

Pojęcie wolności u Kanta w metodologii transcendentalnej osadza się na rozróżnieniu wolności transcendentalnej i wolności praktycznej. Oba te pojęcia wyjaśnia Kant w kontekście ostatecznych celów człowieka: istnienie Boga, duszy nieśmiertelnej i naszej wolności.

I tutaj trzeba przede wszystkim zaznaczyć, że obecnie będę się posługiwał pojęciem wolności tylko w rozumieniu praktycznym i pomijam tu jako już wyżej załatwione pojęcie wolności w znaczeniu transcendentalnym, którego jako podstawy wyjaśniania zjawisk nie można założyć empirycznie, a które samo stanowi zagadnienie dla rozumu. Wola własna [*Willkür*] mianowicie jest jedynie [wolą] zwierzęcą (*arbitrium brutum*), która może być określona tylko przez popędy zmysłowe, tj. patologicznie. Ta natomiast, którą niezależnie od zmysłowych popędów mogą określać pobudki wyłącznie przez rozum przedstawiane, nazywa się wolą własną (*arbitrium liberum*) i wszystko, co jest z nią związane jako przyczyna czy jako skutek, nazywa się [czymś] praktycznym. Praktyczną wolność można udowodnić przez doświadczenie. Albowiem nie tylko to, co pobudza, tzn. bezpośrednio podnieca zmysły, określa ludzką wolę własną, lecz mamy zdolność do przewyżczenia wrażeń, wywieranych na naszą zmysłową zdolność pożądania, za pomocą przedstawień tego, co nawet w sposób bardziej odległy jest pożyteczne lub szkodliwe. Rozważania zaś nad tym, co ze względu na cały nasz stan jest pożądania godne, tj. jest dobre i pożyteczne, opierają się na rozumie. On to przeto nadaje również prawa, które są imperatywami, tj. obiek-

tywnymi prawami wolności i które powiadają, co się dzieć powinno, choć się może nigdy nie dzieje. Tym różnią się one od praw przyrody traktujących wyłącznie o tym, co się dzieje, i ze względu na to nazywają się prawami praktycznymi (KCR 2, 546; KRV, 836).

Wolność jest w tym przypadku określona dzięki woli, która może być przypisana zwierzęciu bądź człowiekowi. Pierwsza z nich, zwierzęca, nazywana *arbitrium brutum*, odnosi się do popędów determinujących wolę. Druga wola jest związana z wolą własną, nie utożsamia się jej jednak z samowolą, lecz z rozumem, który ją kształtuje.

Oprócz rozróżnienia (na podstawie kryterium popędlivosti) woli na wolę kierującą się popędem i wolę własną, Kant wprowadza jeszcze jedno, które obecne jest przede wszystkim w *Krytyce czystego rozumu*. Mamy tu na myśli wolność transcendentalną. „Przez doświadczenie poznajemy więc wolność praktyczną jako jedną z przyczyn występujących w przyrodzie, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określeniu woli, podczas gdy wolność transcendentalna domaga się niezależności samego tego rozumu (w odniesieniu do jego przyczynowości rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszystkich przyczyn określających [które należą do] świata zmysłów” (KCR 2, 546n; KRV, 837). Wola własna jest przyczynowością rozumu w odróżnieniu od popędlivosti zwierzęcej, wolność transcendentalna natomiast charakteryzuje się żądaniem niezależności od tego, co przyczynowe. Pierwsze obrane kryterium dotyczyło pojęcia woli, drugie zaś przyczynowości. Eksplikacja problemu znajduje się w *Krytyce* we fragmencie poświęconym antynomii czystego rozumu. Na obecnym poziomie, oprócz problemu czasowości (przedstawianej w estetyce transcendentalnej jak i dialektyce w postaci przyczynowości), pojawia się także problem woli. Na antypodach wolności transcendentalnej, opierającej się między innymi na apriorycznych formach naoczności, jakimi są czas i przestrzeń, występuje pojęcie woli i wolności praktycznej. Zasadniczo na tych dwóch elementach (czasie i woli) opierają się tak podobieństwo, jak i różnica między myśleniem o wolności u Kanta i Heideggera.

Analiza woli prowadzi Kanta do przemyślenia, czym jest szczęście i czy ma ono wpływ na podejmowanie decyzji o przyjęciu prawa ogólnego.

SZCZĘŚLIWOŚĆ I MORALNOŚĆ A TEOLOGIA MORALNA

Zanim Kant dojdzie do koncepcji prawdy, kieruje się ku czystemu rozumowi praktycznemu. Stwierdza:

Jedynie więc szczęśliwość [występująca] w dokładnej proporcji z moralnością istot rozumnych, dzięki której są one jej godne, stanowi najwyższe dobro świata, do którego wedle przepisów czystego, lecz praktycznego rozumu koniecznie musimy się przenieść. Świat ten jest naturalnie tylko światem, który można jedynie pojąć. Świat zmysłów bowiem nie obiecuje nam od natury rzeczy tego rodzaju systematycznej jedności celów, której realność nie może się też opierać na niczym innym, jak na założeniu najwyższego pierwotnego dobra (KCR 2, 556n; KRV, 845n).

Szczęśliwość i moralność prowadzą do ukazania najwyższego dobra. Ze względu na moralność istota rozumna jest szczęśliwa. Moralność nie ma jednak charakteru

zmysłowego, lecz opiera się wyłącznie na pojęciach. Z tej perspektywy prezentuje się konieczność oddzielenia noumenu od fenomenu oraz od tego, co nazywa się inteligibilnością. Ta systematyczna jedność celów przysługuje nie światu zmysłowemu, lecz właśnie czystemu rozumowi praktycznemu. W tym kontekście wskazuje Kant na właściwe rozumienie teologii moralnej. Odbiega ona od spekulatywnej, która jest albo transcendentalna, albo naturalna, ponieważ uznaje jedyną istotę antycypującą przyczynowość obecną w świecie.

Autor *Krytyki czystego rozumu* w nawiązaniu do moralności dochodzi do wniosku, który stanowi swoisty dowód na istnienie istoty doskonałej. Wyprowadzona jest ona z doskonałej jedności celów. Poprzednie argumenty, które należały do spekulatywnego rozumu, opierały się na przyczynowości i retrospekcji. Doskonała jedność celów natomiast opiera się na wszechpotężnej woli. Antycypuje nie tylko moralność, ale także przyrodę i jej związek z moralnością. Wola ta – zdaniem Kanta – ma następujące przymioty: jest wszechmocna, wszechpotężna, wszechwiedząca, wszechobecna i wieczna. Staje się ona fundamentem metafizyki, godząc przyrodę z wolnością. Jedność celów odróżnia percepcję za pomocą zmysłów od świata moralnego ugruntowanego na rozumie (*regnum gratiae*). Spoiwem łączącym jest systematyczna jedność celów, która zespala je w jednej idei. Świat moralny stanowi pewną podstawę, także dla świata zmysłów, które zmierzają ku rozumowi. W ten sposób Kant porusza problem Boga i sensowności teologii. Dowodzenie Boga stawalo się bezsensowne, gdy opieraliśmy się na przyczynowości, teraz jednak chodzi o jedność celowości. „Świat musi być pojęty jako wypływający z jednej idei, jeżeli ma zgadzać się z tym użyciem rozumu, bez którego uważaliśmy samych siebie za niegodnych rozumu, mianowicie z użyciem moralnym, które całkowicie opiera się na idei dobra najwyższego” (KCR 2, 558; KRV, 847). Możemy zatem dostrzec w cytowanym pasażu, że również świat zmysłów odsyła do moralności, a potem dalej ku idei najwyższego dobra. W kontekście zarysowywania moralności i idei najwyższego dobra ukazuje się konieczność podjęcia problemu wolności, także jej związku z ontologią. Jakkolwiekby zajmować się wolnością, pojawia się problem idei najwyższego dobra i Boga jako absolutu. Poprzez rozważanie tych fragmentów uwidacznia się konieczność analizy Boga i jego istnienia. Zestawienie wolności i przyczynowości prowadzi do tych konkluzji, które rozwiną się dopiero w *Krytyce praktycznego rozumu*.

W nauce o elementach *Krytyki czystego rozumu* dowodzenie istnienia Boga sprowadzało się do argumentów ontologicznych. W transcendentalnej metodologii natomiast uwypukla się znaczenie fizyko-teologiczne. Dzieje się tak dlatego, że Kant nie porusza w metodologii więcej problemu przyczyny, lecz problem celu. W kontekście przyczyny wszelkie dowodzenie zmierzało ku argumentom ontologicznym, gdy mowa o celu, chodzi Kantowi o fizyko-teologię. W perspektywie wolności u Kanta i Heideggera pojawia się jej specyficzny charakter i funkcja. Kant zwraca uwagę na wewnętrzny charakter celowości zbudowanej na moralności.

Ponieważ zaś ta fizyko-teologia zaczęła się wszak od [wykrycia] ładu moralnego jako jedności opartej na istocie wolności, a nie przypadkowo ustanowionej przez zewnętrz-

ne nakazy, więc sprowadza celowość przyrody do podstaw, które *a priori* muszą być nierozzerwalnie związane z wewnętrzną możliwością rzeczy, i [prowadzi] przez to do teologii transcendentnej, która za zasadę jedności systematycznej bierze sobie ideał najwyższej ontologicznej doskonałości. Zasada ta wiąże z sobą wszystkie rzeczy wedle ogólnych i koniecznych praw przyrody, ponieważ one wszystkie mają swe źródło w absolutnej konieczności jednej jedynej praistoty (KCR 2, 559; KRV, 847n).

Ten fragment jest kluczowy z paru powodów. Po pierwsze, wskazuje na wewnętrzny charakter poznania; po drugie – koncentruje się na budowaniu świata spostrzeganego na wolności wypływającej z moralności; po trzecie zaś – konfrontuje stanowiska Kanta i Heideggera odnośnie do tego, co wewnętrzne. Celowość przyrody przedstawiona u podstaw z perspektywy uprzednio wypracowanego porządku moralnego oznacza *de facto* wewnętrzną możliwość rzeczy, która dana jest nam *a priori*. Ta natomiast zmierza dalej ku temu, co transcendentne, w którym zasada jedności systematycznej jest równoważna z ideałem najwyższej ontologicznej doskonałości. Zasada transcendentna łączy ze sobą elementy, opierając się na prawach przyrody, które mają charakter ogólny i konieczny. Gdy Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki* doszukuje się podstaw wewnętrznych w tym, co zmysłowe i w intelekcie, Kant dostrzega podstawy w prawie moralnym. Kierunek wychodzący od podstaw ku dalszej analizie różni Kanta i Heideggera. Ten stan rzeczy rzutuje na myślenie wokół wolności i ukazuje, na czym polega różnica między myśleniem zaczynającym od prawdy i zmierzającym ku wolności, a procesem odwrotnym. To zasadnicza różnica między myśleniem o wolności u Kanta i Heideggera.

Wskazanie na prawdę, która pojawia się w intelekcie, odsłania problem jej subiektywności i obiektywności. Konfrontując ją z klasyczną definicją prawdy, która opiera się na zgodności rzeczy z intelektem, możemy dostrzec zdecydowanie inną kolejność u Kanta. Prawda opiera się na intelekcie i tylko o tyle, o ile wydarza się w nim, ukazuje się w całej swojej rozciągłości. Kant zauważa, że do wydawania sądów potrzebne są tak obiektywne podstawy, jak i subiektywne przyczyny. Przyjmując, że każdy posiadający rozum uznaje ten sąd, możemy mówić o podstawie obiektywnie dostatecznej. Prawda jest wówczas przekonaniem. W innym przypadku, gdy chodzi o szczególną własność podmiotu, rozumiana jest jako w m ó w i e n i e [*Überredung*]. Rozróżnienie między przekonaniem a wmówieniem opiera się w dużej mierze na subiektywnym i obiektywnym charakterze, a także na powszechności dotyczącej podmiotu i konieczności przedmiotu. Zagadnienie to wiąże się ściśle z wiedzą i prawdą. Dostrzec możemy, że problem prawdy bardziej niż wolności potrzebuje wypracowania wiedzy, w której ta prawda wyraża się. Heidegger zmierza w tym kierunku, w którym wiedza nie opiera się na świadomości, lecz na rozumieniu. Stanowisko Kanta, mimo iż inspirowane koncepcją wolności, ostatecznie odbiega od teorii poznania i prowadzi do prawa moralnego danego w czystym rozumie.

Problem możliwego powiązania subiektywizmu i obiektywizmu poznania rozwinięte Kant później w *Krytyce władzy sądszenia*. Analiza ta, sytuując się pomiędzy epistemologią a moralnością, łączy ze sobą oba ujęcia wolności, tj. wolności trans-

cidentalnej i praktycznej. Refleksja nad wolnością przywoła zatem na nowo zagadnienie prawdy, lecz w nowym świetle. Powiązanie wolności z prawdą można u Kanta dostrzec w wielu jego dziełach powstałych w okresie krytycyzmu.

Transcendentalna nauka o elementach nie wprowadziła wystarczająco wyraźnie problemu prawdy, wskazywała jednak na wolność szeroko rozumianą od transcendentalnej do praktycznej. W metodologii transcendentalnej akcent spoczywa na prawdzie i pewności. Można by pokusić się o stwierdzenie, że stanowisko to jest elementem dyskusji z Kartezjuszem, próbującym na gruncie przyjętej metody ukazać rzeczy, które są mniej lub bardziej pewne. Kant jednak idzie inną drogą.

W nawiązaniu do – wcześniej sygnalizowanego – rozróżnienia na „przekonania” i „wmówienia” pojawia się zagadnienie prawdziwości bazujące na klasycznej definicji prawdy. Prawda jest tu rozumiana jako prawda koherencyjna. Eksplicacja prawdy i prawdziwości odbywa się w kontekście różnicy między „przekonaniem” i „wmówieniem”. „Przekonanie”, w odróżnieniu od „wmówienia”, które ma charakter subiektywny, ukazuje poznanie obiektywnie, dając się dostrzec również przez inne osoby. Indyferencja między „przekonaniem” a „wmówieniem” jest bardzo czytelna szczególnie, gdy mamy do czynienia w pierwszym rzędzie z przedmiotem poznania oraz możliwością jego odbioru przez innych. W sferze własnego podmiotu oba te pojęcia są trudne do rozróżnienia w sądzie.

Prawdziwość natomiast polega na zgodności z przedmiotem; z uwagi na to sądy wydawane przez każdy intelekt muszą być przeto zgodne między sobą (*consentientia uni tertio, consentiunt inter se*). Kamieniem probierczym uważania czegoś za prawdę, czy jest ona przekonaniem, czy jedynie tylko wmówieniem, jest więc, zewnętrze, możliwość podania tego samego innym do wiadomości i wykrzyca, że [dane] uważanie za prawdę jest obowiązujące dla rozumu każdego człowieka (KCR 2, 564; KRV, 851).

Stąd o prawdziwości możemy orzekać jedynie w odniesieniu do przedmiotu. Prawdziwość, która ukazuje się nam w nawiązaniu do transcendentalnej metodologii, koncentruje się na wyrażaniu się o tym, co zewnętrzne, a co musi posiadać też poziom sądów. Z tak rozumianą prawdą polemizuje Heidegger, przedstawiając ją zgodnie z klasyczną definicją, która domaga się podstawy. Jak jednak zwracaliśmy wcześniej uwagę, rezygnując z osnowy czasowej, Kant w ideach transcendentalnych chciał dotrzeć do pytania o podstawę. Miała ona jednak charakter aczasowy i coraz ściślej wiązała się z pojęciem moralnym. Heidegger odwrotnie – podstawę widzi na poziomie kategorii i schematu, rozumie on zatem czasowość jako zdecydowanie coś innego niż tylko następowanie czasu. Na tym poziomie widzimy konieczność podjęcia problemu czasowości i idei. Jest to jednak możliwe pośrednio poprzez zdefiniowanie, czym jest prawdziwość i prawda. Zamiast prawdy jako wiary pragmatycznej, dogmatycznej czy moralnej Heidegger proponuje postawienie pytania o prawdę bycia. Kant natomiast metodologicznie ukazuje stopniowe przechodzenie do prawdziwości.

Uznanie czegoś za prawdę może odbywać się trójstopniowo na drodze mniemania, wiary oraz wiedzy. Mniemanie jest prawdą w znaczeniu niewystarczalności podmiotowej i przedmiotowej. Wiara natomiast jest podmiotowo wystarczająca, jednak nie przedmiotowo. W wiedzy przedmiot i podmiot są wystarczające. Odróżnienia

tych stopni nie są w rzeczywistości tak precyzyjnie wyjaśnione, ich granice nie są tak czytelne. Kant wyróżnia różne rodzaje wiary: *pragmatyczną*, *dogmatyczną* i *moralną*. Ta ostatnia jest najbardziej wartościowa dla rozumu praktycznego. Właśnie „mniemanie” Heidegger będzie poddawał analizie w dziele *Ku rzeczy myślenia*. Mniemanie po analizie Arystotelesa i wypracowaniu koncepcji bycia będzie zmierzać w innym kierunku niż u Kanta, tzn. ukazane zostanie przez pryzmat myślenia bycia.

Kant nie tylko zamierza dowieść, czym jest prawda, ale jak ukazuje się człowiekowi w jego procesie poznawania siebie i świata. Służy mu do tego również architektonika, która ma mu pokazać system w całości. Z punktu widzenia poszukiwania wolności jest to bardzo ważne, bo system ten nie może zniszczyć spontaniczności i niezależności myślenia i działania.

ARCHITEKTONIKA I SYSTEM

Podział w obrębie architektoniki czystego rozumu na to, co obiektywne i subiektywne, stanowi podstawę dla rozważania całościowego systemu. W poznaniu subiektywnym mamy do czynienia albo z poznaniem historycznym (*cognitio ex datis*), albo z racjonalnym (*cognitio ex principiis*) (por. KCR 2, 581; KRV, 863). Poznanie rozumowe może być, po pierwsze, poznaniem matematycznym, po drugie, filozoficznym. W pierwszym przypadku poznanie otrzymuje się z pojęć, w drugim natomiast z ich konstrukcji.

System wszelkiego filozoficznego poznania jest tedy filozofią. Trzeba ją brać obiektywnie, jeżeli się przez to rozumie pierwowzór oceny wszelkich prób filozofowania, która ma służyć do osądzania wszelkiej filozofii subiektywnej, której gmach bywa często tak różnorodny i tak zmienny. W ten sposób filozofia jest jedynie ideą pewnej możliwej nauki, która nie jest nigdzie dana *in concreto*, do której jednak dopóty staramy się zbliżyć na różnych drogach, dopóki nie zostanie odkryta jedyna, bardzo przez zmysłowość zarosła ścieżka, i dopóki – o ile to w ogóle jest dane człowiekowi – nie uda się sprawić, by niezdarne dotychczas odtworzenie dorównało oryginałowi (KCR 2, 583; KRV 865).

Filozofia jest tu ujmowana jako pewna obiektywna dziedzina w odniesieniu do pierwowzoru oceny, zaś subiektywna, gdy mamy na uwadze różnorodność i zmienność. Obiektywność polega w pewnym sensie na usystematyzowaniu subiektywnej różnorodności.

ROZUMIENIE METAFIZYKI – KLASYFIKACJA METAFIZYKI

Począwszy od przedstawienia architektoniki i kształtowania się systemu metafizyki u Kanta, dochodzimy do wyodrębnienia z tej ostatniej ontologii. Przyświecała ona pierwszej analizie opartej na naoczności i intelekcie. Kant jednak koncentruje się nie na ontologii, lecz na metafizyce inspirowanej moralnością. Dostrzegać więc możemy istotę problemu wolności zarówno u Kanta, jak i Heideggera. Metafizyka Heideggerowska będzie zatem w kontekście filozofii Kanta uznana za metafizykę spekulatywną, a konkretnie za filozofię transcendentálną. Kant dzieli metafizykę na *speku-*

latywną oraz moralną. Ten pierwszy rodzaj metafizyki składa się z filozofii transcendentalnej oraz fizjologii czystego rozumu. Filozofia transcendentalna „rozważa tylko intelekt i sam rozum w systemie wszystkich pojęć i zasad odnoszących się do przedmiotów w ogóle, nie przyjmując przedmiotów, które byłyby dane (ontologia)” (KCR 2, 589n; KRV, 870n). W oparciu o to rozróżnienie i określenie zakresu, jaki obejmuje filozofia transcendentalna, autor *Krytyk* utożsamia ontologię z filozofią transcendentalną. Nie przynależy ona jednak do metafizyki moralnej, w której – zdaniem Kanta – znajduje się istota wolności człowieka. Spór Kanta i Heideggera dotyczący wolności będzie polegał na położeniu akcentu na jednej z nich, tj. albo na metafizyce moralnej, albo na filozofii spekulatywnej, zwanej inaczej ontologią. Heidegger ukazuje ten problem z punktu widzenia ontologii i wskazuje na miejsce wolności właśnie w pojęciu bycia, czyli ontologii. Rozważania dotyczące ontologii i metafizyki wymagają jednak wyjaśnienia także drugiej części składowej filozofii spekulatywnej.

Fizjologia czystego rozumu zajmuje się natomiast „przyrodą, tzn. ogół danych przedmiotów (bez względu na to, czy są dane zmysłom, czy też – jeżeli kto woli – innemu rodzajowi oglądania) i jest przeto fizjologią” (KCR 2, 590; KRV, 871). Fizjologia czystego rozumu dzieli się na fizjologię immanentną i transcendentną. Fizjologia immanentna obejmuje swoim zainteresowaniem „ogół wszystkich przedmiotów zmysłów” i ze względu na nie możemy mówić po pierwsze o przedmiotach zmysłów zewnętrznych, tzw. przyrodzie cielesnej, oraz po drugie o przedmiotach zmysłów wewnętrznych, czyli o duszy i przyrodzie myślącej. Zmysłem zewnętrznym zajmuje się fizyka racjonalna, natomiast wewnętrznym psychologia racjonalna. Filozofia transcendentalna wykracza zawsze poza doświadczenie i dotyczy powiązania wewnętrznego nazwanego racjonalną kosmologią oraz zewnętrznego – nosi wówczas miano racjonalnej teologii. W pierwszym przypadku przedmiotem jest cały transcendentny świat przyrody, w drugim natomiast transcendentalne poznanie Boga.

Po zestawieniu całości metafizyki spekulatywnej otrzymujemy cztery główne części:

1. filozofia transcendentalna, czyli ontologia,
2. racjonalna fizjologia w przyrodoznawstwie, a w niej zróżnicowanie na: *physica rationalis* oraz *psychologia rationalis*,
3. racjonalna kosmologia,
4. racjonalna teologia.

Racjonalna kosmologia i teologia wyrastają z fizjologii transcendentalnej w odróżnieniu od drugiej części, której podział zawarty jest w niej samej. Właśnie przez pryzmat tej klasyfikacji możemy dostrzec zbieżność, ale również różnicę między myślą Kanta i Heideggera. Linią tego sporu będzie stosunek i rola, jaką odgrywa dla wolności filozofia transcendentalna.

PODSUMOWANIE

Pojęcie wolności w *Krytyce czystego rozumu* określone jest przymiotnikami: transcendentalna, kosmologiczna i praktyczna. Ta ostatnia znajduje swoje głębsze przedstawienie w innych dziełach Kanta, takich jak *Metafizyka moralności* oraz *Krytyka prak-*

tycznego rozumu. To, co cechując, odróżnia poszczególne rodzaje wolności, zawiera się w stosunku do doświadczenia oraz ukazuje się w horyzoncie czasu i przestrzeni. Im dalej odbiegamy od tego, co dane empirycznie w doświadczeniu, tym problem czasu i przestrzeni traci na znaczeniu. Dla Heideggera natomiast czas odgrywa szczególną rolę, gdy odnosi się do tego, co stanowi czasowość. Każda z wymienionych przez nas wolności ma swoją specyfikę. Można ją oddać za pomocą innych określeń. Wolność transcendentálna odznacza się spontanicznością tworzenia pojęć, wolność kosmologiczna opiera się na suwerenności wolności i kontraście z przyczynowością, praktyczna natomiast – na autonomii, która wypływa z wolnej woli wybierającej prawo moralne. Napięcie istniejące między Kantem i Heideggerem ugruntowane jest na wykraczaniu z analizą poza wolność transcendentálną. Zarzewiem sporu jest więc wolność kosmologiczna, a najbardziej wolność praktyczna. Ta rozbieżność pojawia się w dziełach Kanta, który przedstawia czysty rozum praktyczny. Tym jednak, co w sensie wolności praktycznej odsłania się, jest stosunek woli do prawa, z uwzględnieniem tej pierwszej, tj. wolnej woli. Na tych dwóch elementach musimy oprzeć dalsze dywagacje nad wolnością u Kanta i Heideggera.

Reasumując, powinniśmy wytyczyć obszary, w których pojawia się wolność w całej swojej okazałości. Potrzebne jest do tego wyodrębnienie pewnych szczególnych cech oraz jej specyficznego charakteru. Możemy zatem mówić o wolności w nawiązaniu do estetyki transcendentálnej, logiki transcendentálnej – przeważnie dotyczącej intelektu – a także idei kosmologicznych, które prowadzą do czystego rozumu praktycznego, czyli wolności inspirowanej przez wolną wolę. Każdy z tych obszarów ma istotne znaczenie. Przechodząc od tego, co uwarunkowane, do całości warunków, i docierając do tego, co nieuwarunkowane, odkrywamy problem wolności, na którym możemy oprzeć porównywanie obu filozofii. Heidegger wskazuje na schemat i kategorię jako istotny wkład Kanta w konstrukcję nowej metafizyki, a także w ugruntowanie znaczenia wolności (por. GA 61, 123). Dlatego stanowisko zaprezentowane w *Byciu i czasie* oraz w rozprawie *Kant a problem metafizyki* zbliża filozofię Heideggera do myśli Kanta zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. W dziele zatytułowanym *Kant a problem metafizyki* Heidegger opiera swoją interpretację na schemacie [Schematismus] i wyobraźni [Einbildungskraft], która w drugim wydaniu straciła na sile kosztem rozwinięcia wątku dedukcji. Bardzo ważnym w kontekście analizy filozoficznej jest także wygłoszony przez Heideggera wykład zatytułowany *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einführung in die Philosophie*¹²⁴. Dokonana została w nim analiza *Krytyki czystego rozumu* z perspektywy trzeciej antynomii, czyli konfliktu wolności i przyczynowości natury. Natomiast cykl wykładów *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* porusza kwestię wolności w nawiązaniu do istnienia absolutu i możliwego zbudowania systemu. Oscyluje ona wokół problemu zgodności systemu i istnienia absolutu. Możemy w pewnej mierze stwierdzić, że chodzi tu o zagadnienie, które w sposób syntetyczny znajdujemy w transcendentálnej metodologii.

¹²⁴ Heidegger omawia problem trzeciej antynomii *Krytyki czystego rozumu*, rozpoczynając od § 20, aż do § 25 *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 189-259).

Zestawiając zagadnienie wolności w pracach Heideggera, powinniśmy uściślić, które wątki pojawiają się w którym dziele oraz ukazać ich kontekst. W ten sposób zdecydowanie określiłibyśmy, na czym polega różnica i podobieństwo między filozofią Kanta i Heideggera w aspekcie wolności. Chodzi o porównanie fragmentów i uchwycenie zbieżnych poglądów dotyczących wolności i metafizyki. Próba porównania tych sfer opiera się na ukazaniu szerszego spektrum wolności objawiającego się, poczynając od *Krytyki czystego rozumu*, a skończywszy na *Krytyce praktycznego rozumu*. Swoistą cezurą staje się jednak *Krytyka władzy sąđenja*.

Analiza ideału transcendentального, a w niej dywagacja nad uzasadnieniem Boga – podobnie jak analiza naoczności – odsyła do bardzo ważnego elementu, jakim jest z jednej strony problem czasu i skończoności, z drugiej zaś prawda rozumiana w nawiązaniu do umysłu boskiego i ludzkiego. Przeskok między trzecią antynomią a ideałem transcendentальnym dotyczy tego, co warunkowe w świecie, jak i tego, co nieuwarunkowane. W trakcie naszej analizy nie chodzi o uzasadnienie istnienia absolutu, lecz o przytoczenie argumentów, które do niego prowadzą. Wszelkie wymienione przez Kanta rodzaje dowodów opierają się na zestawieniu tego, co doświadczone, z ideą rozumu, którą nie sposób pogodzić z przyczynowością natury. Dostrzec zatem możemy także na przykładzie dowodzenia istnienia Boga, że wolność pojawia się tu jako przeciwieństwo przyrody i jej praw. Jej znaczenie na wskroś odpowiada ἀπάθεια. Problem skończoności jestestwa prezentowany jest w dziełach: *Kant a problem metafizyki* i *Bycie i czas*. Skończoność bytu prowadzi do powrotu do starej koncepcji prawdy jako „nie-skrytości”. Dojście do tak rozumianej prawdy będzie możliwe, jeżeli uprzednio zastanowimy się nad źródłami poznania i koncepcją ontologiczną prawdy. Wstępnie możemy zauważyć, że skończony charakter bytu łączy Kanta z Heideggerem. Zbieżność ta powoli rozchodzi się, gdy uwzględnimy już nie tylko skończoność, lecz czasowość bytów. Nie uprzedzając faktów, musimy zauważyć, że problematyka ta będzie musiała zostać podjęta w trakcie analizy prawdy. Metodologia Kanta była jedynie wstępem do pogłębienia pojęcia prawdy, która straciła swój boski charakter, zyskując oblicze ludzkie. Pewność prawdy zmienia się w hipotezę i prawdę, która się ukazuje. Aby wyrazić w pełni przedstawianie się prawdy, konieczne jest skoncentrowanie się na wolności praktycznej.

Obecnie chodzi zatem o doprecyzowanie, czym jest wolność w sensie praktycznym. W tym celu pokażemy ją na przykładzie kolejnych dzieł Kanta, jakimi są *Krytyka praktycznego rozumu*, a także *Metafizyka moralności*.

2. Wolność praktyczna w *Krytyce praktycznego rozumu* oraz *Metafizyce moralności*

Powstanie *Krytyki praktycznego rozumu* (1788) poprzedza publikacja *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka* (1783) oraz *Uzasadnienie metafizyki* (1785). Wówczas Kant koncentruje się na problemie moralności,

ale i wolności praktycznej, której analizę rozpoczął już w *Krytyce czystego rozumu*. Właśnie ta druga część *Krytyki czystego rozumu* uległa zmianie w jej drugim wydaniu, które opublikował Kant rok przed wydaniem *Krytyki praktycznego rozumu*. *Krytyka praktycznego rozumu* pojawia się w roku 1788, a *Metafizyka moralności* w roku 1797. Między opublikowaniem tych dzieł ukazała się *Krytyka władzy sądzenia* (1790). Wolność jawi się wówczas Kantowi przez pryzmat czystego praktycznego rozumu.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant stwierdza, że „praktyczne jest wszystko, co jest możliwe przez wolność” (KCR 2, 543; KRV, 834). Obok tego zdania pojawiają się następne, w których zwraca on uwagę na różnice między aktami podlegającymi empirycznemu czynnikom a tymi, w których to, co empiryczne, nie odgrywa żadnej większej roli. „Jeżeli jednak warunki dokonywania naszych swobodnych aktów są empiryczne, to rozum nie może mieć przy tym innego zastosowania jak tylko regulatywne, i może służyć jedynie do tego, by wytworzyć jedność praw empirycznych” (KCR 2, 544; KRV, 834). Przeciwnieństwem praw, które mają charakter regulatywny i są ugruntowane na tym, co empiryczne, są prawa moralne, w których nie pojawia się czynnik empiryczny. Kant twierdzi, że „czyste prawa praktyczne, których cel jest dany przez rozum całkowicie *a priori* i które nie są empirycznie uwarunkowane, lecz nakazują bezwzględnie, byłyby wytworami czystego rozumu” (KCR 2, 544; KRV, 835). Prawa przyrody i prawo moralne mają zdecydowanie inny charakter i inną podstawę. Widzimy też, że wolność, o jakiej mówił wcześniej Kant, tj. wolność transcendentalna oraz wolność w sensie kosmologicznym, nie jest jeszcze w pełni wolnością. Aby do niej dotrzeć, należy odrzucić bodźce empiryczne, a przy tym wziąć w nawias kategorie naoczności i kształtowania pojęć. Wolność praktyczna jest wolnością ugruntowaną na rozumie i ostatecznym celu¹²⁵. Ta różnica dotycząca podstawy poznawania tego, co empiryczne i tego, co dane w rozumie, zaprezentowana przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*, staje się coraz bardziej radykalna w *Krytyce praktycznego rozumu* i przekształca się w problematykę stosunku subiektywnej maksymy i wolnej woli do ogólnego prawa moralnego. W pewnym sensie Kant podejmuje się prezentacji wzajemnego odniesienia tego, co subiektywne, do obiektywnych praw, które niezależnie od doświadczenia daje nam czysty rozum.

Rozumienie wolności praktycznej – w odróżnieniu od czystego teoretycznego rozumu, który w *Krytyce czystego rozumu* oznaczał spontaniczność i niezależność – w dziełach dotyczących filozofii praktycznej, tj. w *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, *Krytyce praktycznego rozumu*, *Religii w obrębie samego rozumu* i *Metafizyce moralności*, ulega zmianie i nabiera znaczenia heteronomii i autonomii¹²⁶. Zasadniczym określeniem wolności staje się zatem autonomia oraz rozumienie wolności w nawiązaniu do stosunku człowieka i jego woli do prawa moralnego. Tym, co znamionuje coraz bardziej wyraźne przechodzenie od czystego rozumu teoretycznego do czystego rozumu praktycznego, jest wpływ zmysłowości na nasze myślenie oraz jej znaczenie.

¹²⁵ Do tego celu dochodzimy poprzez analizę wolności woli, nieśmiertelności duszy i istnienia Boga.

¹²⁶ Pojęcia autonomii i heteronomii wyjaśnia Kant w UMM, 77nn; GMS 69nn.

Im bardziej wyraźne staje się oddzielenie czystego rozumu od praktycznego, tym bardziej wolność przybiera postać negacji tego, co zmysłowe, i opiera się na tych samych pojęciach rozumu, na których budujemy swoją autonomię¹²⁷ w odniesieniu do naszej woli. Pojęcie wolnej woli nadało wolności charakter autonomii w odróżnieniu od świata opartego na przyczynowości natury. Zasadnicza rozbieżność między Kantem i Heideggerem w odniesieniu do natury polega na umiejscowieniu metafizyki albo w ontologicznym pytaniu o bycie, albo w epistemologicznym – o przyczynowość. Dla Heideggera przyczynowość ustępuje miejsca pytaniu o *ἀρχή* i o podstawę bycia – co analizowaliśmy już wcześniej. Autonomia natomiast u Kanta znajduje się na poziomie czystego rozumu praktycznego. To określenie wolności ugruntowane jest na wolnej woli. Praktyczna wolność jest zatem odsłaniana przez pryzmat woli. W *Krytyce czystego rozumu* pojawiła się ona w odniesieniu do wolności transcendentalnej, w *Krytyce praktycznego rozumu* nosi nazwę autonomii woli. Kant nie tylko przesuwając akcent na autonomię woli, ale też podkreśla brak wpływu tego, co zmysłowe, na determinację naszej woli. Koncentruje się natomiast na stosunku wolnej woli do prawa moralnego. Heidegger pojmując wolną wolę nie jako stosunek do prawa moralnego, ale jako wezwanie chciej-mieć-sumienie, przy czym to wezwanie antycypuje wolną wolę. Heidegger dostrzega zatem zew sumienia, który nie ma charakteru moralnego, lecz jest ontologicznym pytaniem o bycie sobą. Moralność – ukazana u Platona przez pryzmat dobra – w sensie dosłownym oznacza stosunek bytu [*Dasein*] do własnego bycia. Dobro znajduje się zatem na poziomie ontologicznym. Inna jest także interpretacja zmysłowości, która odsłania się w horyzoncie bycia. Filozofia Kanta jednak zmierza od wolności transcendentalnej ku praktycznej. Jej cezurę stanowi wolność w sensie kosmologicznym. Począwszy od estetyki transcendentalnej, wolność była rozumiana z perspektywy możliwości poznania, natomiast wraz z transcendentalną dialektyką zainicjowana została tendencja do rozdzielenia tego, co należy do świata przyrody (poprzez wprowadzenie zasad przyczynowości potocznie rozumianych, co dało podstawę do powstania epistemologii w filozofii Kanta), od myślenia praktycznego. Ten pozorny ruch pozwala nam zająć się wcześniej już zasygnalizowanym problemem „bycia” i „powinności”. To odmienne dla Kanta i Heideggera rozumienie powinności sprawia, że myślenie Kanta staje się dychotomiczne. Interpretacja Kanta odbiega wówczas od ontologicznej wykładni i zmierza ku rozumieniu *Krytyki czystego rozumu* z perspektywy epistemologicznej¹²⁸ i przeciwstawienia jej myśleniu opar-

¹²⁷ „Słowo *autonomia*, co podkreśla Kant, zawiera w sobie dwa znaczenia: negatywne i pozytywne. W sensie negatywnym autonomia woli oznacza niezależność od wszelkich pobudek zewnętrznych: zarówno popędów, potrzeb, namiętności, jak i od presji obowiązujących w społeczeństwie obyczajów”. Stawrowski powołuje się tu na UMM, 86 (GMS, 75), gdy zaś mowa jest o autonomii w sensie pozytywnym, nawiązuje do innego fragmentu: „Autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem” (UMM, 78; GMS, 68). Z. Stawrowski, *Kantowska idea autonomii człowieka a kara śmierci*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2006, s. 131.

¹²⁸ Trzeba nam podkreślić fakt, że pojęcie epistemologii rozwinęło się dopiero w XIX wieku. Z tej racji Kant nie używa pojęcia epistemologii, lecz treść w nim zawartą oddaje przez termin

temu na zasadach moralnych. Dla Heideggera te dwie sfery oznaczają jedność. Im bardziej zatem rozumienie Kanta podąża w kierunku etyki, tym bardziej oddala się od ontologii i zmierza ku epistemologii jako jej przeciwieństwu. Heidegger zwraca na to szczególną uwagę we wszystkich swoich dziełach poświęconym filozofii Kanta. Tylko na podstawie pytania: jak w ogóle możliwe jest poznanie, można pogodzić to, co teoretyczne, z tym, co praktyczne. Biorąc za podstawę wolność w sensie kosmologicznym, można dostrzec natomiast rozwarstwienie filozofii Kanta. Zasadniczym czynnikiem odpowiedzialnym za ten dychotomiczny charakter filozofii jest u Kanta problem sądów – prawda ma u niego charakter predykatywny. Heidegger wskazuje natomiast na prawdę („nie-skrytość”) jako konstytuującą się na poziomie przedpredykatywnym. Występowanie prawdy w sądach (orzekanie o czymś) pojawia się u Kanta szczególnie wyraźnie w transcendentalnej dialektyce. Różnica w pojmowaniu prawd przyrody i praw moralnych ujawnia się właśnie w sądach. Dla Heideggera siedliskiem prawdy, a także wolności, jest nie tyle prawda predykatywna, co rozumienie [*Verstehen*]. Biorąc pod uwagę te argumenty, będziemy musieli w kolejnym rozdziale rozważyć problem prawdy i jej związku z wolnością. Wcześniej powinniśmy jednak zaprezentować wolność praktyczną, a potem ukazać jej powiązania w *Krytyce władzy sądenia*. To dzieło stanowi pewnego rodzaju zwornik dla obu poprzednich, tj. *Krytyki czystego rozumu* oraz *Krytyki praktycznego rozumu*. Zasadniczemu przesunięciu problematyki wolności w sensie transcendentalnym do wolności praktycznej towarzyszy odrzucenie zmysłowości i artykulacja prawd rozumu na poziomie sądów. Im bardziej wolność u Kanta odchodzi od tego, co empiryczne, i skłania się ku czystemu rozumowi, tym bardziej jest wolnością czystą, tzn. wolnością samą w sobie. U Heideggera ruch jest odwrotny, tzn. wolność wewnętrzna jest ugruntowana na zmysłowości i oddalona od relacji podmiot – przedmiot artykułowanej w sądach. Biorąc pod uwagę te dwa znamiona filozofii, tj. problem zmysłowości i problem sądów [*Urteilen*], możemy dostrzec poważne dywergencje, ale i konwergencje między Kantem i Heideggerem. Heidegger nie traktuje myślenia Kanta jako poglądu obcego dla swojej filozofii, lecz swoją filozofią próbuje odczytać na nowo spuściznę Kanta. W pewnym sensie wpisuje się on w polemikę z neokantystami, którzy postulowali „powrót do Kanta”. Ta uwaga jest o tyle istotna, że w dalszej części będziemy się starali analizować filozofię Kanta z perspektywy wykładni Heideggera. Autor *Bycia i czasu* widzi w Kancie filozofa, który dokonał przełomu w myśleniu europejskim i przywrócił metafizyce właściwy sens.

Analiza *Krytyki czystego rozumu* wskazywała na trzy główne obszary występowania wolności: wolność transcendentalną, kosmologiczną i praktyczną. Heidegger w swojej interpretacji *Krytyki czystego rozumu* wiąże wolność transcendentalną z wolnością praktyczną. Dla niego *Sein* zbiega się z *Sollen*¹²⁹ na poziomie rozumienia. Kos-

„krytycyzm transcendentalny”. Zauważa ten fakt m.in. F. Paulsen w swojej książce zatytułowanej *I. Kant i jego nauka* (F. Paulsen, *I. Kant i jego nauka*, przeł. J. Dąwid, Warszawa 1902).

¹²⁹ H. Rickert we wstępie do trzeciego wydania *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie* stwierdza, że zniszczony metafizyczny dualizm potrzebuje jakiegoś teoriopoznawczego zastąpienia. „Der zerstörte metaphysische Dualismus bedarf erkenntnisthe-

mologiczna wolność zmierza jednak ku wyrażaniu sądów – na tym poziomie pojawia się *Sollen*. Zależnie od powiązania oraz wzajemnego stosunku między wolnością transcendentalną a praktyczną albo kosmologiczną a praktyczną, mamy do czynienia z konwergencją ontologii i etyki, albo dywergencją między kosmologią a etyką. Tylko wówczas, gdy rozróżni się wolność kosmologiczną od transcendentalnej, możliwy jest kolejny podział w ramach stosunku tej drugiej do wolności praktycznej. Właśnie na tym poziomie pojawia się zestawienie przyczynowości, wolności, praw przyrody, pytania o podstawę. Trzecim obszarem podziału jest dystynkcja na wolność wewnętrzną i zewnętrzną, która wyłania się z wolności praktycznej. Wolność w klasycznym znaczeniu tego słowa u Kanta dzieli się na transcendentalną i praktyczną.

Negatywny charakter wolności praktycznej zaprezentowanej w *Krytyce czystego rozumu* oznacza porzucenie tego, co zmysłowe, na rzecz wolności jako autonomii, tj. samostanowienia. Wolność praktyczna w sensie negatywnym jest rozumiana jako niezależność od bodźców zmysłowych, w pozytywnym natomiast jako autonomia. Przeciwnostawiona jest ona dlatego wolności transcendentalnej, która opiera się na spontaniczności w połączeniu ze źródłem wszelkiego poznania. W *Krytyce praktycznego rozumu* rozumienie wolności ulega przesunięciu ku autonomii. W niej, ale również w *Metafizyce moralności* czy *Uzasadnieniu metafizyki moralności*, pojawia się problem wolności jako moralnej autonomii, która odsyła do zagadnienia wolnej woli.

Grundlegungsschrift unterscheidet Kant zwischen dem negativen und dem positiven Begriff der Freiheit. Der negative Begriff der Freiheit ist identisch mit dem demjenigen, der im Rahmen der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt wurde: Freiheit als Unabhängigkeit von stimulus bzw. als Spontaneität. Der positive Begriff der Freiheit ist dagegen derjenige, der in den Schriften zur Ethik entfaltet wird: Freiheit als moralische Autonomie¹³⁰.

W *Krytyce czystego rozumu* wolność zostaje skonfrontowana z naturą, w której nie ma wolności rozumianej jako wolność pozytywna lub wolność sama w sobie. W *Uzasadnieniu metafizyki moralności* wolność praktyczna jest już określana jako „obfita

oretischen Ersatzes. Sonst verliert der Begriff des Erkennens jeden Sinn. Die Hauptweise ist also der Nachweis: es gibt noch eine «andere Welt» als die immanente wirkliche, und zwar liegt sie in der Sphäre des Wertes oder tritt uns als ein *Sollen* gegenüber, das sich nie auf ein Seiendes zurückführen läßt. Sie besteht «unabhängig» von jedem Realen und ist insofern *transzendent*, ja erst in ihr haben wir die letzte Grundlage des Theoretischen überhaupt oder den «Gegenstand» der Erkenntnis. So kommen wir zu zwei Welten, einer seienden und einer geltenden. Zwischen ihnen aber steht, sie durch sein *Urteilen* miteinander verbindend, das theoretische Subjekt, das so allein seinem Wesen nach verständlich wird, und ohne das wir auch von seienden oder realen «Gegenständen» der Erkenntnis nicht sinnvoll reden könnten” (H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928, s. IX). Rickert stoi na stanowisku konieczności utrzymania dualizmu, tj. przedstawiania świata realnego [*Sein*] oraz wartości [*Sollen*].

¹³⁰ „Pismo Kanta leżące u podstaw jego filozofii dokonuje rozróżnienia na wolność negatywną i pozytywną. Negatywne jej ujęcie jest tożsame z tym, które zostało rozwinięte w ramach *Krytyki czystego rozumu*: wolność jako spontaniczność, tj. niezależność od tego, co determinowane jest przez bodźce i pobudki. Pozytywne pojęcie wolności zostało natomiast przyporządkowane w nim do etyki – wolność rozumiana jest tu jako moralna autonomia” (A. Gunkel, *op. cit.*, s. 130).

w treść” [*reichhaltiger*] i „płodniejsza” [*fruchtbarer*] (UMM, 86; GMS, 75). Taka wolność jest jednak pozbawiona tego, co zmysłowe. Jak zatem pogodzić problem wolności zewnętrznej z tym, co empiryczne? Kant w tym celu posługuje się podziałem na materię i formę pożądania. Wolność w sensie praktycznym, chociaż ugruntowana na metafizyce moralności, dotyka także innych sfer wolności, takich jak doznania estetyczne czy szacunek wobec prawa.

Przyjrzymy się teraz odniesieniu wolności do praktycznego rozumu. Z tego powodu niniejszy podrozdział składa się z dwóch części tematycznych: w pierwszej poruszane jest zagadnienie stosunku wolnej woli do prawa moralnego, w drugiej natomiast podział na wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Ten drugi podrozdział jest bardzo ważny, ponieważ właśnie na poziomie tej dystynkcji pojawia się pojęcie apatii, która może być rozumiana jako pewien rodzaj wolności. Dwa terminy, *ἀπάθεια* u Kanta i *πάθος* jako położenie u Heideggera, nawiązują do koncepcji wolności. *Πάθος* Heideggerowski nie jest jeszcze wolnością, ale nosi znamiona pewnego rodzaju otwartości (traktowanej przez Heideggera jako synonim wolności), która jest nam dana wraz z wrzuceniem w świat. Wyodrębnienie wolności wewnętrznej (tj. obszaru etyki) oraz wolności zewnętrznej (która odpowiada zakresowi prawa) z wolności praktycznej rzuca nowe światło na problem zmysłowości i prawa moralnego. Te znajdujące się w obrębie praktycznego rozumu zagadnienia stanowią pewnego rodzaju przeciwieństwo wolności transcendentalnej. Istotą sporu wokół filozofii Kanta i Heideggera jest bowiem interpretacja źródeł poznania oraz wzajemne relacje etyki i ontologii. Heidegger przenosi problem dobra na zagadnienie właściwego i niewłaściwego sposobu bycia jestestwa. Kwestia ta pojawia się wraz z czasowością i dziejowością.

2.1. Wolność praktyczna a problem woli i jej stosunku do prawa moralnego. Wolność woli a źródło moralności

Podstawowym zagadnieniem, które pojawia się wraz z wolnością praktyczną, jest problem wolnej woli oraz subiektywnego i obiektywnego charakteru praw moralnych. Kant w *Analityce czystego rozumu praktycznego* (ks. I *Krytyki praktycznego rozumu*), w pierwszym rozdziale *O zasadach czystego rozumu praktycznego* odróżnia zasady subiektywne od obiektywnych. Te pierwsze nazywa maksymami, drugie zaś praktycznymi prawami. Maksymy, czyli subiektywne zasady, opierają się na przyjęciu przez podmiot warunku dla jego woli. Prawa praktyczne występują wówczas, gdy warunek jest zobowiązujący dla wszystkich rozumnych istot. Autor *Krytyki praktycznego rozumu* na wstępie zakłada zależność istnienia praw praktycznych od czystego rozumu i posiadanie przez rozum podstawy wystarczającej do użytku praktycznego. W sensie poznawczym musi istnieć komplementarność poznania czystego rozumu oraz rozumu praktycznego. Bez tego założenia nie można mówić o obiektywnych prawach praktycznych. Podstawa, o której wspomina Kant, oznacza determinację woli [*Willensbestimmung*] odnoszącą się do praw obiektywnych. Gdy przyjmiemy, że

czysty rozum nie ma podstawy wystarczającej dla obiektywnych praw, pozostajemy wyłącznie w sferze maksym i subiektywnego charakteru determinacji woli. W takim przypadku moralność ma wyłącznie jednopoziomową strukturę.

Twierdzenie pierwsze i drugie *Krytyki praktycznego rozumu* dotyczą materii pożądanego, czyli przedmiotu. Poprzez pożądanego przedmiotu wszelkie pryncypia mają charakter empiryczny i nie mogą być prawami praktycznymi. Właśnie te materialne pryncypia determinujące wolę człowieka mają za podstawę uczucie własnego szczęścia. Pierwsze twierdzenie brzmi: „Wszelkie pryncypia praktyczne, które zakładają pewien przedmiot (materię) władzy pożądanego jako motyw determinujący wolę, są bez wyjątku empiryczne i nie mogą stanowić praw praktycznych” (KPR, 34; KPV, 26). Drugie natomiast twierdzenie ma następującą treść: „Wszystkie materialne pryncypia praktyczne są jako takie bez wyjątku jednego i tego samego rodzaju i podpadają pod ogólną zasadę miłości samego siebie, czyli własnej szczęśliwości” (KPR, 36; KPV 27). Pierwsze twierdzenie zawiera w sobie ważny element w postaci władzy pożądanego, drugie – w postaci szczęścia.

Trzecie twierdzenie odsyła do różnicy między materią a formą zasady. „Jeżeli istota rozumna ma pomyśleć sobie swe maksymy jako praktyczne prawa powszechne, to może je sobie pomyśleć tylko jako takie pryncypia, które motyw determinujący wolę zawierają ze względu nie na materię, lecz jedynie ze względu na [swą] formę” (KPR, 45; KPV, 35). Maksyma, która ma subiektywny charakter, może stać się praktycznym prawem powszechnym, jeżeli tym, co determinuje wolę, nie jest materia, lecz forma. Odseparowując przedmiot determinujący wolę od prawa, pozostaje forma powszechnego prawodawstwa. Twierdzenie trzecie dotyczy formy i prowadzi do wniosku, że należy zbadać motyw determinujący wolę do działania praktycznego. Składa się on z zadań, które objaśniają naturę prawodawstwa. Oto następujące zadania: „Zakładając, że sama jedynie forma prawodawcza maksym jest wystarczającym motywem determinującym wolę, należy znaleźć właściwość tej woli, która daje się determinować przez samą jedynie formę” (KPR, 49; KPV, 37); „Zakładając, że wola jest wolna, należy znaleźć prawo, które jedynie zdolne jest do determinowania jej w sposób konieczny” (KPR, 49; KPV, 38).

2.1.1. Podstawowe prawo czystego rozumu praktycznego

Fundamentalne prawo przypisane czystemu rozumowi praktycznemu wyraża się w stwierdzeniu: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” (KPR, 53; KPV, 41). Dlatego Kant wyprowadza wniosek, który oznacza, że czysty rozum bez wpływu z zewnątrz konstytuuje powszechne prawo. „Czysty rozum jest sam przez się praktyczny i dyktuje (człowiekowi) prawo powszechne, które nazywamy prawem moralnym” (KPR, s. 55). W takim przypadku nie dziwi stwierdzenie, że wolność i autonomia rozumu nie są redukowane przez obowiązywanie prawa, lecz że sama wolność stanowi je. Konstytuowanie się prawa nie można utożsamiać z narzucaniem go podmiotowi, który musi je wypełnić mechanicznie. Sam podmiot pozbawiony wpływu tego, co doświadczalne, tworzy prawo. Także wolna wola odnosząca się do prawa nie może

ulegać determinacji. Wolność praktyczna oznacza więc kształtowanie wolnej woli wobec prawa, które wynika z natury czystego rozumu. Z tej racji czwarte twierdzenie odnoszące się do autonomii woli opiera się na stosunku jej do prawa moralnego.

Autonomia woli jest jedynym pryncypium wszystkich praw moralnych i odpowiadających im obowiązków: wszelka heteronomia woli natomiast nie tylko nie ustanawia żadnego w ogóle zobowiązania, lecz jest wręcz przeciwieństwem pryncypium tegoż i etyczności woli. Jedyne pryncypium moralności polega bowiem na niezależności od wszelkiej materii prawa (a mianowicie od pożądanego przedmiotu), a zarazem przeciwieństwo na zdeterminowaniu woli przez samą jedynie powszechną formę (KPR, 57n; KPV, 44).

Autor *Krytyki praktycznego rozumu* oddziela materię od formy prawa. Wolność woli zasadza się na determinowaniu jej pod względem formy. „Przez pojęcie przedmiotu rozumu praktycznego rozumiem przedstawienie przedmiotu jako możliwego skutku [spowodowanego] przez wolność” (KPR, 96; KPV, 78).

Pogodzenie praw przyczynowości i wolności odbywa się w kontekście dobra i zła moralnego. Aprioryczna determinacja woli wymaga przyczynowości czystego rozumu, która nie jest skierowana na przedmiot, lecz zakłada go jako już dany. Faza przedstawienia przedmiotu jako pewnej danej nie ma nic wspólnego z poznaniem teoretycznego czystego rozumu, podlega jednak kategorii przyczynowości. Dzieje się tak nie tyle ze względu na dominację świata przyrody, która wpływała na charakter praw moralnych, lecz z uwagi na to, że determinacja woli znajduje swoje praktyczne urzeczywistnienie w świecie zmysłów, których poznanie opiera się na przyczynowości. Stąd też przyczynowość i wolność łączą się ze sobą, by ukazać, na czym polega subiektywny i obiektywny charakter praw moralnych.

Ponieważ jednak czyny z jednej strony wprowadzają podlegają prawu, które nie jest prawem przyrody, lecz prawem wolności, a zatem stanowią postępowanie istot inteligibilnych, ale przecież także z drugiej strony jako zdarzenia w świecie zmysłów należą do zjawisk, przeto determinacje rozumu praktycznego będą mogły mieć miejsce tylko w odniesieniu do świata zmysłów, a zatem wprowadzają stosownie do kategorii intelektu, ale nie w zamiarze teoretycznego jego użytku, by różnorodność (zmysłowej) naoczności podporządkować świadomości *a priori*, lecz tylko, by różnorodność pożądań podporządkować *a priori* jedności świadomości praktycznego rozumu nakazującego w prawie moralnym, czyli czystej woli (KPR, 109; KPV, 89).

Dlatego autor *Krytyki* wprowadza rozróżnienie na *kategorie wolności* i *kategorie przyrody*. Drugie oznaczają *teoretyczne pojęcia*, zaczerpnięte z *Krytyki czystego rozumu*. Różnica polega na tym, że kategoria przyrody stanowi formę myślową, w oparciu o którą możemy poznawać świat. Poprzez kategorie naoczności ujmujemy otaczającą nas rzeczywistość i dzieje się tak, dlatego że z ogólnych pojęć powstaje ogólny obraz. Chociaż formy czystej naoczności (czas i przestrzeń) mają charakter aprioryczny, materia dająca się zobaczyć w zjawiskach pochodzi z poznania *a posteriori*. Inaczej ma się rzecz z kategoriami wolności, które u swoich podstaw mają formę czystej woli. W odróżnieniu od kategorii przyrody, które odnoszą się do ogólnych pojęć, tj. do

przedmiotów w ogóle (KPR, 109; KPV, 89), kategoria wolności nie jest uzależniona od materii świata, gdyż wówczas byłaby jedynie pożądaniem przedmiotu. Empiria pojawia się na poziomie realizacji praw moralnych.

„Ponieważ zaś we wszystkich przepisach czystego rozumu praktycznego chodzi tylko o determinację woli, a nie o określone przez przyrodę warunki [*Naturbedingungen*] (praktycznej władzy) wykonania jej zamiaru, dzieje się tak, że praktyczne pojęcia *a priori* stają się w odniesieniu do naczelnego pryncypium wolności natychmiast poznaniem i nie potrzebują czekać na dane naoczne, by uzyskać znaczenie” (KPR, 109n; KPV, 89n). Kategorie poznawcze rozumu teoretycznego objaśniają warunki poznawania przyrody, tymczasem pojęcie wolności praktycznej oraz jej kategorie tworzą pewną ważność za pomocą naczelnego pryncypium wolności. Niepotrzebne jest w tym celu poznanie za pomocą danych naocznych. Uzmysłowanie sobie tego umożliwia przyjęty podział na formę i materię prawa moralnego, o którym jest mowa w twierdzeniu pierwszym, drugim i trzecim *Krytyki praktycznego rozumu*.

Tak rozumiana wolność może budzić zastrzeżenia. Nie chodzi w niej o samostanowienie, lecz o determinację woli. Czy samo pojęcie determinacji woli nie znosi wolności? Kant twierdzi inaczej. Determinacja woli ukazuje wolność w całej swej okazałości. Brak wpływu doświadczenia oznacza możliwość kierowania się rozumem odwołującym się do prawa nadrzędnego. W ten sposób Kant utwierdza nas w przekonaniu, że wolność musi być oddzielona od tego, co zmysłowe, co jednak oznacza, iż ta teza, jest w sprzeczności z tym, o czym mówi Kant w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*.

Zestawienie kategorii wolności przypomina kategorie czystego rozumu teoretycznego. Kategorie te zostały w ten sposób uszeregowane ze względu na występujące pojęcie dobra i zła moralnego. Mamy zatem cztery grupy kategorii w zależności od kryterium: pierwsza grupa jest zestawieniem *wolności i ilości*; druga grupa *wolności i jakości*; trzecia grupa *wolności i stosunku* oraz czwarta i ostatnia – *wolności i modalności*¹³¹. Wymienione niżej kategorie nie dotyczą wolności w sensie idei transcendentálnych ani wolności w znaczeniu kosmologicznym. Kategorie te określają wolność praktyczną. Tak jak w wolności transcendentalnej ważnym elementem były kategorie i schematy, które doprowadziły do ukazania przyczynowości wyjaśnianej w ideach transcendentálnych, tak kategorie wolności dotyczą tego, co być powinno, i odpowiadają stosunkowi do tego, co stanowi prawidła, maksymy i obowiązki. Kategorie wolności nie są równoznaczne z pojęciem wolności. Są jedynie przedstawieniem wolności w kontekście ukazywania się w świecie, to znaczy wolności transcendentalnej.

¹³¹ I. Wolność i ilość: 1. „Subiektywnie, wedle maksym (mniemania kierujące wolą jednostki)”, 2. „Obiektywnie, wedle pryncypiów (przepisy)”, 3. „*a priori* obiektywnie, jak też subiektywne pryncypia wolności (prawa)”; II. Wolność i jakość: 1. „praktyczne prawidła dokonywania (*praeceptivae*)”, 2. „praktyczne prawidła zaniechania (*prohibitivae*)”, 3. „praktyczne prawidła wyjątków (*exceptivae*)”; III. Wolność i stosunek: 1. „do osobowości”, 2. „do stanu osoby”, 3. „wzajemnie jednej osoby do stanu drugiej”; IV. Wolność i modalność: 1. „to, co dozwolone, i to, co niedozwolone”, 2. „obowiązek i to, co sprzeczne z obowiązkiem”, 3. „zupełny i niezupełny obowiązek” (KPR, 110n; KPV, 90).

Toteż można stwierdzić, że ich przedstawianie dotyczy tylko świata, mimo iż odnoszą się do praktycznego rozumu. Kategorie odpowiadają grupie kategorii znajdujących się w funkcji intelektu w sądach *Krytyki czystego rozumu* (KCR 1, 160; KRV, 147 (A 70, B 95)). Kant nie wyjaśnia precyzyjnie, jak należy rozumieć owe kategorie wolności. Ukazuje jedynie ich oczywistość przechodzenia od subiektywnych maksym, przez obiektywne pryncypia (prawidła), do *a priori* obiektywnych i zarazem subiektywnych pryncypiów wolności (prawa). Kategoryzacja wynika z przedmiotu woli, czyli dobra i zła moralnego. Aby móc zaszerzować możliwy czyn w świecie fenomenów do odpowiedniego prawidła, potrzebna jest władza sądenia. To dzięki niej prawidło będące *in abstracto* staje się *in concreto* w określonym działaniu. Praktyczne prawidło czystego rozumu z jednej strony odnosi się do przedmiotu swojej woli, nie podlegając determinacji przyrody, z drugiej zaś odznacza się koniecznością z uwagi na dopełnienie poprzez czyn w świecie zjawisk. Władza sądenia odpowiedzialna jest za przypisanie czynowi, który ma być urzeczywistniony w świecie zjawisk, odpowiedniego prawidła. Praktyczne prawidło czystego rozumu jest „nie prawem przyrody [ujawniającym się] przez empiryczne motywy determinujące, lecz prawem wolności, wedle którego wola ma dać się determinować niezależnie od wszystkiego, co empiryczne (przez samo jedynie przedstawienie prawa w ogóle i jego formy)” (KPR, 112; KPV, 92).

Władza sądenia czystego rozumu praktycznego napotyka na poważną trudność związaną z możliwością istnienia czynów w świecie przyrody, gdyż można przypuszczać, że prawo wolności ulegałoby prawu przyrody. Podobnie jak w *Krytyce czystego rozumu* pojawił się problem z czystymi pojęciami intelektu, które mogą być dane *a priori*, i ich odniesieniem do danych naocznych, tak też tutaj trudności przysparza zestawienie prawideł wolności ze światem rządzonym przez prawo przyrody. Rozwiązaniem tego dylematu jest analiza samego prawa, pozostawiająca na uboczu stosunek schematu do prawa. Determinacji ma zatem ulegać samo prawo niezależnie od danych empirycznych, jak w schemacie.

Pod prawo wolności (jako przyczynowości zmysłowo zgoła nie uwarunkowanej), a tym samym też pod pojęcie bezwarunkowego dobra, nie dając się podłożyć żadna naoczność, a więc [też] żaden schemat, celem zastosowania go *in concreto*. Dla prawa moralnego nie ma więc żadnej innej władzy poznawczej, pośredniczącej w stosowaniu go do przedmiotów [należących do] przyrody, oprócz intelektu (a nie wyobraźni); intelekt ten zaś może pod ideę rozumową podłożyć nie schemat zmysłowości, lecz prawo, ale przecież takie, które daje się *in concreto* unaoczniająco przedstawić na przedmiotach zmysłów, a zatem, choć tylko pod względem swej formy, prawo przyrody jako prawo gwoili władzy sądenia; i prawo to możemy zatem nazwać modelem typowym prawa moralnego (KPR, 114; KPV, 93n).

Pojęcie bezwarunkowego dobra nie podlega schematowi zmysłowemu, o którym mowa w *Krytyce czystego rozumu*, lecz intelektowi. Mimo iż prawo ujawnia się w świecie zmysłów, prawo wolności opiera się na intelekcie, a nie na naoczności. Kant traktuje prawo przyrody jako model typowego prawa moralnego. Właśnie w okolicznościach rozważania prawa moralnego prawo przyrody jest jedynie mode-

lem typowego prawa wolności. Prawo przyrody jest tu rozważane jedynie pod względem formy, którą zajmuje się władza sądenia. „Porównanie maksymy swych działań z powszechnym prawem przyrody nie jest motywem determinującym wolę” (KPR, 115; KPV, 94). Nie można bowiem brać za prawo powszechne maksymy, której intencja pochodzi z doświadczenia.

2.1.2. Pobudki czystego rozumu praktycznego

Autor *Krytyki praktycznego rozumu* rozważa problem determinacji woli na gruncie celu, jaki przyświeca człowiekowi w realizacji dobra. Kształtując teorię moralności, Kant koncentruje się na zagadnieniu pobudek i intencji. Decydującym elementem jest nie samo działanie, lecz intencja, która przyświeca determinacji woli przez prawo moralne. Wartość wyrasta z determinacji wolnej woli. Dlatego dochodzimy obecnie do przedstawienia wolnej woli i jej autonomii, która jest możliwa dzięki ogólnemu prawu. Jego przyjęcie oznacza odrzucenie wpływu pobudek zmysłowych na intencję i działanie. W ten sposób, mimo iż wolność tak rozumiana ma pozytywny charakter, to jednak wyraża ją pojęcie *ἀπάθεια* jako niewzruszoność, niezależność od zmysłów. Stosunek do prawa moralnego nie może być bowiem oparty na pobudzeniu zmysłowym ani nie może być kierowany przez zmysłowość. Czysty rozum praktyczny odrzuca czasowość i spostrzeżenia jako decydujący czynnik. Wynika z tego istotna różnica między Kantem a Heideggerem, której podstawą jest eksplikacja czasu i przestrzeni, gdyż dla Kanta prawo moralne jest bezwarunkowe, niezależne od spostrzegania przez zmysły.

Wartość moralna czynów wypływa z bezpośredniego determinowania woli przez prawo moralne. W przeciwieństwie do tego, ukazywanie się przedmiotów materialnych zyskuje dopiero wartość dzięki samemu procesowi poznania powstającemu z doświadczenia. Wartość moralna natomiast jest bezpośrednią determinacją woli, tzn. bez zapośredniczenia ze strony doświadczenia. Moralność i legalność – wedle autora *Krytyki praktycznego rozumu* – możemy od siebie odróżnić, opierając się na bezpośrednim motywie determinującym wolę, która ma urzeczywistnić prawo. Jeżeli odbywać się ma pośrednio za pomocą uczucia, czyli jakkolwiek rodzaj uczucia jest stymulacją do działania zgodnego z prawem, wówczas mamy do czynienia z legalnością, lecz nie z moralnością. To rozgraniczenie jest ważne z punktu widzenia pobudki, która może wspomagać i motywować do działania. Autor *Krytyki* definiuje pobudkę jako „subiektywny motyw determinujący wolę [danej] istoty, której rozum nie odpowiada już dzięki swej naturze w sposób konieczny obiektywnemu prawu”. Stąd wysuwa następujący wniosek: „[...] woli boskiej nie można przypisywać pobudek, pobudką zaś woli ludzkiej (i woli każdej stworzonej rozumnej istoty) nigdy nie może być co innego jak tylko prawo moralne, a tym samym obiektywny motyw determinujący musi być zawsze i całkiem wyłącznie również i subiektywnie wystarczającym motywem determinującym postępowanie, jeżeli nie ma ono wypełniać jedynie litery prawa, nie zawierając w sobie jego ducha” (KPR, 119n; KPV, 97n).

We fragmencie *Krytyki praktycznego rozumu* zatytułowanym *Krytyczne oświecenie analityki czystego rozumu* Kant porównuje czysty rozum odsyłający do wła-

dzy poznawczej rozumu spekulatywnego, charakteryzowany szczególnie wyraźnie w *Krytyce czystego rozumu*, z rozumem teoretycznym. Uwypukla różnicę między poznawaniem przedmiotów danych nam przez empirię a tworzeniem ich pojęć z prawami praktycznymi *a priori*, od których zaczyna się analiza rozumu praktycznego. Teoria poznania Kanta inicjowana jest przez doświadczenie i dochodzi do pojęć oraz zasad, tymczasem rozum praktyczny zajmuje się w pierwszym rzędzie zasadami, które prowadzą dalej – do pojęcia dobra i zła moralnego. W konsekwencji analiza praktycznego czystego rozumu kończy się przedstawieniem relacji między czystym rozumem praktycznym a zmysłowością. Spór wokół przyczynowości i wolności rozjaśnia odróżnienie rzeczy samych w sobie od zjawiska. Dzięki niemu możemy bez sprzeczności mówić z jednej strony o przyczynowości zjawisk, z drugiej zaś wolności rzeczy samych w sobie. W innym przypadku nie jest to możliwe, gdyż wolność i konieczność byłyby wobec siebie jako dwa przeciwstawne elementy. Mowa teraz o wolności jako rzeczy samej w sobie. Jest ona bardziej zasadnicza niż wolność jako spontaniczność w kontekście przyczynowości świata przyrody.

Pojęcie przyczynowości jako konieczności właściwej przyrodzie (*Naturnotwendigkeit*) w odróżnieniu od tejże jako wolności dotyczy tylko istnienia rzeczy, o ile daje się ono określić w czasie, a zatem jako zjawisko, w przeciwieństwie do ich przyczynowości jako rzeczy samych w sobie. Otóż jeżeli określenia istnienia rzeczy w czasie bierze się za określenia rzeczy samych w sobie (co jest najzwyczajszym sposobem przedstawiania ich sobie), to konieczność w związku przyczynowym nie daje się w żaden sposób pogodzić z wolnością, lecz są one względem siebie kontradiktorycznie przeciwne (KPR, 155; KPV, 128).

Usytuowanie przyczynowości natury w jednym rzędzie z rozumieniem wolności może się odbyć tylko wówczas, gdy dokonujemy tego poza czasem danym w doświadczeniu. Gdy nie odróżniamy zjawiska od rzeczy samej w sobie, tego typu zabieg jest nieuprawniony. Czas odsyła do przyczynowości zjawisk, w którym dane są pewne przedstawienia przedmiotów, ustalając przy tym to, co antycypuje albo następuje po danym zjawisku. Potrzebne jest pewne następstwo wynikające z prawa przyczynowości. Wolność tkwi jednak w niewzruszonej przez empirię rzeczy samej w sobie. Ta bowiem nie ma nic wspólnego z przyczynowością poznania przedmiotów. Dla moralności przedstawienie przedmiotu nie ma znaczenia.

Wszelkie uczucia pochodzące z doświadczenia mogą zaburzać posłuszeństwo wobec prawa czystego rozumu praktycznego, dlatego w *Krytyce praktycznego rozumu* Kant wychodzi od zasad, aby móc później ukazać ich stosunek do uczuć, które mogą towarzyszyć, lecz nie inspirować kierowanie się zasadami praktycznymi. Poznanie rzeczy nie może determinować woli człowieka, ponieważ w rozumie praktycznym zwracamy się przede wszystkim ku zasadom i ich realizacji w świecie. Kierunek odwrotny jest jednak niemożliwy i stanowi różnicę między *Krytyką czystego rozumu* a *Krytyką rozumu praktycznego*. Kant oddziela naukę o szczęśliwości od nauki o moralności. Zauważa jednak, że tego rozdziału nie należy traktować dogmatycznie, lecz brać go pod rozwagę jedynie w sytuacji obowiązku moralnego, w innych przypadkach szczęście jest pozytywnym elementem stymulującym do działania. Szczęście nie

może być warunkiem realizacji prawa moralnego, niweczyłoby to istotę prawa czyścgo rozumu praktycznego, które jako jedyne nie podlega determinacji przez uczucie szczęścia. Moralnym prawem jest to, co należy do obowiązku, bez uwarunkowań empirycznych. Problemem szczęścia i władzy sądzenia zajmuje się *Krytyka władzy sądzenia*. W niej Kant podejmuje się zadania ukazania związku między pięknem, sztuką a władzą sądzenia.

Wolność przyczynowości sprawczej nie daje się przedstawić w czasie jako pewna możliwość czy konieczność. Dołączenie doświadczenia powoduje, że mówienie o możliwości praw moralnych w oparciu o empirię jest niewykonalne.

Gdyby się zrozumiało możliwość przyczyny sprawczej, zrozumiałoby się również nie tylko samą możliwość, ale nawet konieczność prawa moralnego jako naczelnego prawa praktycznego istot rozumnych, którym przypisuje się wolność przyczynowości ich woli: obydwie te pojęcia są bowiem tak nierozzerwalnie ze sobą połączone, że można by wolność praktyczną zdefiniować także jako niezależność woli od wszelkiego innego prawa z wyjątkiem jedynie moralnego. Ale wolności przyczyny sprawczej, zwłaszcza w świecie zmysłów bynajmniej nie można, co się tyczy jej możliwości, zrozumieć (KPR, 154; KPV, 127).

Próbowano na różne sposoby wyjaśnić wolność przez pryzmat doświadczenia. Nie jest to jednak możliwe nawet wówczas, gdy poruszamy się po obszarze ludzkiego *psyche*. Wolność ma charakter inteligibilny.

Na szczególną uwagę zasługuje argumentacja odsyłająca do czasu w doświadczeniu. Wolność jest jedną z tych idei, których derywat wyrasta ponad miarę aż do nadzmysłowości, co sprawia, że pojęcie to przybiera postać dla siebie nieadekwatną, tzn. uważa za swój obszar do niej nieprzynależący. Połączenie z jednej strony wolności, z drugiej uwarunkowanej przyczynowości powstaje poprzez zastosowanie kategorii, którą posługują się pojęcia w poznawaniu czystego rozumu. Ponieważ nie można niczego pomyśleć bez kategorii, przypisuje się ją także wolności. Podobnie czyni się wobec przedmiotu, który wykracza poza doświadczenie, wówczas także stosuje się kategorię przyczynowości. Do pojęcia wolności dołącza się przyczynowość, co prowadzi do sporu między tymi terminami. Kant zauważa, że istnieją dwie klasy kategorii: matematyczne i dynamiczne. Heidegger poddaje je krytyce, przedstawiając to, że u podstaw ich leży ontologia.

2.1.3. Dialektyka rozumu praktycznego

Obok *Analityki czystego rozumu praktycznego* (pierwsza księga) na *Naukę o elementach czystego rozumu praktycznego* składa się także *Dialektyka czystego rozumu praktycznego* (druga księga). Ta ostatnia poświęcona jest dialektyce czystego rozumu praktycznego w ogóle (rozdział pierwszy) i dialektyce czystego rozumu w określeniu pojęcia najwyższego dobra (rozdział drugi).

Rozdział *O dialektyce czystego rozumu praktycznego* jest bardzo ważny z punktu widzenia koncepcji wolności, gdyż pojawia się w nim problem antynomii, nieśmiertelności duszy, istnienia Boga oraz postulaty czystego rozumu praktycznego. W *Kry-*

tyce czystego rozumu w trzeciej części antynomii Kant rozważa problem wolności. *Krytyka praktycznego rozumu*, która zajmuje się problemem etyki i moralności, porusza zagadnienie dobra i zła, a także, podobnie jak *Krytyka czystego rozumu*, zagadnienie istnienia i przedstawiania Boga. Spór wokół moralności i możliwości uprawiania teologii znajduje swoją kontynuację wśród przedstawicieli idealizmu niemieckiego – mamy tu na myśli Schellinga oraz Fichtego. Heidegger prowadził w latach 30. wykłady poświęcone idealizmowi niemieckiemu¹³². Problem moralności i teologii oscylował *de facto* wokół problemu ontologii albo ontoteologii. Problematyka wolności także w analizach dotyczących istnienia Boga rozświetla koncepcję wolności u Kanta i Heideggera. Chodzi tu o zestawienie absolutu z wolnością człowieka. *Krytyka praktycznego rozumu* podejmuje ten temat także przez pryzmat etyki i dobra moralnego. Lepsze światło na to zagadnienie rzucają wykłady Heideggera zatytułowane *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (GA 42, 1936). Przeprowadzona analiza dobra i bytu absolutnego ukazuje rozbieżność, ale także spoiwo obu aspektów filozofii, jakimi są etyka i ontologia. Właśnie w ich horyzoncie odsłania się źródłowe doświadczenie wolności.

2.1.3.1. Antynomia praktycznego rozumu

W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant stwierdza, że antynomia ukazana w *Krytyce czystego rozumu* jest tylko pozorna, gdyż dotyczy jedynie zjawisk. Antynomia ta opiera się na konflikcie „między koniecznością właściwą przyrodzie a wolnością w przyczynowości zdarzeń w świecie” (KPR, 186; KPV, 154). Zestawienie konieczności charakterystycznej dla przyrody i wolności w przyczynowości zdarzeń w świecie odsyła do różnicy w pojmowaniu przyczynowości w świecie zmysłów i motywów determinujących wolę człowieka. Konieczność przyrody wynika z faktu, że opieramy się w poznawaniu świata na zjawisku, tymczasem w przypadku działającej osoby na noumenie.

Jedna i ta sama istota działająca posiada jako zjawisko (nawet wobec swego własnego zmysłu wewnętrznego) przyczynowość w świecie zmysłów, która zawsze jest zgodna z mechanizmem przyrody, ale w odniesieniu do tego samego zdarzenia, o ile działająca osoba rozpatruje siebie zarazem jako noumen (jako czystą inteligencję), może zawierać motyw determinujący ową przyczynowość podległą prawom przyrody, który sam jest wolny od wszelkiego prawa przyrody (KPR, 186; KPV, 154).

Zestawienie świata zmysłowego i jego przyczynowości w zjawiskach z czystą inteligencją, która dostrzegając determinującą przyczynowość natury, sama jej nie ulega. Połączenie dwóch sfer w jednym poznaniu wyklucza konflikt między przyczynowością a wolnością. W trakcie analizy *Krytyki władzy sądu* określiliśmy problem

¹³² Mamy tu na myśli następujące wykłady ukazujące się w kolejnych tomach dzieł zebranych Martina Heideggera: *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft, Hegels Phänomenologie des Geistes, Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen, Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Hegel etc.*

wolności w nawiązaniu do celowości ostatecznej i do skutku. *Krytyka władzy sądownia* miała łączyć rozum czysty i rozum praktyczny. *Krytyka praktycznego rozumu* została opublikowana, zanim Kant zabrał się za redagowanie *Metafizyki moralności*. Wskazane przez nas źródło moralności wymaga zmierzenia się z problemem formy i materii praktycznego rozumu. *Metafizyka moralności* natomiast posłuży nam dalej do eksplikacji dwóch zagadnień: rozróżnienia wolności wewnętrznej i zewnętrznej oraz wyprowadzenia kluczowego terminu „apatia”. Obecnie należy przedstawić to pojęcie w odniesieniu do wolności praktycznej. W *Krytyce praktycznego rozumu* pojawia się ten rodzaj wolności opierającej się na wolnej woli. Podobnie jak w *Metafizyce moralności*, również w *Krytyce* podnoszony jest problem apatii. Występuje on wraz z zagadnieniem wzniosłości. Kant artykułuje trzy postulaty, z których drugi wyraża się w wolności człowieka. „Drugi z konieczności założenia niezależności od świata zmysłów i zdolności determinowania swej woli według prawa świata inteligibilnego, tj. wolności” (KPR, 213; KPV, 178). Autor *Krytyki praktycznego rozumu* wspomina w kontekście postulatu praktycznego rozumu, jakim jest istnienie Boga, o epikurejczykach i stoikach. „Stoicy całkiem trafnie obrali swe naczelne pryncypium praktyczne, mianowicie cnotę, za warunek najwyższego dobra” (KPR, 204; KPV, 170). Najwyższe dobro jest zatem uwarunkowane przez cnotę. To stwierdzenie Kanta prowadzi do wniosków, że wolność powinna być pojmowana jako niezależność od zmysłów, którą wyraża *ἀπάθεια*.

Szczęśliwość nie jest czynnikiem, który determinuje wolność i prawo, lecz ugruntowana jest na zgodności natury z celem danej istoty. „Prawo moralne zaś jako prawo wolności nakazuje przez motywy determinujące, które powinny być zupełnie niezależne od natury i jej zgodności z naszą władzą pożądania (jako pobudki); ale działająca istota rozumna w świecie nie jest przecież zarazem przyczyną świata i samej natury” (KPR, 201; KPV, 167). Prawo wolności jest synonimem prawa moralnego, dlatego nie podlega naturze i władzy pożądania. Problem szczęśliwości i jej wpływ na opowiadanie się za dobrem znajduje się także w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Kant zwraca uwagę na to, że pojęcie wolności odgrywa w czystym rozumie spekulatywnym istotną rolę. Jako jedyna z tych idei rozszerza horyzont poza zmysłowość w kierunku tego, co określa się mianem nadzmysłowości. Idea wolności, oprócz pozostałych idei, nie jest tylko czystą możliwością istot inteligibilnych, lecz jest także możliwa do określania. Ponieważ idea wolności znajduje się w rozumie spekulatywnym, może być ujęta w kategorię. W ramach poszukiwania kategorii dla pojęcia rozumnej wolności dochodzi Kant do przyczynowości jako do określenia wolności. Obecnie rozważanie wolności nie dotyczy w pierwszym rzędzie jej przedstawienia w zjawiskach lub rzeczach samych w sobie, lecz samego pojęcia wolności. Stąd odnosi się do przedstawiania się przedmiotów w zjawiskach, aczkolwiek nie chodzi tu o przyjmowanie, lecz pojęciowe uchwycenie tego, co wykracza poza doświadczenie. Poruszając się wokół pojęcia wolności, trzeba uwzględnić kategorię. Nie jest bowiem możliwe myślenie o czymś bez zastosowania kategorii tego pojęcia.

Pojmuję wnet, że ponieważ nie mogę pomyśleć kategorii, to i teź napróżd szukać trzeba także w rozumnej idei wolności, jaką się zajmuję, którą [to kategorią] jest tutaj

kategoria przyczynowości; oraz że, chociaż pod rozumowe pojęcie wolności jako pod pojęcie przekraczające granice doświadczenia nie można podłożyć odpowiadającej mu danej naocznej, to przecież pojęciu intelektualnemu [przyczynowości], dla którego syntezy owo pojęcie wolności wymaga tego, co nieuwarunkowane, musi być naprzód dana naoczność zmysłowa, co dopiero zapewnia mu obiektywną realność (KPR, 169; KPV, 140).

Kant wprowadza, tak w *Krytyce praktycznego rozumu*, jak i *Krytyce teoretycznego rozumu*, rozróżnienie na kategorię matematyczną i dynamiczną. Pierwsza nie odnosi się do syntezy tego, co nieuwarunkowane, lecz pozostaje w obrębie naoczności: czasu i przestrzeni. Druga natomiast opiera się na stosunku między uwarunkowanym przedmiotem w naoczności a istnieniem samego warunku w intelekcie. Chodzi zatem o sposób, w jakim się ona ukazuje. Istnienie w intelekcie umożliwia przechodzenie do tego, co nieuwarunkowane i transcendentalne zarazem. Przyczynowość dokonująca się przez wolność, tak jak analizowana jest w trzeciej antynomii czystego rozumu, nie znajduje się na poziomie zmysłowości, lecz inteligibilności. Musi wykraczać poza relację uwarunkowanego przez naoczność i intelekt. Wolność w tym aspekcie wyklucza wszelką zmysłowość i wszelki warunek zmysłowy. Zawiera się on jedynie w sferze inteligibilnej i dlatego przyczynowość ta opiera się jedynie na motywie determinującym wolę. Zasadą, która odpowiada tym wymaganiom, jest zasada moralności. Kant wskazuje na przeskok od czystego rozumu teoretycznego do rozumu praktycznego. Stwierdzenie to wyklucza jednak słuszność wykładni Heideggera, która ugruntowana jest na ontologii nawiązującej do fragmentu o schematyzmie z *Krytyki czystego rozumu*. Pojęcie wolności wyrasta z tego, co inteligibilne. Nie opiera się jednak na tym, co zmysłowe. To podstawowy problem, który stanowi o różnicy między wolnością widzianą przez pryzmat wolności transcendentalnej i praktycznej.

Aby wyrazić takie rozumienie wolności, można odnieść się do starogreckiego terminu *ἀπάθεια*. Przekroczenie zmysłowości i brak determinującego charakteru szczęścia w odniesieniu do prawa moralnego wykazuje istotne znamiona wolności u Kanta. Wolność w aspekcie praktycznym nie tyle odznacza się transcendentalnym charakterem, co raczej odwołuje się do immanencji. Poznanie czystego rozumu teoretycznego konstituuje się dzięki procesowi wykraczania poza siebie, transcendowania. Wolność (transcendentalna) w tym znaczeniu jest zdobywana, przyswajana za pomocą ograniczonej władzy poznawczej. W odróżnieniu od niej wolność praktyczna zmierza w kierunku immanencji. „Owa nieuwarunkowana przyczynowość i jej władza, wolność, zaś wraz z nią istota (ja sam) należąca do świata zmysłów jest jako należąca przecież zarazem do świata inteligibilnego nie tylko w sposób nieokreślony i problematyczny pomyślana (czego możliwość mógł już wykryć rozum spekulatywny), ale nawet, co się tyczy prawa jej przyczynowości, w sposób określony i asertoryczny poznana” (KPR, 172; KPV, 142). Istota ludzka jako podmiot poznania z jednej strony opiera się na prawie moralnym i wolności, z drugiej zaś na poznawaniu świata zmysłowego. W pierwszej z nich determinującym czynnikiem jest sama inteligibilność podmiotu, w drugiej natomiast – świat zmysłowy. Wolność charakteryzuje się tym, że potrafi łączyć to, co nieuwarunkowane, z tym, co podlega pewnym warunkom.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant, wspominając nieuwarunkowane, przywołuje ideę Boga. Podobnie dzieje się w *Krytyce praktycznego rozumu*, przy czym istnienie bądź nieistnienie wyraża się w postaci p o s t u l a t u. Mimo iż wolność wraz z prawami moralnymi jest pierwotnie ugruntowana na tym, co inteligibilne, potrafi przeniknąć do tego, co zmysłowe. Ponieważ podstawą prawa moralnego jest inteligibilność, jest już nam zawsze znane. Nie potrzeba zatem do wykonywania prawa moralnego żadnych innych zewnętrznych czynników, które stymulowałyby pewne postępowanie. Determinującym faktorem nie jest szczęście ani żadne zewnętrzne poznawane w teoretycznym rozumie zjawisko, lecz sama wola, która jest tworzeniem i autonomicznością. „Prawo moralne jest jedynym motywem determinującym czystą wolę. Ponieważ jednak jest ono jedynie formalne (mianowicie wymaga jedynie formy maksymy jako powszechnie prawodawczej), to abstrahuje ono jako motyw determinujący od wszelkiej materii, a tym samym od wszelkiego przedmiotu chcenia” (KPR, 178; KPV, 148). Czysta wola jest determinowana wyłącznie przez prawo moralne. Nie niesie ono ze sobą materii, lecz jedynie formę. Determinacja przez prawo moralne czystej woli odsłania przed nami pytanie o dobro i jego związek ze szczęściem. Ta analiza wyjawia w pewien sposób przesunięcie akcentu ze zmysłowości na wolną wolę, która nie może ulegać wpływom tego, co materialne. Determinacja woli dotyczy zatem formy i ugruntowana jest na relacji woli do ogólnego prawa moralnego. Dobro dla Heideggera nie oznacza natomiast ponadzmysłowości, lecz to, co jest i wykracza poza siebie. Stąd też idea dobra nie oznacza pozostawienia tego, co zmysłowe, na uboczu, lecz wgląd w to, co zmysłowe. Heidegger interpretuje dobro¹³³ w ten sposób, że łączy je z byciem i sugeruje, że antycypuje ono moralny jego sens. Kant natomiast poprzez analizę determinacji wolnej woli przez prawo nadrzędne doprowadza do postawienia pytania o to, czym jest dobro determinujące czystą wolę.

2.1.4. Najwyższe dobro

Stopniowanie pojęć prowadzi do określenia tego, co najwyższe¹³⁴. Może ono jednak – wedle Kanta – być rozumiane jako to, co naczelne, albo jako to, co zupełne. Różnica dotyczy znaczenia nieuwarunkowania i zupełności. W pierwszym przypadku chodzi o stanowienie warunku dla tego, co uwarunkowane, samemu będąc nieuwarunkowanym. Tę naczelność w języku łacińskim określa się mianem *supremum*. Nieuwarunkowane nie jest w żadnym wypadku podporządkowane, nie podlega czemuś innemu. Zupełność [*consumatum*] natomiast jest charakteryzowana jako całość, która nie zawiera się w jeszcze większej całości. Nie może być ona częścią innej całości. Kant za naczelne dobro, o którym traktuje *Krytyka praktycznego rozumu*, uznaje cnotę. Jest ona niewarunkowana, lecz nie jest zupełna. Do tego potrzebne jest jeszcze pojęcie

¹³³ Heidegger porusza problem dobra jako *ἀγαθόν* w PPF, 307; GA 24, 404 oraz GA 18, 67nn.

¹³⁴ Heidegger w swoich wykładach zatytułowanych *Nietzsche* ukazuje ideę dobra w nawiązaniu do starogreckiego pojęcia *ἀγαθόν*, które odbiega od znaczenia łacińskiego *bonum*. To ostatnie bowiem wraz z chrześcijaństwem otrzymało znaczenie „bycia pocziwym, porządnym” (NTZS 2, 216; GA 6.2, 226, por. także GA 18, 65-79, 91-102).

szczęścia. Najwyższość naczelnego dobra, czyli cnoty nie można zaklasyfikować jako najwyższej zupełności. „Cnota i szczęście łącznie stanowią posiadanie najwyższego dobra w sobie, a jeśli przy tym szczęśliwość rozdzielona jest także całkiem dokładnie w proporcji do moralności (jako wartości osoby i jej zasługiwania na szczęśliwość), [skoro więc stanowią] najwyższe dobro możliwego świata, to oznacza ono całość, zupełne dobro” (KPR, 181; KPV, 149). Naczelność i zupełność występują razem w zestawieniu cnoty jako naczelnosci ze szczęściem jako zupełności. Te ważne dwa elementy odnoszące się do prawa moralnego są względem siebie komplementarne i tworzą to, co najwyższe w obu znaczeniach. Stosunek cnoty do szczęścia i odwrotnie stanowi antynomię przedstawianą przez Kanta w *Krytyce praktycznego rozumu*. Zestawianie cnoty i szczęścia szczególnie silnie wyartykułowane było w starożytności u epikurejczyków i stoików, znajdujemy je także u Arystotelesa w *Etyce nikomachejskiej*¹³⁵. Ten ostatni zastanawia się nad dobrem najwyższym oraz wskazuje na możliwy środek do niego prowadzący, jakim jest szczęście. Druga część natomiast obejmuje definicję cnoty i jej rozróżnienie. Antynomia ludzkiego czystego praktycznego rozumu opiera się na łączeniu, zespalaniu cnoty i szczęścia.

Dotychczasowe zestawienie problematyki zawartej w *Krytyce praktycznego rozumu* ukazywało pojęcie wolnej woli, stosunku maksymy do prawa moralnego. Obecnie chcemy przejść do problemu wolności praktycznej wraz z jej podziałem na wolność wewnętrzną i wolność zewnętrzną. W obrębie wolności wewnętrznej pojawi się dla nas istotne pojęcie, jakim jest apatia.

Pomiędzy powstaniem *Krytyki praktycznego rozumu* a *Metafizyki moralności* powstało dzieło, które miało na celu pogodzić krytyki czystego i praktycznego rozumu. Jest nim *Krytyka władzy sąđenja*. Rozróżnienie w obrębie wolności praktycznej dokonuje się dopiero po opublikowaniu jej w 1790 roku.

2.2. Wolność praktyczna a wolność wewnętrzna i zewnętrzna

Dotychczas mowa była o determinacji wolnej woli, w której konstituuje się wolność. Obecnie chodzi o to, aby wolność praktyczną przedstawić w dwóch aspektach, które ona zawiera.

W trzeciej antynomii *Krytyki czystego rozumu* wolność została przeciwstawiona przyczynowości (KCR 2, 185nn; KRV, 548 i KRV, 556). Ta konfrontacja ukazywała różnicę w pojmowaniu wolności transcendentalnej, kosmologicznej i praktycznej. Przyczynowość odnosiła się do natury i prawa wynikających z przyczynowości natury. Przyczynowość może jednak opierać się także na wolności. Istnieją zatem dwa typy przyczynowości: z natury oraz z ludzkiej wolności. Wskazywaliśmy na tę kwestię w trakcie analizy *Krytyki czystego rozumu*. Rozróżnienie to odpowiada podziałowi na filozofię teoretyczną oraz praktyczną.

¹³⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, r. II; GA 18, 179nn. Heidegger, omawiając pojęcie cnoty, powołuje się na *Etykę nikomachejską*, B 1-5.

W obrębie ludzkiej wolności, czyli filozofii praktycznej, Kant odróżnia wolność wewnętrzną (porządek źródłowo-moralny) od zewnętrznej (porządek polityczno-prawny). Wolność wewnętrzna przybiera postać moralną i wyznacza podmiotowi przestrzeń działania w oparciu o cnoty moralne. Pojęcie cnoty moralnej wspólnie z wewnętrznym przymusem przeciwstawia się samowoli oraz wyznacza zakres dla przedmiotu, którym się posługuje. Wolność zewnętrzna oparta jest na prawodawstwie zawartym w ustawach, które są zewnętrzne wobec podmiotu. W *Metafizyce moralności* autor dokonuje podziału nie tyle na te w obrębie świata poznawanego przez zmysły i ujmowanego w pojęciach oraz filozofii praktycznej odnoszącej się do moralności, ile w samej definicji prawa urzeczywistnionego, albo w postaci wewnętrznej, albo zewnętrznej. Koncepcja wolności w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym wyraża się za pomocą terminu „autonomia”. Oprócz autonomicznego charakteru wolności szczególnie zasługuje na uwagę koncepcja przymusu. Nadużywanie wolności innych ogranicza wszechobejmującą wolność własną jednostki. Granicą dla wolności jednostki jest jej samowola i ograniczanie cudzej autonomii. W takim przypadku wywieranie przymusu jest legalne i uprawnione. Autonomia wolności przejawia się permanentnie w odniesieniu do własnej woli u istot, które posiadają zdolność rozumu do dokonywania wolnych sądów. Nie tylko wolność w jej autonomii jest przedmiotem analizy Kanta, lecz także wolność polityczna ukazana poprzez pryzmat prawa będącego umową społeczną. Oznacza ona prawo do budowania takiego ustroju politycznego, który zapewnia kierowanie się rozumną wolnością oraz wspomaga samorealizację jednostek.

Wolność zewnętrzna jako porządek polityczno-prawny służy wyjaśnieniu realnej siły prawa. Koncepcja umowy obywatelskiej nie dotyczy w pierwszym rzędzie autorytetu państwa, gdyż jest nakierowana nie tyle na uzasadnienie oraz określenie słuszności powstania struktury państwa, ile na ukazanie siły wiążącej prawo. Kant analizuje problem z punktu widzenia uzasadnienia prawa funkcjonującego w społeczeństwie i twierdzi, że także w zamierzonych czasach istniało prawo zewnętrzne, z tym że miało ono charakter prywatny, pozbawiony cech sprawiedliwości. Tylko prawo publiczne, posiadające możliwość osądu nie w oparciu o siebie samego, lecz o trybunał, wprowadza pojęcie sprawiedliwości w relacje społeczne obywateli.

Autor *Metafizyki moralności* posługuje się w tym celu łacińskim terminem *status iustitiae vacuum*. Twierdzi także, że stan prawny nie nakłada większych obowiązków niż stan natury. Pogląd Kanta można sprowadzić do ugody obywatelskiej jako przekształcenia prawa prywatnego w prawo publiczne. Oprócz wspomnianej wolności zewnętrznej w *Metafizyce moralności* pojawia się także wolność wewnętrzna, która odwołuje się do odczucia rozkoszy i przykrości. Ten aspekt wolności odmienny jest od wolności wewnętrznej inspirowanej wolnością praktyczną. Siega ona swoją podstawą do *Krytyki władzy sądowniczej* (por. KWS, 201n; KU, 167n). Nawiązanie do doznawania i odczuwania rozkoszy i przykrości ukazuje się w pewien sposób dochodzenia do wolności praktycznej jako tej, która odrzuca wpływ tego, co zmysłowe, na nasz stosunek do prawa moralnego. Odsłania się zatem problem wolności jako ἀπάθεια, tj. odchodzenia od tego, co zmysłowe. Wolność wewnętrzna w pewnym

stopniu pokrywa się z wolnością praktyczną. Na niej dopiero znajduje swoje oparcie wolność zewnętrzna, dla której pojęcie wolności przeradza się w pojęcie legalności. Zanim Kant bada wolność zewnętrzną, koncentruje się na wolności wewnętrznej i jej ukazaniu w kontekście doznawania przykrości i rozkoszy. Jest to punkt stosunkowo ważny, ponieważ odsłania on problem zmysłowości i jej wpływu na pojmowanie wolności. Wolność w *Krytyce czystego rozumu* w pierwszej fazie bazowała na wolności opartej na spostrzeganiu i kategorii, i schematu. Zmysłowość odgrywała ważną rolę i ukazywała źródło ludzkiego poznania. Wraz ze skierowaniem się ku wolności praktycznej wolność zyskała nowe znaczenie jako oddzielenie od tego, co zmysłowe. Wykładnia rozkoszy i przykrości potwierdza to odejście od zmysłowości jako źródła, na którym wyrasta wolność. To rozróżnienie oznacza także swojego rodzaju oddzielenie wolności jako *πάθος* od wolności jako *ἀπάθεια*. W tym pierwszym znaczeniu wolność jawi się w nawiązaniu do wolności transcendentalnej, gdy jednak zmierzamy w kierunku wolności jako praktycznej, wolność jest pewnego rodzaju odrzuceniem (*a-privativum*) zmysłowości, dlatego oscyluje wokół wolności jako *ἀπάθεια*. Przyjrzyjmy się obecnie problemowi rozkoszy i zmysłowości w *Metafizyce moralności*, tj. władzy pożądania.

2.2.1. Wolność wewnętrzna z perspektywy doznawania rozkoszy i przykrości – problem zmysłowości

Władza pożądania wiąże się ściśle z odczuciem rozkoszy i przykrości. Przeżywanie każdego z tych dwóch przeciwstawnych stanów odnosi się do przedstawiania sobie pewnych przedmiotów. Zależnie od związku z przyczyną lub skutkiem można wyróżnić dwa sposoby dochodzenia do uczucia rozkoszy i przykrości. Rozkosz bądź przykreść ukazują się poprzez przyczynę lub skutek, które wywołują przeżycie związane z odczuciem jednej lub drugiej. Uczucie rozkoszy albo przykrości stanowi trzon, podstawę przedstawienia sobie przedmiotu. Dla tego przedstawienia konieczne jest towarzyszenie uczuć rozkoszy lub przykrości. W przeciwnym przypadku, gdy rozważamy niezbędność przedmiotu dla uczuć, nie można stwierdzić konieczności istnienia przedmiotu. Możliwe jest wyobrażenie sobie rozkoszy bądź przykrości bez pożądania przedmiotu. Kant zauważa, że istnieją takie stany, w których uczucia przykrości i rozkoszy wywołane są wówczas, gdy mamy już przedstawienie przedmiotu. Dlatego można mówić o pożądaniu wynikającym z przyczyny lub skutku. Reasumując, władza pożądania związana jest z uczuciem rozkoszy i przykrości przyczyniającym się (jako przyczyna) do pożądania lub wskazania na jego skutek. Rozkosz i przykreść mają za podstawę subiektywny stosunek do własnych przedstawień. Z tej właśnie perspektywy odnoszą się one nie tyle do możliwości przedstawienia przedmiotów, które się ofiarują w procesie poznawczym, co raczej do subiektywnych uczuć podmiotu. Mają zatem charakter podmiotowy. Interpretacja *Metafizyki moralności* pokrywa się z problemem rozkoszy i przyjemności, o których wspomina Kant także w *Krytyce władzy sądenia*.

Wspominane uprzednio uczucie rozkoszy wskazujące na związek z pragnieniem przedmiotu jest werbalizowane przez Kanta za pomocą pojęcia *przyjemności prak-*

tycznej. Pragnienie przedmiotu przekształca się w *pożądanie* i ostatecznie staje się *skłonnością*. Gdy rozważamy uczucie niezależnie od uczucia istnienia bądź nieistnienia przedmiotu, mamy do czynienia z *biernym upodobaniem*. Wyrasta ono z gry wyobraźni i wymaga od podmiotu zdolności odczuwania, czyli *smaku*. Połączenie uczucia rozkoszy z pożądaniem, przy założeniu, że władze rozumu będą stosować reguły powszechne, prowadzi do *zainteresowania*. Dzięki niemu zwracamy się ponownie do tego, co nas pobudza, a władza pożądania konstytuuje, lecz ma ono już wydźwięk intelektualny.

Upodobanie w przedmiocie nazywa się wtedy *interesem rozumu*. Gdyby interes miał podłoże zmysłowe albo jakowejś nie całkiem rozumnej zasady, to jego odczuwanie wiązałoby się tak silnie z przyjemnością, że bez niej nie byłoby w ogóle w stanie wzbudzić pożądania. Lecz tam, gdzie niezbędne jest występowanie niczym niezmaconego interesu rozumowego, nie wolno podkładać pod niego najłżejszej choćby skłonności; oddając jednak sprawiedliwość temu ostatniemu wyrażeniu, warto wiedzieć, że również i tam, gdzie przedmiot wzbudzać powinien upodobanie czysto intelektualne, rozum może się ku niemu skłaniać z przyzwyczajenia [*habituellen*]; nie jest ono wtedy przyczyną, a jedynie skutkiem owego zainteresowania rozumu, przyjmując przez to charakter inteligibilny. Z tego powodu można je uznać za skłonność niezmysłową (*propensio intellectualis*) (MM, 15; MS, 317).

Przyzwyczajenie jest skutkiem zainteresowania i dzięki temu nie jest zdeterminowane przez świat zmysłów, lecz określa je intelekt. Wzbudzenie pożądania nie może mieć podłoża zmysłowego ze względu na możliwą wówczas redukcję przyczyny, a nie skutku do przyjemności. Autor *Metafizyki moralności* zwraca także uwagę na to, że pożądanie dalekie jest od znaczenia słowa mu pokrewnego „pożądliwość”. Pojęcie to jest jeszcze zbyt słabe, aby wywołać pożądanie przedstawianego przedmiotu. Ma ono w sobie przede wszystkim treść zmysłową.

Kant próbuje zdefiniować pojęcie władzy pożądania, od którego rozpoczyna wprowadzenie do metafizyki moralności. Nie ma ona własnego determinanta w przedmiocie przedstawianym, lecz w niej samej i sama sobie zawdzięcza podstawę motywującą do działania. Władza pożądania jest „zdolnością do czynów lub zaniechań wedle własnego uznania” (MM, 16; MS, 317). Jeżeli do tego określenia dodajemy świadomość urzeczywistnienia przedmiotów, to mamy wówczas do czynienia z wolą *arbitralną*. Nieraz określenie to jest synonimem pojęcia wolności wyboru. U Kanta ma ono związek z urzeczywistnieniem przedmiotu. Bez tego czynnika myślenie ograniczamy jedynie do postaci *życzeń* niemających realnego przełożenia. Władza pożądania ujęta z punktu widzenia rozumności podmiotu jest władzą wewnętrzną noszącą miano woli [*Wille*]. Autor *Metafizyki moralności* definiuje wolę jako taką i ukazuje ją w kontekście woli arbitralnej:

Władza pożądania, której wewnętrzną podstawę określenia (a wraz z nią i wolność) odnaleźć możemy w rozumności samego podmiotu, nazywa się wolą. Zatem wola byłaby władzą pożądania, która odnosi się nie tyle do działań (albowiem jest to domena woli arbitralnej), ile raczej do pobudek oddziałujących na wolę arbitralną gwoli właściwego działania. Zasadniczo więc wola jako taka nie dokonuje żadnego samo-

określenia, ale – potrafiąc oddziaływać na wolę arbitralną – okazuje się być tożsama z rozumem praktycznym (MM, 17; MS, 317).

Wola jako taka wymaga także rozszerzenia swoich kompetencji na wolę arbitralną, która nie dotyczy wyłącznie chęci czegoś, lecz również jego urzeczywistnienia. Kant, doprecyzowując pojęcie, posługuje się kolejnym określeniem: wolnej woli arbitralnej. Aby wola arbitralna stawała się wolną, musi opierać się na posłuszeństwie wobec władzy czystego rozumu. Można sobie wyobrazić inne rodzaje wolnej woli, które nie przysługują człowiekowi, lecz zwierzęciu. *Arbitrium brutum*, bo tak nazywa się ten rodzaj woli arbitralnej, kieruje się jedynie bodźcami zmysłowymi i skłonnościami. W przypadku człowieka istnieje różnica między pobudzaniem a determinowaniem. Pobudzać mogą bodźce zmysłowe, lecz determinowanie lub jego brak podlega procesowi, który najlepiej uwydatnia Kantowską koncepcję wolności. Etyczno-moralna droga zmierzająca do ukazania zasadniczego problemu filozofii, jakim jest wolność człowieka, zasadza się na napięciu między wolą arbitralną i wolą jako taką.

Istniejąca różnica między wolą jako taką a wolą arbitralną odpowiada rozróżnieniu na wolność negatywną i pozytywną. Definicja wolności opiera się na znaczeniu i funkcji woli jako takiej.

Wolność, jaka staje się wówczas udziałem, zakłada wobec tego oczyszczenie jej pobudek ze wszelkiej domieszki zmysłowości; niemniej taki stan rzeczy odpowiadałby dopiero wolności w aspekcie negatywnym. Aspekt pozytywny zakłada tymczasem, że czysty rozum może być sam w sobie i dla siebie rozumem praktycznym, co wszak zachodzić może tylko pod tym warunkiem, że maksyma przyświecająca danej osobie we wszelkich jej działaniach nadaje się do tego, by wystąpić jako prawo powszechne (MM, 17; MS, 318).

W takim razie wolność w znaczeniu pozytywnym oznacza bycie *samym sobą i dla siebie* czystego rozumu utożsamianego z rozumem praktycznym. Czysty rozum zawiera się w rozumie praktycznym.

Ważnym elementem procesu dochodzenia do siebie i dla siebie jest odniesienie się czystego rozumu do pryncypiów praktycznych, których odbicie znajdujemy w woli arbitralnej. Czysty rozum wyklucza jednak determinację ze strony przedmiotu zainteresowania, ponieważ czysty rozum odnosi się do formy prawa, pozostawiając przy tym materię nietkniętą. Dzięki formie prawa arbitralna maksyma, która ma charakter subiektywny, staje się prawem powszechnym. „Ponieważ ludzkie maksymy odznaczają się charakterem nieuchronnie subiektywnym i jako takie nie okazują same przez się zgodności z maksymami obiektywnymi, przeto rozum musi tę naczelną zasadę przepisywać pod postacią nieznoszącego sprzeciwu nakazu lub zakazu, znanego jako imperatyw nakazu bądź też zakazu [*Imperativ des Verbots oder Gebots*]” (MM, 18; MS, 318). Imperatyw nakazu lub zakazu odnosi się jedynie do formy. Ten rodzaj metafizyki, która traktuje o woli, zawiera w sobie pojęcie wolności wewnętrznej. Dlatego jeden z rozdziałów niniejszej pracy poświęcony jest zestawieniu wolnej woli u Kanta i Heideggera [*Gewissen-haben-wollen*]. Ten ostatni zamiast wolnej woli proponuje „chcenie” wyrażone w wezwaniu do bycia sobą. Odbywa się to jednak przy

uprzednim objaśnieniu, czym jest upadanie jestestwa i jego stosunek do własnego bycia. Problem bycia mogliśmy rozważyć w trakcie analizy rozprawy *Kant a problem metafizyki*, gdzie Heidegger stopniowo wyklada prawdę bycia. Rys antropologiczny, który tam się pojawia, wskazuje nie tylko na zbieżność myśli obu tych filozofów, ale także na różnicę między antropologią a analityką jestestwa. Jeszcze bardziej wyraźna jest ona w *Byciu i czasie*, którym zajmujemy się wkrótce.

Autor *Metafizyki moralności* zwraca uwagę na różnicę występującą w obrębie interpretacji prawa wolności. Wola określana przez pojęcie prawa może mieć charakter albo jurystyczny – opierający się na wolności zewnętrznej, albo etyczny, tzn. mający za podstawę wolność wewnętrzną. Zgodność z prawem jurystycznym nadaje działaniu ludzkiemu charakter legalny, w przypadku etycznym – charakter moralny. Kant wyprowadza koncepcję wolności z pojęcia prawa i wolnej woli. Przeciwnieństwem prawa wolności jest prawo przyrody. „Wolność podpadająca pod jurysdykcję zasad pierwszego typu jest dobrodziejstwem dostępnym tylko w sferze zewnętrznej, zaś wolność regulowaną zasadami etycznymi rozciąga się zarówno na zewnętrzny, jak i wewnętrzny obszar działania woli arbitralnej, zastrzegając przy tym, że ta ostatnia podlega prawom rozumu” (MM, 18; MS, 318). Zasady etyczne rozciągają swój zasięg nie tylko na wolność wewnętrzną, lecz także na wolność zewnętrzną. Jurysdykcyjny charakter natomiast obejmuje jedynie sferę zewnętrzną. Podział na te dwa rodzaje wolności jest podobny do podziału na dwie formy naoczności: czas i przestrzeń. Czas przynależy tak do zmysłu wewnętrznego, jak i zewnętrznego, natomiast przestrzeń jest formą zmysłu zewnętrznego. *Metafizyka moralności* zmierza do ukazania wolności opartej na zasadzie czystego rozumu praktycznego. Kantowski podział na rozum czysty i praktyczny opiera się na zasadzie czystego praktycznego rozumu, która łączy podział na idee zawarte w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*. W ten sposób te różne ujęcia wolności wnikają w siebie nawzajem, dając podstawę dla wolności spostrzeganej przez pryzmat woli i prawa. Stąd nasza definicja wolności jako ἀπάθεια odnosi się nie tylko do poszczególnych części poznania i moralności, lecz do procesu epistemologiczno-moralnego, nadając w ten sposób wolności jedno określenie.

Materia zasad moralnych jest zupełnie innego typu niż w przypadku badań przedmiotów poznawanych przez doświadczenie, co stanowi główny cel *Krytyki czystego rozumu*. Poznawanie przedmiotów w przyrodzie opiera się na konieczności i powtarzalności pewnych zjawisk przy spełnieniu odpowiednich warunków. Materia zasad moralnych natomiast należy do pojęć *a priori* absolutnie koniecznych. Wszelkie porównywanie zasad moralnych do uczuć szczęścia jest zatem bezzasadne, gdyż nie mogą się one opierać na empirii jako kryterium postępowania. Moralność nie może się opierać na doznawaniu przyjemności i czerpaniu korzyści z własnego postępowania. Zasady moralne dlatego są bezinteresowne, ponieważ wykluczają kierowanie się skłonnościami i upodobaniami. Korzyść, skłonności i upodobania nie mają decydującego słowa, gdyż pochodzą wyłącznie z doświadczenia i nie wypływają z wolności woli. Mogą mieć zastosowanie tylko wówczas, gdy stają się siłą perswazji. Nie jest to jednak cel nadrzędny, którym kieruje się rozum praktyczny. Filozofia

praktyczna, o której mowa w *Metafizyce moralności*, porusza się wokół tematyki wolności woli arbitralnej.

Ważne jest w tym przypadku nakreślenie i zrekonstruowanie funkcjonowania prawa moralnego w człowieku. Prawodawstwo opiera się na dwóch ważnych warunkach: „Po pierwsze, w prawie ustanowiony zostaje pożądaný sposób postępowania jako coś obiektywnie koniecznego, czyli mającego wagę obowiązku [*Pflicht*]; po drugie, ten sam obowiązek przekształca się w wewnątrzpodmiotową pobudkę, dzięki czemu przedstawienie prawa nabiera mocy podstawy determinującej czyjeś postępowanie” (MM, 24; MS, 323). Mamy zatem dwa istotne elementy prowadzące do ukazania w całej rozciągłości prawa moralnego, tzn. kierowanie się w postępowaniu tym, co obiektywnie konieczne, i przechodzenie prawa w wewnętrzną pobudkę tak, aby jemu podlegało wszelkie ludzkie postępowanie. Ten drugi element wskazuje na pewne napięcie między wolnością a prawem, które determinują naszą wolę. Z tej perspektywy jest ono bardzo ważnym problemem związanym z rozumieniem pojęcia wolności. Kryterium dla prawodawstwa praktycznego stanowi różne znaczenie słowa „pobudka”. Możemy mówić o pobudce etycznej, jurydycznej i patologicznej.

2.2.2. Zmysłowość a praktyczny rozum

Zasadniczym elementem, który przygotowuje myślenie Kanta do wypracowania koncepcji wolnej woli, jest kwestia wpływu pobudek, czyli tego, co zmysłowe, empiryczne, na nasz rozum. Stanowi on także podstawę sporu w interpretacji filozofii Kanta, której dokonał Heidegger. Wykładnia Heideggera zmierza do tego, aby koncepcję wolności praktycznej ugruntować na transcendentalnej wolności, która opiera się na formach naoczności, pojęciach i funkcji wyobraźni. Trzeba nam podkreślić, że myślenie Heideggera nie rozumie zmysłowości w sensie potocznym, podobnie jak świadomość nie jest dla niego wyznacznikiem myślenia. Ta struktura ontologiczna jest uprzednia względem wszelkiego zapytywania opartego na świadomości i zmysłowości. Problem zmysłowości podlega wraz z czasem pewnej zmianie. Spojrzenie na zagadnienie zmysłowości z jednej strony łączy rozwiązanie czystego rozumu praktycznego z rozumem teoretycznym, z drugiej stanowi pewnego rodzaju przygotowanie do analizy relacji między subiektywną maksymą a ogólnym prawem moralnym. Pośrednio natomiast poprzedza pytanie o podstawę władzy sądzenia.

Myśl Kanta nie jest wystarczająco jednorodna i dlatego w jego spuściźnie można wyróżnić pewne okresy: przedkrytyczny, krytyczny oraz późniejszą filozofię. Trzy krytyki wraz z *Prolegomena* należą do drugiego okresu, natomiast *Metafizyka moralności* i *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* do trzeciego. Periodyzacja filozofii Kanta ukazuje przechodzenie z filozofii opartej na logice i naukach przyrodniczych do problematyki antropologicznej. Ten przeskok dokonuje się dzięki rozwinięciu zagadnień moralności i prawa. Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki* odwołuje się do okresu pierwszego, przedkrytycznego, do tez zawartych w rozprawie *O jedynej możliwej podstawie dowodu na istnienie Boga* (1763), a także innych dzieł, które zajmują się wyobrażeniem i stosunkiem naoczności do intelektu. Kant pozostawia te zagadnienia, aby przejść do problematyki rozumu. Druga, poprawiona wersja *Kryty-*

ki czystego rozumu, a także *Krytyka praktycznego rozumu* stanowią pewnego rodzaju cezurę, która oznacza zawężanie filozofii Kanta do problematyki antropologicznej. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* ugruntowana jest na problematyce świadomości człowieka i wynikającej z niej moralności. *Antropologia w ujęciu pragmatycznym* należy wraz z *Metafizyką moralności* do ostatniego z okresów twórczości Kanta. Są one o tyle ważne, że na ich podstawie wyprowadziliśmy koncepcję wolności jako ἀπάθεια. Wymaga więc krótkiego przypomnienia odejście od stanowiska zakładającego zależność moralności – nawet w niewielkim stopniu – od tego, co zmysłowe. Uniezależnienie od zmysłowości jako wolności negatywnej jest ważnym elementem w *Krytyce czystego rozumu*. Kant próbuje w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* bronić suwerenności i niezależności od wpływu doświadczenia.

Badaniu syntezy zmysłowości i intelektu, które są wobec siebie komplementarne i warunkują siebie nawzajem, towarzyszą dwie władze: wyobraźni i sądzenia. Władza sądzenia, którą Roman Ingarden nazywa także władzą rozpoznawania, oznacza podporządkowanie tego, co szczegółowe, pewnym ogólnym prawom. Podciąganie pod pewne ogólne prawa doznań subiektywnych jest zadaniem władzy rozumu. Osąd ten nie polega tylko i wyłącznie na łączeniu tego, co szczegółowe, z prawem ogólnym, lecz także oznacza werdykt, czy to prawo ogólne w tym przypadku ma zastosowanie, czy też nie. Heidegger podkreśla, że wyobraźnia pełni istotną funkcję w procesie poznawczym. Ona też wyraża pewną spontaniczność poznania. Oprócz zmysłowości, intelektu, wyobraźni i władzy sądzenia istnieje także inne pozazmysłowe poznanie, tzn. rozum. Kant odróżnia intelekt od rozumu i temu ostatniemu przypisuje zdolność tworzenia zasad naczelnych. Rozum to ujmowanie tego, co skończone, i jedność wszelkich warunków w ogóle, tzn. odnosi się do tego, co nieskończone. Na nieskończoności jako absolutnej całości opiera się poznanie skończone. Rozum posiada trzy idee transcendentalne: odnoszące się do podmiotu, przedmiotu w zjawisku oraz wszelkich przedmiotów myślenia w ogóle. Pierwszemu odpowiada idea duszy, drugiemu idea kosmosu, a trzeciemu idea Boga. Z ideami związane są pytania o nieśmiertelność duszy, naturę świata i istnienie w wolności oraz o istnienie Boga, które budują przedmiot metafizyki. Na nich zbudowana jest wszelka metafizyka.

W oparciu o stan przedstawień umysłu można mieć do czynienia z dwoma aspektami poznania: działaniem oraz doznawaniem. Działanie wyraża pewną zdolność, natomiast doznawanie podatność na wrażenia. Pobudzanie podmiotu przez przedstawianie przedmiotu wiąże się ze zmysłowością, natomiast działanie z intelektualną władzą poznania. Samo pobudzanie ma charakter bierny, w odróżnieniu od intelektu, który wyraża się w spontaniczności apercepcji. W dopatrywaniu się działania i doznawania w przedstawieniach umysłu pojawia się intuicja fenomenologiczna. Dać się zobaczyć takim, jakim się jest – oznacza fenomenologię. Heidegger sprzyja zmysłowości, ponieważ to z niej i z wyobraźni można wyprowadzić filozoficzne zainteresowanie fenomenologią, o której pisał między innymi w *Byciu i czasie*. Fenomenologia także jest grą pozorów wyrastającą ze zmysłowości. Kant w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* w § 8 zatytułowanym *Apologia zmysłowości* omawia trzy przykłady lekceważenia zmysłowości, które wynikają z błędnej interpretacji. Zmy-

słowość potrafi, po pierwsze, mieć władzę przedstawienia; po drugie – chełpić się wyższością nad intelektem; po trzecie zaś oszukiwać intelekt. Zwolennikami zmysłowości są artyści i poeci. Zmysłowości zawdzięczamy sugestywność i dobitność przedstawień. W odpowiedzi na pierwszy zarzut Kant stwierdza, że „zmysły niczego nie macą. Temu, co wprowadzie ujmuje pewną różnorodność, ale jeszcze jej nie porządkuje, nie można zarzucić, że ją maci” (AUP, 35; APH, 58). Problem sprowadza się do oczekiwania intelektu w stosunku do zmysłowości. Zmysłowość sama z siebie nie porządkuje, dlatego zarzucanie jej macenia władzy przedstawienia jest niedorzeczne. Kolejnym zarzutem jest uzurpacja hegemonii zmysłowości nad intelektem. Zmysły nie roszczą sobie pretensji do rządzenia intelektem, kiedy zwracają uwagę na ważność zdrowego rozsądku. Odpowiedź na trzeci zarzut wskazuje na nieuzasadnione przypisywanie niesłuszności zmysłom. Racja ta opiera się na stwierdzeniu, że zmysły nie mogą oszukiwać w wydawaniu sądów, ponieważ nie formułują żadnych sądów. Funkcja ta przynależy jedynie intelektowi.

Kant wspomina także o grach zmysłów, które mogą być omamem, czyli iluzją, lub oszustwem. Iluzja oznacza naturalność, oszustwo natomiast opiera się na sztuczności przedstawienia. Obok omamu mamy do czynienia także z mamidłem, które polega na uznawaniu za rzeczywiste tego, co intelekt traktuje za niemożliwe. Iluzja jest rodzajem pewnej świadomej gry, w której przyjmujemy za rzeczywiste to, o czym wiemy, że nie jest rzeczywiste. Oszustwo zaś charakteryzuje się tym, że gdy dochodzimy do świadomości, przestaje być to przedstawienie pozorem. „Zmysłowość we władzy poznania (zdolność przedstawienia sobie czegoś w naoczności) składa się z dwóch elementów: zmysłu i wyobraźni” (AUP, 48; APH, 70). Na ten fragment powołuje się Heidegger, który próbuje uczynić wyobraźnię ważnym elementem poznania tak jak zmysłowość i intelekt. Do zmysłowości należą nie tylko zmysły, ale także wyobraźnia. Zmysły odnoszą się do przedmiotów obecnych, wyobraźnia natomiast nie jest zredukowana do obecności. W obrębie samych zmysłów możemy mówić o zewnętrznych i wewnętrznych. Drugi rodzaj zmysłów charakteryzuje pobudzenie samego umysłu. Zmysły zewnętrzne mogą być oparte na wrażeniach witalnych albo wrażeniach organicznych. Istnieje pięć organicznych wrażeń zmysłowych: dotyk, wzrok, słuch, smak i węch. Pierwsze trzy noszą znamiona obiektywności, pozostałe subiektywności. Zmysł wewnętrzny oznacza świadomość doznań pobudzonych przez własne myśli.

Obok pojęcia zmysłu Kant w *Antropologii w ujęciu pragmatycznym* porusza także zagadnienie wyobraźni. Funkcja wyobraźni jest niezależna od obecności przedmiotu. Można mówić o dwóch rodzajach wyobraźni: produktywnej oraz odtwórczej. Pierwsza z nich, charakteryzuje się tym, że jest „pierwotnym uobecnieniem sobie przedmiotu” (AUP, 69; APH, 88), druga natomiast wtórnym. Produktywny aspekt wyobraźni oznacza uobecnienie, które antycypuje wszelkie doświadczenie. Odtwórczy charakter jest rodzajem przypominania tego, co uprzednio było już dane w doświadczeniu. W tym fragmencie, w którym Kant rozróżnia wyobraźnię pierwotną i wtórną, dokonuje się eksplikacja czystych form naoczności od naoczności empirycznej opierającej się nie tyle na danych naocznych, co na pojęciach ukutych na podstawie wcześniejszego doświadczenia. Wyobraźnia odtwórcza powstaje wyłącznie

w oparciu o pojęcia przedmiotu. Można suponować na podstawie tekstów Heideggera, że Kant, interpretując wyobraźnię w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, zmierza w kierunku jej odtwórczego charakteru. Do wyobraźni produktywnej należą czyste naoczności jak czas i przestrzeń, do wtórnej natomiast wszelkie inne oparte na poznaniu empirycznym, czyli pojęciu przedmiotu. Wyobrażenie sobie jakiegoś przedmiotu musi być zawsze poprzedzone przez pewne przedstawienie zmysłowe. Wyobraźnia musi czerpać zatem ze zdolności zmysłowej. Oznacza to, że produktywny charakter wyobraźni nie jest tożsamy z twórczym¹³⁶. To, co jednak poprzedza przedstawienia zmysłowe, jest zdolnością zmysłową. W oparciu o nią możemy odnosić i spostrzegać przedmioty w doświadczeniu. „Wyobraźnia produktywna nie jest jednak tym samym twórcza, to znaczy nie jest w stanie wytworzyć przedstawienia zmysłowego, które nigdy przedtem nie było dane naszym władzom zmysłowym, lecz zawsze można wykazać istnienie materiału tegoż przedstawienia” (AUP, 69; APH, 88). Wyobraźnia, mimo iż w tym znaczeniu nie jest twórcza, nosi znamiona oryginalności. Ta wyobraźnia natomiast połączona z pojęciami nazywa się geniuszem. W estetycznej władzy sądenia właściwym słowem oddającym charakter wyobraźni jest oryginalność. Inaczej się ma rzecz w *Krytyce teoretycznego rozumu* – tam wyobraźnia oznacza spontaniczność.

Rozważając problem zmysłowej zdolności tworzenia, napotykamy na trzy jej rodzaje: po pierwsze, „obrazującą zdolność oglądania w przestrzeni”; po drugie, „dołączającą zdolność oglądania w czasie”; po trzecie, „zdolność łączenia przedstawień na podstawie ich powinowactwa” (AUP, 79; APH, 97). Trzeci rodzaj odwołuje się do wspólnego pnia. Mamy zatem do czynienia ze zmysłową zdolnością tworzenia obrazów, połączeń oraz powinowactwa. Pierwsza ze zdolności – jako tworzenie obrazów – oznacza tworzenie wyobrażenia kształtu przedmiotu, zanim ten znajdzie swój wyraz materialny w przedmiocie. Tworzenie obrazu stymulowane przez wolę jest kompozycją. Obraz taki wypływa z kompozycji wyobraźni kierowanej przez wolę. Zdolność tworzenia, drugi rodzaj, wyrasta z prawa asocjacji. W tym prawie ważna jest umiejętność kojarzenia przedstawień empirycznych. Przyzwyczajenie do występowania po sobie pewnych zjawisk sprawia, że po ukazaniu się pierwszego oczekujemy na pojawienie się drugiego, które wcześniej w innych kompilacjach pojawiała się zwykle. Trzecia zdolność tworzenia, powinowactwo, oznacza łączenie w jedną całość tego, co różnorodne, ale mimo tego mające wspólną podstawę. W trzecim rodzaju mamy zatem do czynienia z pojęciem-kluczem w postaci powinowactwa. Reasumując, trzy zdolności tworzenia: obrazów, połączeń i powinowactw różnią się od siebie, gdyż posługują się innymi narzędziami tworzącymi jedną całość: kompozycją, kojarzeniem oraz zespalaniem różnych elementów posiadających wspólną podstawę.

Przedstawiony przez Kanta w cytowanym dziele problem wyobraźni i różnych jej rodzajów wpisuje się w analitykę *Krytyki czystego rozumu*, w której Kant podkreśla funkcje wyobraźni. Również Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki* koncentruje się na wolności transcendentalnej, a w niej na wyobraźni. Wykładnia

¹³⁶ „Jakkolwiek więc wyobraźnia jest wielką artystką, zgoła czarodziejką, to nie ma ona mocy twórczej, lecz materiał dla swych wytworów musi czerpać ze zmysłów” (AUP, 70; APH, 89).

wyobraźni w późnych dziełach Kanta wskazuje na niebagatelne znaczenie tego pojęcia. Z tej perspektywy wydaje się, że w architektonice filozofia transcendentálna, czyli ontologia, ma także dla autora *Antropologii w ujęciu praktycznym* bardzo ważne znaczenie. Antropologia może być zatem rozumiana w nawiązaniu do wyobraźni i jej roli w procesie poznania. Czysty rozum praktyczny także posiłkuje się wyobraźnią. Ta natomiast już po uprzednim zaprezentowaniu jej w kontekście rozumu praktycznego prowadzi do próby postawienia pytania o system i niezależność Boga. Widzimy, że analiza dzieł Kanta nie pozwala na radykalne odrzucenie wpływu tego, co zmysłowe, chociaż z biegiem czasu znaczenie zmysłowości ulega zmniejszeniu. Także sfera, w której zmysłowość występuje, jest bardzo szeroka. Powróćmy jednak do wolności praktycznej i zajmijmy się jej dystynkcją na wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Kant w *Metafizyce moralności* zaczyna prezentację od wolności zewnętrznej, aby w ten sposób uzasadnić konieczność istnienia cnót moralnych i wolności wewnętrznej, na której ugruntowana jest wolność zewnętrzna.

2.2.3. Wolność czystego i praktycznego rozumu

We fragmencie *Metafizyki moralności* poświęconym elementarnym pojęciom metafizyki moralności autor ukazuje różnicę pojmowania wolności w znaczeniu czystego i praktycznego rozumu.

Wolność to pojęcie czysto rozumowe, które dla filozofii teoretycznej pozostaje dlatego transcendentálne, że nie sposób przyporządkować mu żadnego miarodajnego przykładu, zaczerpniętego z jakiegokolwiek możliwego doświadczenia. Wolność nie jest więc przedmiotem dostępnym poznaniu teoretycznemu. Jej pojęcie nie posiada ważności konstytutywnej, a jedynie regulatywną – mianowicie jako wyłącznie negatywne pryncypium rozumu spekulatywnego; wykazuje ono jednak realność w swym zastosowaniu praktycznym, kiedy to podstawowe pryncypia działania, niezależnie od jakichkolwiek uwarunkowań zmysłowo-empirycznych i stanowiące rodzaj przyczynowości czystego rozumu, określają naszą wolę arbitralną, dowodząc tym samym istnienia w nas woli czystej, z której początek biorą etyczne pojęcia i prawa. Na tym pozytywnym pojęciu wolności ufundowane są bezwarunkowo prawa praktyczne, zwane prawami moralnymi (MM, 27n; MS, 326n).

Wolność w obszarze czystego rozumu jest zredukowana do jej negatywnego aspektu, uwolnienia od empiryczności. Wolność praktyczna w odróżnieniu od niej jest ugruntowana na istnieniu wolnej woli. Etyczne pojęcia i prawa mają swoją podstawę w wolnej woli. Paton podkreśla w książce *Der kategorische Imperativ*, że aby usprawiedliwić prawo moralne, potrzebne jest uwzględnienie wolności w naszym działaniu:

Kant behauptet nicht, beweisen zu können, daß ein vernünftiges Wesen überhaupt frei sein muß. Einen solchen Anspruch auf theoretische Erkenntnis betrachtet er als weit jenseits unserer menschlichen Grenzen liegend. Vielleicht können wir jedoch zeigen, daß ein vernünftiges Wesen als solches nur unter der Voraussetzung, daß es frei ist, handeln kann (nur unter der Idee der Freiheit). Vom praktischen Standpunkt des Handelnden aus, nicht des Beobachters, würde dies genügen; denn dieselben

Gesetze, die für ein Wesen gelten würden, das theoretisch als frei bekannt ist, müssen – in der Praxis – auch für ein Wesen gelten, das nicht anders als unter der Idee seiner eigenen Freiheit handeln kann. Um das moralische Gesetz zu rechtfertigen und so die Aufgabe, die wir als Moralphilosophen haben, vollständig zu lösen, würde es zugleich unter der Voraussetzung handeln, daß es unter dem Prinzip der Autonomie steht¹³⁷.

Wolność w tym sensie, tj. rozumiana jako autonomia, jest podstawą naszego moralnego działania, ponieważ usprawiedliwia ona w ten sposób intencje oraz nasze działanie. Na poziomie prawa moralnego wolna wola jest sama dla siebie prawem. Nie oznacza to jednak dowolności, ale raczej, że wszelkie przyjmowanie maksym musi odbywać się w ten sposób, że wybrana maksyma sama może stać się prawem ogólnym. Ta zasada jest tożsama z formułą imperatywu kategorycznego. Na antypodach autonomii pojawia się natomiast heteronomia woli, która potrzebuje przedmiotu nadającego jej prawo. Ten stosunek przedmiotu do woli sprawia, że mamy do czynienia z imperatywem hipotetycznym opartym na uwarunkowaniu, który ukazuje się w stosunku przedmiotu do woli (UMM, 79; GMS 69). Na swój sposób oznacza on jakąś formę przyczynowości. Oba te imperatywy prowadzą jednak do pytania o to, gdzie ukazuje się wolność.

Wolność w znaczeniu wewnętrznym jak i w sensie zewnętrznym opiera się na „wolności woli” i jest tożsama z prawem moralnym. Między wolnością transcendentálną a wolnością praktyczną, z której wyrasta wewnętrzna i zewnętrzna jej interpretacja, znajduje się wolność w kontekście *Krytyki władzy sąđenja*. Wolność jako cecha zewnętrzna porusza dość istotne zagadnienie, jakim jest prawo posiadania. Zanim jednak do tego przejdziemy, potrzebne jest wskazanie różnicy między przymusem a wolnością. Wolność – stosunek do innych w powszechnym prawie, jak również wolność posiadania do sfery wolności zewnętrznej.

2.2.4. Wolność zewnętrzna

Poprzez wolność zewnętrzną Kant rozważa problem legalności i uzasadnienia działania prawa, którego celem jest ochrona przed utratą wolności i suwerenności, a także zapewnienie poszanowania praw jednostki oraz ogółu. Wolność zewnętrzna ukazuje nie tylko korelację między obywatelami, ale także przypadki zastosowania przymusu.

¹³⁷ „Kant nie twierdzi, jakoby można było udowodnić, że istota rozumna w ogóle musi być wolna. To pewne roszczenie teoretycznego rozumu rozważa Kant jako leżące daleko poza zdolnością naszej percepcji. Możliwe jest jednak ukazanie, że istota rozumna jako taka pod pewnymi warunkami może działać (ze względu na posiadaną ideę wolności) i że jest wolna. Z perspektywy podejmującego praktyczne działanie, a nie tylko obserwującego, będzie to wystarczające; wtedy samemu prawu działania, które w sposób istotny przynależy istocie teoretycznie uznanej za wolną, musi – w praktyce – być także istota, która, nie inaczej, jak tylko z uwagi na ideę swojej własnej wolności, może działać. Aby usprawiedliwić prawo moralne, a także doprowadzić do całkowitego rozwiązania problemu, który stawiamy sobie jako filozofowie moralni, byłoby możliwe również działanie wolnej istoty – pod warunkiem, że podlega ono pod pryncypium autonomii” (H. J. Paton, *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, przeł. K. Schenck, Berlin 1962, s. 270).

2.2.5. Przymus i wolność

W *Metafizyce moralności* przedstawiony jest problem wolności uwzględniający stosunek jednostki do wolności innych. Powszechne prawo jest jej gwarantem oraz możliwością wzajemnej koegzystencji obywateli. Pojęcie zgodności z prawem wypukla znaczenie terminu wolność oraz jego zaprzeczenia. Problem wolności jest wówczas zestawiony z wolnością arbitralną innych osób, gdy powołujemy się na powszechne prawo. „Zgodnie z prawem [*recht*] jest każde działanie, które (lub którego maksyma) sprawia, że wolność arbitralnej woli każdego może współistnieć z wolnością wszystkich innych podług powszechnego prawa” (MM, 41; MS 337). Mamy w tym miejscu do czynienia z ograniczeniem własnej wolności ze względu na wolności innych. Stosunek ten jest nie tyle ograniczeniem, co możliwością koegzystencji przy pomocy powszechnego prawa. Nie ma ono zatem wydźwięku subiektywnego, ale subiektywności nadaje powszechny charakter. Czy jest zatem przymusem, czy być może wolnością wypływającą z powszechnego charakteru prawa? Powszechność wcale nie musi oznaczać przymusu w sensie potocznym, lecz rozpościeranie się tego, co subiektywne na poziom ogólny, powszechnie obowiązujący.

Zasada wzajemnego przymusu, stosowana w odpowiedzi na występki przeciwko wolności i w konieczny sposób zgodna z wolnością wszystkich jednostek na mocy pryncypium wolności powszechnej, stanowiłaby więc coś w rodzaju konstrukcji nośnej pojęcia prawa, jako że tworzy ona szkielet tego pojęcia w czystym oglądzie *a priori*, analogicznie do metody, która pozwala nam unaocznic sobie swobodny ruch ciał, którym rządzi zasada akcji (działania) i reakcji (przeciwdziałania), opierająca się na wzajemności i równości (MM, 44; MS, 340).

Z powyższego cytatu widzimy, na czym polega relacja między przymusem a wolnością oraz czy ten pierwszy nie wyklucza istnienia wolności. Prawo musi posiadać jakiś trybunał i sankcję za złamanie wolności innych i wolności powszechnej. „*Moja* w sposób uprawniony (*meum iuris*) może być taka rzecz, do której jestem tak silnie przywiązany, że poczułbym się urażony, gdyby rzeczy tej użyła jakaś inna osoba, nie mając na to mego przyzwolenia. Albowiem dopiero posiadanie [*Besitz*] rzeczy stanowi subiektywny warunek możliwości jej użycia” (MM, 59; MS, 353). Taka definicja implikuje podwójne rozumienie słowa posiadanie, tzn. z m y s ł o w e, czyli posiadanie rzeczy fizyczne, oraz i n t e l i g i b i l n e, czyli posiadanie rzeczy ze względu na moc prawa. Termin „posiadanie” odnosi się do tego, co zmysłowe i inteligibilne. Prawo ma tu charakter inteligibilny, oddzielony od tego, co zmysłowe. Jest ono uformowane na wolności woli i ma przy tym moc powszechnego obowiązywania. Prawo nie jest narzucone, lecz wynika z autonomicznej woli jednostki, która buduje społeczeństwo oparte na wolności.

2.2.6. Wolność posiadania – posiadanie tego, co zewnętrzne

To, co zewnętrzne, w *Krytyce czystego rozumu* zawiera się w tym, co zmysłowe, a w *Metafizyce moralności* zewnętrżność sięga głębiej i obejmuje także inteligibilność. Ekspozycja pojęcia tego, co w sferze zewnętrznej „*Moje*” i „*Twoje*” zawiera istotną dystynkcję

przedmiotów zewnętrznych, która odpowiada podziałowi na substancję, przyczynę oraz wspólnotę. W pierwszym przypadku chodzi o rzeczy materialne należące do mojej osoby. W drugim natomiast opiera się na stosunku „woli innej osoby, świadczącej pewne korzyści (*praestatio*) na rzecz mojej osoby” (MM, 62; MS, 355). W trzeciej, ostatniej, autor ma na myśli pewien stan innej osoby ze względu na wiążące nas relacje. Kant, prezentując definicję terminu „posiadanie”, nawiązuje do jego charakteru inteligibilnego. Należałoby się tu odwołać do *Krytyki czystego rozumu*, gdzie Kant – o czym wspominaliśmy już przy analizie *Krytyki czystego rozumu* oraz dzieła *Kant a problem metafizyki* – przedstawia definicję inteligibilności. Pojawia się ona w antynomii i paralogizmach. Sąd oparty na antynomii istnienia lub nieistnienia możliwości posiadania czegoś, co nie przynależy nam fizycznie uprzednio, jest podstawą rozważań na temat posiadania w ogóle i jego związku z prawem. Rozwiązanie antynomii jest możliwe przy założeniu podziału na posiadanie empiryczne oraz posiadanie inteligibilne. „Sąd stanowiący tezę [*der Satz*] zakładałby, że istnieje możliwość, aby coś zewnętrznego stało się *Moim*, chociaż nie posiadam tego czegoś w wymiarze fizycznym” (MM, 74; MS, 364). Obok sądu jako tezy, w której zawiera się przekonanie o możliwości nabywania przedmiotów w wymiarze fizycznym niebędącym wcześniej w posiadaniu, znajduje się też drugie istotne twierdzenie stanowiące antytezę: „Sąd stanowiący antytezę [*Gegensatz*] zakładałby z kolei, że nie ma możliwości, aby coś zewnętrznego było *Moim*, jeśli nie posiadam tego w wymiarze fizycznym” (MM, 74; MS, 364). Można uważać coś za swoje, gdy roztrząsamy problem w aspekcie empirycznym. Posiadanie w wymiarze inteligibilnym koniecznie musi łączyć to, co moje, z posiadaniem fizycznym, bo tylko wówczas możemy podlegać prawu powszechnemu. Możemy sobie pomyśleć, wyobrazić coś, czego nie posiadamy fizycznie, jako pewien postulat, gdyż przedmiot inteligibilny nie może być dostrzeżony przez zmysły. Jest on bowiem postulatem abstrahującym od tego, co empiryczne. To, co moje, może być empirycznie widoczne tylko w pierwszym przypadku jako relacja empiryczna. Natomiast w przypadku wymiaru inteligibilnego nie możemy uwzględnić tego, co należy do wymiaru fizycznego.

Wszelkie prawa odnoszą się do stanu inteligibilnego, pozostawiając na uboczu stan empiryczny. Stan inteligibilny opiera się na ustanowieniu syntetycznych reguł prawnych. „Kiedy oświadczam (słownie lub czynnie), że moim życzeniem jest, aby taka a taka rzecz zewnętrzna należała do mnie, to obowiązuję tym samym wszystkie inne osoby do pozostawienia owej rzeczy w spokoju. Gdyby to moje postanowienie nie było zarazem aktem ustanowienia pewnej reguły, to nikt nie byłby tu do niczego zobowiązany” (MM, 75; MS, 365). Zobowiązanie wobec innego daje sposobność do respektowania prawa do własności mojej na równi z własnością innych. Kant zauważa, że obecny stan, gdzie szanuje się posiadanie cudzego mienia, ustanawiając pewne prawa obywatelskie, musiał mieć jakieś stadium wcześniejsze rozpoczynające ten proces. Prawo nie ustala i nie wyznacza granic posiadania tego mienia, chociaż chroni jego stan. Ten antycypujący stan miał oparcie w powszechnej woli i zależał był od woli poszczególnych jednostek. *Prowizoryczny stan* – jak go określa Kant – miał charakter niezawodny i pewny, odnosząc się do przedmiotów fizycznych. Z czasem jednak wzmagaly się tendencje w społeczności do wzmocnienia partykularnych interesów

grupy, niszcząc przy tym stan prowizoryczny, które nieprzychylnie odnosiły się do ustroju obywatelskiego. „[...] sposobem na to, ażeby w stanie natury coś zewnętrznego mogło stać się czymś „Mieniem”, okazuje się być posiadanie fizyczne wyposażone w presumpcję prawną, umożliwiającą przekształcenie owego posiadania w prawo za pośrednictwem połączonej woli wszystkich jednostek, stanowiącej prawo publiczne; do tego czasu własność zachować może jedynie ważność porównywalną [*comparativ*] z własnością w znaczeniu prawnym” (MM, 77n; MS, 367). Stanem pierwotnym dla Kanta nie jest posiadanie przez poszczególne jednostki lub wspólnoty (*communio*) jakiegoś dobra, które mogło mieć miejsce w prahistorycznych czasach, lecz wtedy, gdy przekazujemy je sobie na mocy zewnętrznego aktu prawnego.

Mamy zatem dwa źródła: jedno prahistoryczne – archaiczne, drugie prahistoryczne – opierające się na prawie bądź zmierzające do jego ustanowienia (prahistoryczno-prawne). Człowiek pierwotnie nie posiada nic i musi dopiero zdobywać własne mienie, które staje się jego. Kant w następujący sposób definiuje zasadę nabywania dóbr: „[...] przedmiot staje się mój wówczas, gdy przechodzi w moje całkowite władanie (pod warunkiem, że nie przeczy to prawidłom wolności zewnętrznej) i gdy mogę czynić zeń dowolny użytek (bacząc przy tym na postulat wysuwany przez rozum praktyczny); wreszcie przedmiot staje się mój, gdy deklaram wolę jego posiadania (dając się pogodzić z ideą połączonej woli wszystkich)” (MM, 79n; MS, 368). Istotną wzmianką jest uwaga, że mogę coś posiadać, jeśli to nie przeczy wolności zewnętrznej. Na akt nabywania w znaczeniu pierwotnym składają się: uzyskanie przedmiotu, oświadczenie woli i zawłaszczenie odpowiadające aktowi woli. Uzyskanie może mieć miejsce wówczas, gdy przedmiot nabycia nie należy do nikogo innego i dlatego nie narusza niczyjej wolności, nie narusza wolności zewnętrznej. Uzyskanie ma pewien czas i przestrzeń, a zatem jest pewnym fenomenem, w którym biorę w posiadanie przedmiot. Oświadczenie jest wyrazem woli, poprzez którą odrzucam posiadanie tego przedmiotu przez inne osoby. Zawłaszczenie natomiast jest nadaniem mocy prawnej w sferze zewnętrznej mojemu posiadaniu określonej rzeczy. Kant wymienia kilka rodzajów nabywania przedmiotu zewnętrznego. Jednym z nich jest *zajęcie* [*occupatio*], które ma charakter partykularny i funkcjonowało, zanim doszło do ustanowienia prawa. Możemy dokonać go w odniesieniu do przedmiotów materialnych. Obok zajęcia istnieje także *pięrowokup*, przy czym podlega on prawom wcześniej wprowadzonym i ma charakter powszechny.

2.2.7. Materia i forma nabywania przedmiotu

Tak jak w *Krytyce praktycznego rozumu*, również w *Metafizyce moralności* Kant posługuje się rozróżnieniem na materię i formę. W pierwszym i drugim przypadku chodzi o przedmiot, z tą jednak różnicą, że w *Krytyce praktycznego rozumu* mowa jest o przedmiocie, który wpływa na nasze intencje, w *Metafizyce moralności* natomiast problem dotyczy przedmiotu posiadania. Kant przedstawia w niej „elementarny rozbiór nabycia tego, co Moje i Twoje” (MM, 81; MS, 370) w trzech punktach: pierwszy stanowi wyjaśnienie przedmiotu, materii nabywania – stąd mamy byty materialne, które są rzeczami substancjalnymi, oraz świadczenia czynione przez inne

osoby i same osoby przy uwzględnieniu ich wzajemności [*commercium*] podpartej na należytych uprawnieniach. Drugi punkt natomiast dotyczy eksplikacji formy nabywania przedmiotu na mocy prawa: prawa rzeczowego, prawa osobowego i prawa rzeczowo-osobowego. Trzeci obejmuje podstawy prawne do nabywania przedmiotu. Nabywanie może mieć jednostronny, dwustronny oraz wszechstronny charakter.

Prawo rzeczowe definiuje Kant następująco: „[...] prawo do rzeczy tożsame jest z uprawnieniem do prywatnego użytkowania przedmiotu, który (jako własność nabyta w sposób pierwotny bądź wtórny) staje się mój na mocy tego, że jego posiadaczem źródłowym była zrazu cała ludzkość [*Gesamtbesitz*]” (MM, 83; MS, 371). Wcześniejsza definicja nie uwzględniała pierwotnego posiadania przez ludzkość woli udzielającej prawa do posiadania rzeczy jakiejś osobie. Toteż potrzebne jest pierwotne posiadanie wszystkich rzeczy przez ludzkość. Gdyby nie pierwotne posiadanie przez ogół, nie można by mówić o prawie przejęcia jakiejś rzeczy przez konkretną osobę. Prawo rzeczowe zawiera nie tylko prawo do rzeczy, lecz także istotę prawa, która reguluje kwestię posiadania rzeczy przeze *mnie* i *ciebie*. Prawo rzeczowe może obowiązywać wówczas, gdy mamy do czynienia z większą liczbą osób. Przy założeniu, że żyje na świecie tylko jedna osoba, prawo rzeczowe nie ma mocy prawnej. Przykładem pierwotnego aktu posiadania jest nabywanie ziemi, która jest rozumiana jako substancja w stosunku do ruchomości. W odróżnieniu od niej same ruchomości są *akcydentalnymi własnościami*. „Ziemia jako taka (pod które to miano podpadają wszystkie grunta zdadne do zasiedlenia) zachowuje w stosunku do wszelkiego rodzaju ruchomości charakter substancjalny [*Substanz*], zaś ruchomości uważać można za akcydentalne własności [*Inhärenz*] dołączone do tej substancji” (MM, 84; MS, 372).

Obok przedmiotów zewnętrznych w kontekście substancji, przyczyny pojawia się także pojęcie „wspólnoty” [*communio*]. Ta ostatnia może obejmować dwa rodzaje: pierwotną wspólnotę posiadania [*communio possessionis originaria*] oraz prehistorię wspólnoty [*communio primaeva*]. W nawiązaniu do tego pojęcia odsłania się konieczność sięgnięcia po wolność zewnętrzną. „Uzyskanie czegoś (*apprehensio*), dając początek fizycznemu posiadaniu przedmiotu materialnego (*possessionis physicae*), pozostaje w zgodzie z (*a priori* ważną) zasadą wolności zewnętrznej każdego człowieka jedynie pod warunkiem pierwszeństwa w czasie” (MM, 86; MS, 373). Definicja ta, dotycząca uzyskiwania czegoś, odsyła do zasady wolności zewnętrznej. Pojawia się w niej także pierwszeństwo w czasie, co sugeruje, że mamy do czynienia z czasem jako następowaniem po sobie. Wolność posiadania dotyka nie tyle wpływu empirii na nią, co raczej odwrotnie, tj. zależności spostrzegania otaczającego świata od naszej apriorycznej wolności zewnętrznej.

2.2.8. Wolność zewnętrzna i posiadanie

Autor *Metafizyki moralności*, wyjaśniając koncepcję metafizycznych elementów teorii prawa, opiera się na wolności zewnętrznej, włączając jednak posiadanie do problematyki wolności wewnętrznej, która jest fundamentem. *Wolność posiadania* bazuje na powszechnym prawie przyjętym przez ludzkość. Słowo „polityka” odnosi się u Kanta do wolności zewnętrznej. Wyraża się ona przede wszystkim w autonomicznie przyję-

tym działaniu. Prawo nie opiera się tylko na zmysłowości, ale również inteligibilności. Biorąc pod uwagę wątki składające się na *Metafizykę moralności*, szczególnie interesujące ze względu na omawianą wolność są te, które dotyczą wolności posiadania, przedstawiające problem w nawiązaniu do inteligibilności. Prawo do własności, na której opiera się współcześnie prawodawstwo europejskie, może tylko wówczas obowiązywać, jeśli przyjmie się za podstawę legalność prawa. W przypadku Kanta mowa jest z jednej strony o prawie i jego powszechności, z drugiej poruszany jest problem własności prywatnej. Problem polityczny nie jest w nim omawiany jak w przypadku *Traktatu o wiecznym pokoju*, lecz pojawia się ze względu na samo prawo¹³⁸. Jest wyznacznikiem wolności obywatelskiej i społecznej. W *Traktacie o wiecznym pokoju* kluczowym problemem jest wolność człowieka i jej ochrona. Do realizacji tego zamiaru potrzebne są pewne warunki, które wynikają z natury człowieka zmierzającej do zawarcia umowy społecznej. Termin „wolność”, który pojawia się w traktacie, dotyczy wolności zewnętrznej wedle nomenklatury zaczerpniętej z *Metafizyki moralności*. Dlatego mowa tu o konstytucji republikańskiej, federacji oraz prawie do gościnności. Przyczynowość z natury jest tylko punktem wyjścia od świata instynktów do umowy społecznej, zabezpieczającej stan wiecznego pokoju zgodny z prawem moralnym. Wolność ma charakter zewnętrzny oparty na prawie, lecz jej podstawa znajduje się w wolności porządku moralnego. Kant utrzymuje, że każde państwo, które posiada przyjęte prawo, jest suwerenne i dlatego niemożliwa jest zewnętrzna ingerencja w jego strukturę ani nie są możliwe pretensje terytorialne.

Klasyfikacja wolności na zewnętrzną i wewnętrzną odgrywa ogromną rolę. W jednym i drugim przypadku wolność odwołuje się do wolnej woli. Ta natomiast ukazuje stosunek tego, co legalne, z prawem moralnym. Tym, co wpłynęło na ten podział, jest przyjęcie za podstawę teorii cnoty. W trakcie prezentacji teorii cnoty ukazuje się dychotomiczny podział na wolność wewnętrzną oraz zewnętrzną. Etyczny charakter przysługuje tej pierwszej.

2.2.9. Wolność wewnętrzna i panowanie nad sobą

Poprzedzając rozwinięcie problematyki cnoty, a zatem wolności wewnętrznej, Kant przedstawia strukturę etyki. *Krytyka czystego rozumu* zawiera w sobie architektonikę metafizyki, *Metafizyka moralności* natomiast architektonikę systemu etyki. Kant w ostatnim dziele prezentuje dwustopniowy podział. Pierwszy kieruje się kryterium

¹³⁸ W *Metafizyce moralności*, podobnie jak w *Traktacie o wiecznym pokoju*, Kant przedstawia trzy swoje idee, które w tym pierwszym dziele określane są jako prawa: prawo państwowe, prawo narodów oraz prawo obywatelstwa światowego, i pokrywają się z tym, co Kant prezentuje w jednej ze swoich ostatnich prac. Różnicę stanowi jednak kontekst. W *Metafizyce moralności* akcent pada na prawo i obowiązek prawa. W *Traktacie* natomiast chodzi o same idee, które chociaż brzmią jak idee abstrakcyjne, są realnie potrzebne do zachowania ładu i pokoju na świecie. Podjęliśmy we wstępie problem *Traktatu o wiecznym pokoju*, aby w konsekwencji *Metafizyki moralności* móc postawić problem cnoty i obowiązywania prawa. To, co wydawało się elementem czysto idealnym, prowadzi do pogłębienia koncepcji etyki i prawa. To zestawienie w *Traktacie* zamiennie traktuje ład społeczny i prawo, uprawianie polityki i prawa.

materialnym, drugi formalnym. Materialny moment opiera się na relacji między podmiotami, a konkretnie zobowiązaniami stąd wypływającymi. Formalny zaś zasada się na stosunku „pomiędzy etycznym prawem i obowiązkiem jako takim” (MM, 284; MS, 545). Obowiązek ten kształtuje się w oparciu o czysty rozum praktyczny w konfrontacji z paradygmatem nauki. Wskazanie tego podziału ma istotne znaczenie ze względu na elementy budujące obowiązek wobec kogoś. Heidegger proponuje zupełnie odmienny sposób patrzenia na stosunek do innego. Dla niego obowiązkiem jest bycie sobą, podążanie ku własnemu byciu. Relacja do kogoś znajduje się w obszarze bycia „Sobą-Się”. Inni są dla mnie bytami współbytującymi, inne byty zaś są tylko wewnątrzświatowe. W przypadku obu klasyfikacji znaczącym pojęciem jest „obowiązek”. Ten podział koresponduje z teorią prawa, o której Kant wspomina we wcześniejszych fragmentach *Metafizyki moralności*.

Podział etyki pierwszego stopnia „według kryterium różnorodności podmiotów etycznych” (MM, 285; MS, 545) oraz podstawowych dla nich praw odróżnia obowiązki człowieka w stosunku do ludzi i istot nieludzkich. Ten poziom podziału różnicuje się dalej w przypadku obowiązku względem ludzi na stosunek do samego siebie oraz do innych ludzi. Co się tyczy obowiązku wobec istot nieludzkich, stosunek ten jest albo względem istot niższego rzędu, albo wyższego rzędu, które przewyższają człowieka. Podstawą dla Kanta, mimo iż wspomina o stosunku do siebie, innych ludzi oraz istot nieludzkich, jest obowiązek i prawo. Wolność praktyczna w rzeczywistości oznacza jej redukcję do „mnie” i prawa moralnego przyjmowanego przeze mnie za swoje.

Drugi podział etyki drugiego stopnia „według pryncypiów systemu czystego rozumu praktycznego” (MM, 285; MS, 545) jest następujący: po pierwsze mamy etykę jako naukę o elementach, po drugie naukę o metodzie etyki. W pierwszym mamy do czynienia z „materialnym elementem relacji”, w drugim natomiast z formalnym, dotyczącym relacji między prawem moralnym a obowiązkiem jako takim. W nauce o elementach możemy wyróżnić dogmatykę oraz kazuistykę. Nauka o metodzie etyki jest albo katechetyką, albo ascetyką. Problem obowiązku omawialiśmy już wcześniej przy lekturze Heideggerowskiej interpretacji *Krytyki czystego rozumu*. Nie tylko obowiązek wobec kogoś, lecz również relacje etyki i nauki stają się poważnym problemem.

Abstrahując od zagadnień znajdujących się w przyjętym podziale, trzeba nam jednak zwrócić uwagę na fragment *Metafizyki moralności*, która uprzedza to wyodrębnienie w systemie etyki poszczególnych integralnych części (podział ten ma raczej charakter metodyczny), a mianowicie na powściągliwość. Stanowi ona w pewnym sensie rozwinięcie problemu wpływu tego, co zmysłowe, na nasz rozum praktyczny. Wraz z zastosowaniem terminu „cnota” pojawia się powściągliwość, która jako panowanie nad sobą może być interpretowana jako ἀπάθεια, o której pisaliśmy we wstępie. To ona cechuje wolność w znaczeniu wewnętrznym i z tej racji należałoby rozumieć ją w nawiązaniu do starogreckiego terminu. Należy jednak zadać pytanie, na ile ta koncepcja cnoty pokrywa się na przykład z wolnością praktyczną w *Krytyce praktycznego rozumu*. Zanim to jednak nastąpi, warto wskazać na elementy charak-

terystyczne oraz dokonać rekonstrukcji pojęcia cnoty i przedstawić jej związek z wolnością. Mamy zatem tutaj do czynienia z porządkiem moralnym.

Kant w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu* wskazuje na problem moralny jako ten, który ugruntowany jest na wolnej woli i zasadzie determinującej naszą wolę przez imperatyw moralny. Stwierdza on, że wolność w sensie pozytywnym występuje na poziomie czystego rozumu. Wolność, jako transcendentálna i kosmologiczna, oznacza zrywanie krok po kroku z wpływem doświadczenia na poznanie człowieka. Proces uniezależniania się teorii poznania od tego, co empiryczne, dane w zjawisku, prowadził do powstania tego, co inteligibilne. Moralność, w której pojawia się wolność praktyczna, opiera się z jednej strony – odnosząc się do przyrody – na pozbawieniu wpływu tego, co empiryczne, na wolną wolę, z drugiej zaś, na powściągliwości, która charakteryzuje mój stosunek do mnie samego i mojej postawy wobec tego, co moralne. Drugi aspekt oznacza cnotę jako wstrzymywanie się od wpływu tego, co zmysłowe w człowieku, dając mu w ten sposób możliwość podejmowania decyzji autonomicznych. Podleganie namiętnościom jest w gruncie rzeczy uznaniem siebie za część uwarunkowanej przyrody. W trakcie analizy *Krytyki czystego rozumu* oraz *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii*, odnosząc się do trzeciej antynomii, ukazaliśmy dwa rodzaje przyczynowości. Przyczynowość z wolności jest odpowiednikiem wolności woli, która, jak już powiedzieliśmy, jest wolnością praktyczną. Wolność woli, omawiana w *Krytyce praktycznego rozumu*, zakłada stan panowania nad sobą, oznaczający autonomię myślenia rozumu i działania. Jest ona podstawą dla wolności moralnej. Termin *ἀπάθεια* ukazuje się w kontekście podmiotu i jego postawy wobec tego, co stanowi prawo moralne. Zamiast powściągliwości w *Krytyce praktycznego rozumu* mamy do czynienia przede wszystkim z maksymami, zasadami i prawami moralnymi w nawiązaniu do oddzielenia ich od tego, co stanowi treść empiryczną i formę działania. W koncepcji prawa moralnego istotną rolę odgrywa działanie, czego dowodziliśmy podczas prezentacji rozpraw *Kant a problem metafizyki* i *O istocie ludzkiej wolności*. Rozważania te pozwoliły zaprezentować różnice między wolnością w kontekście transcendentálnym i kosmologicznym.

Wolność jako *ἀπάθεια* ugruntowana jest na wolności woli, która charakteryzuje się opanowaniem i powściągliwością wobec zmysłowości i wszelkich wewnętrznych pobudzeń. „Wszelako wolność wewnętrzna wymaga spełnienia dwóch warunków: otóż ten, kto ją posiada, musi być w każdym przypadku sam sobie mistrzem [*animus sui compos*] i panem [*imperium in semetipsum*], umiejącym trzymać w ryzach własne afekty tudzież skłonności” (MM, 277; MS, 539). Bycie panem i mistrzem stanowi wolność wewnętrzną. Kant przechodzi do drugiego warunku i zaczyna analizować panowanie nad sobą. Oznacza ono powściągliwość wobec afektów i namiętności, wobec nagłości i braku pohamowania oraz żądz. Termin „powściągliwość” jest dla Kanta synonimem „moralnej apatii”. To kluczowe pojęcie, jeżeli chcemy próbować nazwać wolność w rozumieniu Kanta jako *ἀπάθεια*. Aby przedstawić szersze spektrum tak pojmowanej wolności, należy uwzględnić wcześniej powstałe dzieła, takie jak *Krytyka praktycznego rozumu* czy wcześniejsza *Krytyka władzy sądzenia*. Ta ostatnia umiejscowiona jest przez Kanta pomiędzy wolnością transcendentálną a praktyczną.

Opiera się, podobnie jak postuluje Heidegger, na wyobraźni oraz schemacie i kategorii. Pozostawmy na razie przy wolności jako *ἀπάθεια* w *Metafizyce moralności*. Doprecyzujmy charakter apatii, o której mówi Kant. Na pewno nie jest ona obojętnością.

„Podobnie jak bezdusznosc, a wraz z nią obojętnosc podmiotu wobec rzeczy, których pożądać może wola arbitralna, pojęcie to cieszy się wyjątkowo złą sławą; często też brane jest za niedołęstwo. Nieporozumienia tego uniknąć można tylko wówczas, gdy ową powściągliwość [*Affectlosigkeit*] – którą stanowczo odróżniać należy od obojętności – nazywać będziemy *moralną apatią*” (MM, 279; 540). Analizując to zdanie, możemy zrozumieć, na czym polega wolność wewnętrzna jako *ἀπάθεια* – jest stanem powściągliwości wobec tego, co zmysłowe i co wypływa z pobudek osobistych, jednostkowych. Apatia oznacza w tym sensie oczyszczenie życia z afektów i namiętności. „Afekt jest sprawą zmysłowości i może go wzbudzić dowolna rzecz. Cnota natomiast objawia swą moc dzięki równowadze ducha [*das Gemüth in Ruhe*] i rozważnie podjętemu postanowieniu, że będzie się pożydało za jej prawem” (MM, 279; MS, 541). Stan apatii rozumianej w sensie kantowskim jest równoznaczny z pojęciem cnoty, która nie jest stanem trwającym permanentnie, lecz wymaga wysiłku ze strony osoby, aby ją utrzymać i w niej wzrastać. Dlatego Kant określił cnotę jako „nieustanne postępowanie naprzód przy jednoczesnym zaczynaniu od samego początku” (MM, 280; MS 541). Wolnością w stanie apatii jest formułowanie dla siebie maksym. Nie może jednak wpływać na ten proces materialny przedmiot. Stwierdzenie Kanta na temat cnoty ma istotne znaczenie dla idei wolności. Jest ona zaczynaniem, które jest ciągłym wybieganiem w to, co dopiero powinno nastąpić. Jest zatem *ἀπάθεια* podstawą, na której można kształtować wszelką wolność praktyczną. Jest rozpoczynaniem stanu niezależnie od determinacji natury.

Autor *Metafizyki moralności*, interpretując moralność z perspektywy apatii, obiera sobie kryteria, które służą mu do rozdzielenia tego, co w etyce dotyczy ludzi i innych istot. Wskazanie tych dwóch rodzajów istot określa pewną hierarchię wewnątrz etyki. Rozgraniczenie stosunku do siebie i do innych ludzi wzbudza istotne zastrzeżenie do filozofii Kanta. Relacja moja do innych ludzi nie opiera się na wspólnie tworzonej przestrzeni, lecz ma charakter racjonalny i sprowadza się do mnie jako do osoby. We współczesnej filozofii dialogu problem ten jest przewyższony przez transcendentálną relację z Innym, który mnie przekracza i staje się dla mnie zagadką. Dlatego etyka ta nie charakteryzuje się za pomocą *ἀπάθεια*, lecz przez zaangażowanie i „obsesję” Drugiego. Myślenie Kanta zdominowane jest przez myślenie inicjowane działaniem, nie oznacza ono jednak szukania wspólnej płaszczyzny porozumienia z Innym. Nawet gdy szuka powszechności, czyni to przez pryzmat formy prawa moralnego. Stosunek człowieka do człowieka jest u Kanta postrzegany w nawiązaniu do prawa. Natomiast nie odgrywa ważnej roli w wolności etycznej. Heidegger także nie uwzględnia Innego jako istotnego elementu ontologii. Toteż Inny pojawia się w kontekście pytania o to, co wewnątrzświatowe jako *Mitdasein*. Jestestwo przybiera postać innego bytu istniejącego na sposób *Dasein*, popada w niewłaściwy sposób bycia. Jestestwo odnosi się pierwotnie do własnego bycia. Ta jego własność nie jest możliwa do przekazania innemu bytowi. W świecie bowiem spotykamy inne byty,

ale nie mamy do nich bezpośredniego wglądu. Dla Kanta i Heideggera ten brak jest wspólny. Niezależnie od antropologicznych inklinacji filozofii Kanta i pytania, kim jest człowiek.¹³⁹

Pytanie o stosunek etyki do dobra i zła prowadzi do postawienia innego bardziej podstawowego pytania dotyczącego człowieka i jego inklinacji do zła oraz skłonności do dobra. Czy człowiek jest z natury zły, czy dobry? Kant próbuje znaleźć odpowiedź na to odmienne pytanie w dziele *Religia w obrębie samego rozumu*. W *Metafizyce moralności* pojęcie cnoty postrzegane jest pod kątem prawa stanowionego i konieczności budowania w oparciu o prawo moralne, które wypływa z dobrej woli człowieka. Kant kładzie nacisk na racjonalistyczne legitymizowanie prawa naturalnego. Dzieło to zajmuje się prawem moralnym ze względu na wykazanie słuszności i mocy zobowiązania prawa naturalnego. Kant w tym dziele prezentuje trzy rodzaje obowiązków: wobec siebie, wobec innego oraz wobec Boga. O ostatnim rodzaju Kant pisze w *Nauce o metodzie etyki*, która stanowi ostatnią część *Metafizyki moralności*. Filozof twierdzi tam, że teoria racjonalistyczna nie potrafi objąć swym przedmiotem obowiązku wobec Boga. Etyka jest jednak taką dziedziną, która szuka uzasadnienia w religii. Teologia moralna w pewnej mierze przenika etykę. Kluczem do ukazania tego problemu staje się pytanie o naturę człowieka.

Koncepcja wolności w *Religii w obrębie samego rozumu* dotyka różnych jej aspektów. W szczególny sposób jest uwypuklony problem wolności w kontekście etycznym, religijnym oraz jurysdykcyjnym. Etyczny charakter wolności służy za przykład i metodę wyjaśnienia wolności w znaczeniu religijnym i prawnym. Poruszony wątek wolności i tolerancji religijnej w kontekście porządku społecznego, porządku regulowanego przez prawo, stanowi uszczegółowienie zagadnienia wolności w znaczeniu stosunku wolności zewnętrznej do wewnętrznej oraz rozumienie przymusu w odniesieniu do porządku prawa. Kant zauważa, że moralność nie potrzebuje religii, aby ją wzmocniła, ponieważ moralność sama wypływa z wolności. Pojęcie wolności jest tutaj rozumiane jako ścisły związek z bezwarunkowymi prawami rozumu. Moralność pojmowana obiektywnie jako „chcenie”, podobnie jak subiektywnie jako możliwość, nie osadza się na religii. Wszelka argumentacja religijna podtrzymująca moralność jest pozbawiona sensu. Zestawienie perspektywy Boskiej oraz wolności istotowej człowieka nie budzi w tym przypadku kontrowersji, gdyż są to dwie różne płaszczyzny.

Etyka [*Moral*] – o ile opiera się na pojęciu człowieka jako istoty wolnej, lecz dlatego zarazem istoty, która samą siebie poprzez swój rozum wiąże bezwarunkowymi prawami – nie potrzebuje ani idei jakiejś innej, wyższej od człowieka, istoty dla poznania swego obowiązku. Jeżeli w człowieku znajduje się taka potrzeba, to jest to najwyższej jego własna wina, ale potrzeby tej nie może zaspokoić nic innego, bowiem to, co nie wypływa z samego człowieka i jego wolności, nie stanowi substytutu niedostatku jego moralności (RwOSR, 23; RGV, 3).

¹³⁹ Por. KaPM, 231; GA 3, 206; KCR 1, 549; KRV, 838 (A 804 n., B 832n.); I. Kant, *Werke*, Berlin 1912-1922, Bd. 8, s. 343nn.; M. Buber, *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993.

Nie można twierdzić, że moralności u Kanta nie przyświeca żaden cel, lecz jedynie, że ów cel nie jest pierwotny w odniesieniu do prawa moralnego, które niesie wolność. „Dla właściwego postępowania etyka nie potrzebuje żadnego celu, lecz wystarcza jej prawo, które zawiera formalny warunek używania wolności w ogóle” (RwOSR, 25; RGV, 5). Etyka wytycza jednak jakiś cel, który jest ideą pewnego przedmiotu, ideą najwyższego dobra. Wytyczanie różni się zdecydowanie od dominacji celu nad prawami rozumu.

Uleganie pokusie oznacza obieranie sobie za cele innej pobudki niż ta, która jest bezpośrednim skierowaniem się ku prawu.

Zamiast podążać za tym prawem jako wystarczającą pobudką (nie ma żadnych wątpliwości, że tylko ta pobudka jest bezwarunkowo dobra), człowiek rozglądał się jeszcze za innymi pobudkami (Rdz 3,6), które mogą być dobre tylko warunkowo (o ile prawo nie ponosi przez nie uszczerbku). Człowiek uczynił je – jeżeli przyjąć, że czyn wypływa świadomie z wolności – swoją maksymą, która przestrzega prawa obowiązku nie z obowiązku, ale ze względu na inne zamiary (RwOSR, 64n; RGV, 52).

Kant nie tylko dopatruje się determinującej siły wolnej woli, która kieruje się bezwarunkowym dobrem, lecz również pobudki uwarunkowanej przez coś innego niż prawo moralne. Problem wolności opiera się na prawie moralnym i dobru najwyższym. Odwołując się do tego fundamentu wolności, możemy przedstawić wolność woli, a przy niej praktyczną wolność. Prawo dla Kanta oznacza szacunek wobec prawa stanowionego jak i wobec bardziej wewnętrzного, dotyczącego moralności oraz stosunku maksymy do prawa moralnego. W tym obszarze mamy do czynienia z wewnętrzną i zewnętrzną wolnością. Te dwie interpretacje prawa – jako stanowionego i moralnego – są ugruntowane na wolności praktycznej, co wykazuje analiza pojęcia wolności.

2.3. Podsumowanie

W *Metafizyce moralności* autor dokonuje podziału nie tyle na poznawane przez zmysły i ujmowane w pojęciach przedmioty świata zewnętrznego oraz filozofię praktyczną odnoszącą się do moralności, lecz także w samej definicji prawa urzeczywistnionego na wewnętrzną albo zewnętrzną wolność. Koncepcja wolności w aspekcie wewnętrznym i zewnętrznym scharakteryzowana jest za pomocą pojęcia autonomii. Oprócz autonomicznego charakteru wolności na uwagę szczególnie zasługuje koncepcja przymusu. Nadużywanie wolności innych ogranicza wszechobejmującą wolność własną jednostki. Granicą dla wolności jednostki jest jej samowola i ograniczanie cudzej autonomii. W takim przypadku przymus jest legalny i uprawniony. Autonomia wolności przejawia się permanentnie w odniesieniu do własnej woli u istot, które posiadają zdolność rozumu do dokonywania wolnych osądów. Autor *Metafizyki moralności* zwraca uwagę na różnicę występującą w obrębie interpretacji prawa wolności. Wola określana przez pojęcie prawa może mieć charakter albo jurystyczny, i wówczas opierać się na wolności zewnętrznej, albo etyczny, tzn. ma za podstawę wolność wewnętrzną. Zgodność z prawem jurystycznym nadaje działaniu ludzkiemu charakter legalny, natomiast w przypadku etycznym charakter moralny. Kant koncepcję wol-

ności wyprowadza z pojęcia prawa i wolnej woli. Przeciwnieństwem prawa wolności jest prawo przyrody. Między wolnością z *Krytyki czystego rozumu* oraz *Krytyki praktycznego rozumu* plasuje się wolność w nawiązaniu do celowości, która znajduje się w *Krytyce władzy sądenia*.

Dotychczasowe rozgraniczenie tego, co moralne, od tego, co empiryczne, prowadziły do dualizmu, w wyniku którego można było dostrzec wolność transcendentalną jako spontaniczność, którą przysłoniła przyczynowość, oraz wolność z perspektywy autonomii woli. Kant skłania się ku wolności w sensie moralnym, która ujawnia się na poziomie czystych idei. Dla Kanta i dla Heideggera tym, co wiąże świat empiryczny z czystym rozumem praktycznym, jest wyobraźnia. Ona sprawia, że wolność moralna postrzegana jako niezależność od zmysłów w przypadku wyobraźni staje się wolnością, która nie jest już więcej niezależnością, lecz ponownie spontanicznością, swobodnym tworzeniem.

3. Wolność w sensie estetycznym oraz rola wyobraźni – *Krytyka władzy sądenia*

Uzupełnieniem problematyki wolności zawartej w *Krytyce czystego rozumu* oraz *Krytyce praktycznego rozumu* jest *Krytyka władzy sądenia*. Jej obszar nie wkracza w sferę prawa i tego, co nazywa się wolnością zewnętrzną. Pojawia się natomiast na linii wolność transcendentalna – wolność praktyczna. W nawiązaniu do wcześniej prezentowanej w *Krytyce czystego rozumu* wolności i przyczynowości oraz w *Krytyce praktycznego rozumu* wolności praktycznej opartej na wolnej woli, *Krytyka władzy sądenia* opiera się na zagadnieniu celowości, które łączy wolność transcendentalną z praktyczną. Musimy zatem, modyfikując nasz pogląd, zauważyć, że na drodze obu praw wynikających z prawa przyrody i wolności występuje także pośrednia wolność nakreślona w *Krytyce władzy sądenia*. Używając potocznego rozumienia słowa *estetyka*, możemy ten rodzaj wolności tak właśnie nazwać. Gdy jednak sięgniemy po znaczenie tego terminu w *Krytyce czystego rozumu*, możemy dojść do przekonania, że trzeba dla niego znaleźć nowe określenie. Na pewno nie zmienia ono spojrzenia na te dwie sfery i określa poznanie przez władzę sądenia jako trzeciej niezależnej drogi. Wpisuje się w kształt linii, która na swój sposób buduje system metafizyki. Dla władzy sądenia kluczowym pojęciem jest celowość. Dzięki pięknu i wzniosłości odsłania się problem subiektywności i obiektywności poznania. Obszar zainteresowania *Krytyki władzy sądenia* ukazuje najlepiej jej struktura. Składa się ona z dwóch części: analizy estetycznej władzy sądenia oraz rozważania na temat teleologicznej władzy sądenia. W obrębie estetyki mamy do czynienia nie tylko z rozważaniami o pięknie (księga pierwsza), lecz także o wzniosłości (księga druga). W dodatku znajduje się w niej uzasadnienie istnienia Boga w kontekście metody inspirowanej moralnością, o czym wspominaliśmy już wcześniej we fragmencie poświęconym *Krytyce czystego rozumu*. Problem uzasadnienia istnienia Boga znajdujący się w *Krytyce władzy sądenia* stanowi rozszerzenie tego zagadnienia.

3.1. Filozofia przyrody i filozofia moralna a władza sąđenja

Kant wyróżnia filozofię teoretyczną i praktyczną. Autor *Krytyki władzy sąđenja* rozważa dwa rodzaje przedmiotu: przyrodę oraz wolność. Filozofia dzieli się zatem na *filozofię przyrody* oraz *filozofię moralną*. To rozróżnienie odsyła nas do trzeciej antynomii zaprezentowanej w *Krytyce czystego rozumu*. Wspominaliśmy o niej w trakcie omawiania rozpraw *Kant a problem metafizyki* oraz *O istocie ludzkiej wolności*. Wolność w znaczeniu estetycznym posługuje się ważnym określeniem wolności w konfrontacji z celowością. Problem celowości towarzyszy tak rozważaniu piękna, jak i wzniosłości. Analiza wskazuje na suwerenność i autonomię tworzenia. Wolność w sensie etycznym prowadzi do jej innego określenia – do wolności wewnętrznej. Ten jej wewnętrzny charakter podkreślony jest także w kontekście faktualności wolnej woli. Wolność w znaczeniu etycznym dopełniona jest przez wolność zewnętrzną opartą na szacunku wobec prawa. Obok próby rekonstrukcji etyki pojawiają się także inne próby odnoszące się do wolności politycznej, które obejmują również zagadnienia wolności wewnętrznej i zewnętrznej. Wolność polityczna stanowi koniec drugiej linii, którą nazwaliśmy linią wolności transcendentально-praktycznej. W wolności praktycznej możemy dokonać podziału na wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Kształtuje ona więzi społeczne, których gwarancją jest prawo.

W *Metafizyce moralności* pojawia się problem wolności w aspekcie politycznym. Wynika on z analizy obowiązku wobec siebie i wobec innych. Zwraca się uwagę na etyczny charakter stosunku do siebie i innego. Kant koncentruje się na tym problemie, ukazując wewnętrzny charakter wolności politycznej. Można pod rozważę brać tak ogólny filozoficzny wątek dzieła, jak i okazjonalne uwagi, które kształtują cały obraz metafizyki. Na szczególną uwagę zasługuje cytat z *Krytyki władzy sąđenja* na temat łączenia prymitywnych społeczności z bardziej wyrafinowanymi, które rządzą się prawem. Wyływa z niego rozumienie wolności w zestawieniu z przymusem. Fragment ten dotyczy łączenia w społeczeństwie grupy kierującej się kulturą i grupy opierającej się na instynkcie wyrastającym z natury.

Zarówno epoka, jak i ludy, w których żywy jest pęd do kierowanej prawami społeczności, dzięki której lud staje się trwałą wspólnotą, walczył z dużymi przeszkodami, wiążącymi się z trudnymi przeszkodami, wiążącymi się z trudnym zadaniem połączenia wolności (a zatem też równości) z przymusem (opierającym się bardziej na szacunku i poddaniu się z obowiązku niż na lęku) – taka epoka i taki lud musiał naprzód wynaleźć sztukę wzajemnego komunikowania się idei najbardziej wyrobionej części [społeczeństwa] z [ideami] prymitywniejszej [jego części], musiał dostosować szerszy zakres i większą subtelność pierwszych do naturalnej prostoty i oryginalności drugich, aby w ten sposób znaleźć ów środek między wyższą kulturą a poprzestającą na małym naturą, środek, który stanowi trafne, niedające się sformułować podług ogólnych prawideł kryterium także dla smaku jako powszechnego zmysłu ludzkiego (KWS, 306n; KU 259).

Prawo, które stanowi łącznik między formą prymitywną a bardziej wyrafinowaną, oznacza pewien rodzaj więzi społecznych wspólnoty, która musiała znaleźć złoty środek. Łączy poszanowanie prawa i bardziej pierwotne popędy.

Kant rozpoczyna pierwszy rozdział *Krytyki władzy sąđenja* od opisu i definicji sądu smaku. Jest on sądem estetycznym determinowanym przez subiektywizm. W ten sposób odróżnia się sądy smaku od sądów poznawczych, kierujących się prawami logiki. Doznawanie rozkoszy i przykrości jest takim elementem, który nie niesie ze sobą odniesienia do przedmiotu, lecz wypływa z odczuwania tożsamości samego siebie. Sądy estetyczne mają inny charakter niż sądy poznawcze. Również wolność charakteryzowana jest z innej perspektywy. Jest ujęta jako niezależność od przedmiotu, brak determinacji. Pojawia się także problem celowości i jej przeciwieństwa. Określenia sądu smaków są zupełnie niezależne i bezinteresowne. Celowość potrzebna w sądach logicznych rozumiana jest w sądach estetycznych jako niezależność odczuwania piękna od istniejących praw i przedstawień przedmiotów.

3.1.1. Wolność w horyzoncie wyobraźni

Krytyka władzy sąđenja odgrywa poważną rolę ze względu na łączenie *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki praktycznego rozumu*. Na pierwsze miejsce wysuwa się tu problem transcendentnej wyobraźni, o której wspomina Heidegger w książce *Kant a problem metafizyki*. Jak już wcześniej zauważyliśmy, Heidegger uważa problem transcendentnej wyobraźni za istotny wkład Kanta do współczesnej filozofii. Zagadnienie to zawiera się w wykładni spontaniczności, która należy do jednego z określeń wolności. Spontaniczność może dotyczyć tak natury, jak i dzieła sztuki. *Krytyka władzy sąđenja* rozważa ten problem w obu aspektach. Kant we wstępie formułuje następujące zdanie: „Prawodawstwo poprzez pojęcia przyrody dochodzi do skutku za pośrednictwem intelektu i jest teoretyczne. Prawodawstwo zaś poprzez pojęcie wolności dochodzi do skutku dzięki rozumowi i jest jedynie praktyczne” (KWS, 17; KU, 13). Z uwagi na rozróżnienie prawodawstwa ze względu na pochodzenie mamy do czynienia z jego dwoma rodzajami: wypływającego z przyrody albo z wolności. Pierwsze odwołuje się do intelektu, drugie do rozumu. Zestawienie przyrody i wolności w kontekście prawodawstwa podkreśla napięcie między filozofią Kanta a Heideggera. Używając takiej terminologii, możemy dojść do przekonania, że Heidegger, dokonując krytycznej analizy w rozprawie *Kant a problem metafizyki*, odwołuje się do sfery intelektu. W *Krytyce czystego rozumu* wolność jest pomyślana wraz z przyczynowością – mamy tu na myśli trzecią antynomię. Heidegger widzi także wolność w odniesieniu do transcendentnego schematyzmu. Pojęcie teoretycznej wolności zawiera się w obszarze intelektu. Prawdziwa pozytywna wolność oznacza jednak opieranie się na rozumie. Te dwa istniejące prawodawstwa są wobec siebie komplementarne, co wykazała *Krytyka czystego rozumu*. Rozróżnienie prawodawstwa ujawnia istotną różnicę między interpretacją wolności w obu przypadkach. Rozumienie wolności w *Krytyce czystego rozumu* odwołuje się do zjawisk. Poznawana jest ona zatem w fenomenach, pomija natomiast rzeczy same w sobie. Wolność będzie zawsze występowała zatem w odniesieniu do przyczynowości i odwoływała się do zjawisk. Wolność w znaczeniu *Krytyki praktycznego rozumu* natomiast ugruntowana jest na rzeczach samych w sobie. W obu przypadkach chodzi więc o przedstawianie się zjawisk bądź rzeczy samych w sobie. Ważne, aby mieć na uwadze, że odwoływanie się

do zjawisk lub rzeczy samych w sobie znajduje się tu na poziomie przedstawień. Wolność w znaczeniu praktycznym nie odnosi się do naoczności, podczas gdy teoretyczna – owszem. Mówiąc o wolność i jej różnych ujęciach, mamy na myśli teoretyczną i praktyczną wolność. Nie można pominąć również dzieła, które ukazuje jedność koncepcji filozoficznej Kanta. Pomiedzy intelektem a rozumem umieszcza Kant władzę sądzienia. Reasumując, wolność teoretyczna stanowi wolność transcendentalną oraz kosmologiczną. Na antypodach tych dwóch określeń pojawia się wolność praktyczna. Łącznikiem tych wolności jest wolność zaprezentowana w *Krytyce władzy sądzienia*.

Podział filozofii Kanta ze względu na poznawanie przez pojęcia prowadzi do dychotomii w filozofii. Mamy wówczas do czynienia z rozumem teoretycznym i praktycznym. Rozróżnienie to opiera się na odmiennej od siebie interpretacji samych pojęć, którymi zajmują się poszczególne nauki. Kant redukuje różnorodność pojęć do dwóch rodzajów, tzn. pojęcia przyrody i pojęcia wolności. Argumentacja wyjaśniająca zawężenie do tych pojęć opiera się na „dopuszczeniu takiej samej ilości rozmaitych zasad możliwości swych przedmiotów” (KWS, 12; KU, 8). Poznanie teoretyczne wpływające z pojęć jest aprioryczne i umożliwia teoretyczne poznanie zasad apriorycznych. Rozum praktyczny rozszerza swoje działanie poza rozum teoretyczny z uwagi na determinację woli. Kant mówi zatem o dwóch filozofiach: przyrody i moralnej. Wolność znajduje się w obfitości w rozumie praktycznym, szczególnie silnie uwydatnia swoją istotę, wychodząc poza rozum teoretyczny. Kant zauważa, że dotychczasowy podział w obrębie świata nie odpowiada prawdziwemu stanowi rzeczy. Pojęcie przyrody musi być oddzielone od pojęcia wolności z uwagi na znaczenie praktyczności. W klasycznym ujęciu praktyczność występuje na poziomie przyrody. Kant odrzuca taki pogląd i przyjmuje swoje rozróżnienie na rozum teoretyczny i praktyczny. Dla koncepcji wolności ma to ogromne znaczenie, gdyż w ten sposób dokonuje się całkowite przesunięcie wolności do rozumu praktycznego. Dywagacje zawarte w dziele *Kant a problem metafizyki* dotyczą zwrotu w filozofii, którego dokonał Kant, a przy tym również utraty ostrości wykładni metafizyki występującej w krytykach. Wolność w trzeciej antynomii zestawiana z przyczynowością ustępuje miejsca rozszerzającej się wolności praktycznej, opierającej się na determinacji woli. W definiowaniu praktyczności pojawia się element, który zawiera także *Krytyka czystego rozumu*, tzn. wyobraźnia. W *Krytyce czystego rozumu* łączyła ona czystą naoczność z czystymi pojęciami. Wyobraźnia w przypadku rozumu praktycznego odwołuje się do pojęć i woli. Mimo tych różnic uwydatnia się szczególnie spontaniczny charakter wyobraźni.

3.1.2. Przyroda a wolność

Autor *Krytyki władzy sądzienia* stwierdza, że pojęcia przyrody i wolności są ze sobą często łączone, mimo iż powinny być traktowane osobno. W odniesieniu do przyrody pojęcia są rozumiane pozytywnie jako możliwość teoretycznego poznania opartego na zasadach *a priori*. To, co zawiera się w teoretycznym poznaniu, ma za podstawę to, co zmysłowe i co konstytuuje pojęcie. W stosunku do praktycznego rozumu pojęcia mają tylko pejoratywne znaczenie. Sam rozum – o czym już wspominaliśmy w trakcie przedstawiania *Krytyki czystego rozumu* – generujący determinacje woli,

wykracza poza ograniczenie pojęcia. To, co teoretyczne, odpowiada filozofii przyrody, praktyczne natomiast filozofii moralnej. Kant zwraca uwagę na to, że obie części filozofii nie mogą być traktowane zamiennie. Nie można utrzymywać stwierdzenia, że mamy do czynienia z praktyczną filozofią przyrody w potocznym sensie. Zasady filozofii moralnej oparte na wolnej woli nie mogą być utożsamiane z filozofią przyrody. Jednak tak zasady przyrody, jak zasady wolności odwołują się do pojęć. Mimo odrębności musi istnieć coś, co sprawia, że budują one jeden system filozofii. To, co dotyczy filozofii przyrody, nie może przejmować praktycznego charakteru zasad odnoszących się do filozofii moralnej. Kant w nawiązaniu do przyrody nieożywionej i zwierząt wprowadza pewne rozróżnienie: *zasady techniczno-praktyczne* i *zasady moralno-praktyczne*. Dla naszej analizy ważne staje się rozróżnienie na możliwości praktyczne i fizyczne. Pierwsze opierają się na pojęciach i ich wyobrażeniach ugruntowanych na akcie woli. Możliwość praktyczna stymulowana jest przez wolę. W odróżnieniu od *Krytyki czystego rozumu* staje się tu kluczowym pojęciem mechanizmu, które ukształtowało się dzięki możliwości fizycznej. To, co stanowi skutek odnoszącej się do działania przyczyny, może przybierać postać mechanizmu lub instynktu. Mechaniczny charakter jest przypisany przyrodzie nieożywionej, zwierzętom natomiast instynkt. Sam mechanizm nie odsyła do pojęć. Kant koncentruje się na tym, że w odniesieniu do przyrody nieożywionej i zwierząt nie można jednoznacznie stwierdzić, czy akt woli wynika z pojęcia przyrody czy z wolności.

Tak jak *Krytyka czystego rozumu*, tak i *Krytyka władzy sąđenja* opiera się na rozróżnieniu, które oddziela człowieka od innych istot. Podział na techniczno-praktyczne i moralno-praktyczne zasady służy do wskazania obszaru pomiędzy dwoma rodzajami filozofii. To, co dotyczy sztuki i zręczności, dotyczy tych dwóch obszarów, budując nową łączącą je jakość. Wolność w rozumieniu transcendentalem i praktycznym zbiega się w wolności estetycznej¹⁴⁰. Kapitalne znaczenie ma dla nas fragment *Krytyki władzy sąđenja* traktujący o tych zasadach:

Wszelkie prawidła techniczno-praktyczne (tj. prawidła sztuki i zręczności [technicznych] w ogóle oraz roztropność w sensie sztuki w ogóle oraz roztropności w sensie sztuki wywierania wpływu na ludzi i ich wolę), o ile zasady ich opierają się na pojęciach, mogą być zaliczone do filozofii teoretycznej tylko jako *korolaria*. Dotyczą bowiem tylko możliwości rzeczy podług pojęć przyrodniczych, w co wchodzi nie tylko środki, jakie znaleźć można w tym celu w przyrodzie, lecz także i wola (jako władza pożądania, a więc naturalna), w zakresie, w jakim może ona stosownie do tych prawideł być zdeterminowana przez bodźce naturalne (KWS, 13n; KU, 10).

Oddzieleniu wolności praktycznej od transcendentalnej – uprzednio już wspomnianemu – towarzyszy nowa przestrzeń zarezerwowana przez władze sąđenja. Wynika z niej ważne określenie wolności – ukazane szczególnie ostro właśnie w tym dziele. Opiera się ono na wolności praktycznej, którą określiliśmy mianem *ἀπάθεια*. Zamiast przyczynowości w konfrontacji z ideą wolności mamy do czynienia z celowością, generowaną z aktu wolnej woli i znajdującą swoje ujście w postaci celowości natury. Nie chodzi jednak o celowość pochodzącą z mechanicznego ujęcia przyrody,

¹⁴⁰ Mamy tu na myśli klasyczne znaczenie estetyki jako nauki o pięknie i wzniosłości.

lecz ukształtowaną na akcie wolnej woli. To, co dotyczy estetyki, ma wymiar filozofii praktycznej, której efektem jest istnienie w świecie zjawisk. Dlatego nurtującym pytaniem jest kwestia subiektywności oraz obiektywności piękna i wzniosłości. Ukoronowaniem estetyki jest analiza celowości natury i sztuki. W odróżnieniu od *Krytyki praktycznego rozumu* także tutaj jest miejsce dla wolności transcendentalnej. Umieszczenie władzy sąđenja pośrodku teoretycznego i praktycznego rozumu wymusza pewien nowy podział odnoszący się nie do praw, lecz do zasad. Nie opiera się on na prawach, o których jest mowa w pozostałych krytykach, lecz na zasadach. Ten fakt wynika z tego, że władza sąđenja nie jest traktowana przez Kanta na równi z poznaniem transcendentalnym i praktycznym, lecz jako uzupełniająca je zasada.

3.1.3. Zasady transcendentalne i metafizyczne

Klasyfikacja na prawidła techniczno-praktyczne oraz moralno-praktyczne pociąga za sobą dwa rodzaje zasad: t r a n s c e n d e n t a l n e i m e t a f i z y c z n e. „Zasadą transcendentalną jest taka zasada, która przedstawia ogólny warunek *a priori*, pod jakim jedynie mogą rzeczy stać się przedmiotami naszego poznania w ogóle. Natomiast metafizyczną nazywa się zasada, jeśli przedstawia warunek *a priori*, pod jakim jedynie przedmioty, których pojęcie musi być empirycznie dane, mogą być *a priori* określane dalej” (KWS, 27; KU, 21). Zasada metafizyczna prezentuje warunek przedmiotów, których pojęcia konstituują się w oparciu o empiryczne dane. Nie zamyka ona dostępu do możliwych warunków *a priori* ukazanych w poznaniu w ogóle, lecz daje możliwość rozrastania się i wykraczania poza ogólność. Zasada celowości praktycznej bynajmniej nie jest zasadą transcendentalną, lecz metafizyczną. W odróżnieniu od nich zasady celowości przyrody opierają się na zasadzie transcendentalnej. Odmienność zasady celowości natury polega na braku odniesienia do empirii. Zasada metafizyczna odwrotnie – odwołuje się do empirii. W celu wyjaśnienia zasady celowości praktycznej Kant wprowadza ideę determinacji woli. Dzięki niej jako pożądaniu woli zasada odwołuje się do empirii. Mimo tego, obie te zasady są jednak aprioryczne, ponieważ do powiązania ze sobą orzecznika z pojęciem przedmiotu wpływającego z doświadczenia nie jest konieczne doświadczenie, lecz poznanie *a priori*.

Władza sąđenja posiada pewną zasadę aprioryczną odnoszącą się do przyrody, która ma jednak charakter subiektywny. Znajduje się zatem pomiędzy zasadą transcendentalną a metafizyczną. Zasada, na której oparta jest władza sąđenja, aby móc rozstrząsać problem przyrody w ramach pewnego systemu, nie konstituuje prawa przyrody, lecz sama siebie. Prawo przyrody jest wobec niej autonomiczne. Z punktu widzenia koncepcji wolności *Krytyka władzy sąđenja* odgrywa istotną rolę. Chodzi tu o funkcję wyobraźni łączącej wszelkie pojęcia *a priori* i czystej naoczności. Kant nie rezygnuje z dwóch źródeł poznania, lecz poprzez władzę sąđenja ukazuje ich wzajemne odniesienia oraz subiektywny charakter pewnych jej zasad. *Krytyka czystego rozumu* nie jest ugruntowana na wartościach estetycznych. *Krytyka władzy sąđenja* natomiast zawiera w sobie wyobrażenie przedmiotu z perspektywy subiektywnej, podmiotu. Mimo przedstawienia wolności w sensie praktycznym władza sąđenja posługuje się także specyficznym rozumieniem wolności. Jest ona możliwa do

uchwycenia dzięki krytycznej analizie dzieł Kanta przez Heideggera, a szczególnie dzięki jego interpretacji wyobraźni. Wolność ta ma charakter subiektywny, chociaż odnosi się do przedmiotów przyrody. Władza sądenia opiera się na dwóch elementach wyobraźni, tj. na właściwości estetycznej i ważności logicznej. Pierwszy rodzaj wyobraźni skierowany jest na relację między przedmiotem a podmiotem z perspektywy subiektywnej podmiotu, natomiast drugi jej rodzaj ukazany jest przez pryzmat określenia przedmiotu, który odwołuje się do ważności logicznej.

Zewnętrzność wobec mnie ukazuje się w horyzoncie mojej wyobraźni. Oglądane rzeczy znajdujące się na zewnątrz i dane mi w zjawisku stanowią subiektywne wyobrażenie. Kant wspomina tu nie tyle o „horyzoncie” – terminie stosowanym przez Heideggera – co raczej o przestrzeni. Pojęcie to niekoniecznie odpowiada rodzajowi czystej naoczności. Dostrzec zatem możemy, że tak jak analiza *Krytyki czystego rozumu* obligowała nas do myślenia, uwzględniając problem czasu, tak *Krytyka władzy sądenia* zmusza do objęcia zainteresowaniem zagadnienie przestrzeni.

3.1.4. Między intelektem a rozumem

Kant lokalizuje władzę sądenia pomiędzy apriorycznymi prawami dla przyrody oraz apriorycznymi prawami dla wolności, zasadami intelektu oraz zasadami rozumu. Wolność znajdująca się w rozumie rezygnuje z przedmiotu zmysłowego i opiera się na tym, co nadzmysłowe w podmiocie. „Pojęcie wolności nie determinuje niczego w odniesieniu do teoretycznego poznania przyrody; tak samo nie czyni tego pojęcie przyrody w odniesieniu do praktycznego prawa wolności i dlatego też nie jest możliwe przerzucenie pomostu z jednej z tych dziedzin do drugiej” (KWS, 51; KU, 40). Oddzielenie rozumu od intelektu w *Krytyce czystego rozumu* doczekało się w *Krytyce władzy sądenia* próby ponownego ich połączenia, lecz na innych już podstawach filozoficznych. Przepaść istniejąca między wolnością rozumu a apriorycznymi prawami dla przyrody nie jest możliwa do pokonania, kiedy kierunek jest od tego, co zmysłowe, ku temu, co oparte na wolności. Władza sądenia odwraca ten ruch i inicjuje stosunek od tego, co uwarunkowane, ku temu, co dane przez zmysły. Kant stwierdza, że „jest to możliwe i zawarte już w pojęciu przyczynowości za pośrednictwem wolności, której skutki, zgodnie z jej formalnymi prawami, dokonać się mają w świecie” (KWS, 52; KU 41). W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant koncentruje się na formie determinującej wolę, w *Krytyce czystego rozumu* natomiast na zmysłowości i intelekcie w teorii poznania. Część tego dzieła, traktująca o paralogizmach, antynomii i ideałach transcendentálnych, w gruncie rzeczy porusza zagadnienie wolności praktycznej w konfrontacji z wolnością transcendentálną i kosmologiczną. W uwagach do tezy i antytezy wskazane są pierwsze opisy wolności praktycznej i wolnej woli.

Przyczynowość według przyrody i przyczynowość z wolności w trzeciej antynomii daje pierwszeństwo tej drugiej. Właśnie tak pojętej wolności praktycznej może odpowiadać starogreckie pojęcie *ἀπάθεια*, które może sugerować niezależność od wpływu tego, co dane w doświadczeniu. Kant, deprecjonując w wydaniu B *Krytyki czystego rozumu* wolność transcendentálną, sugeruje, że o prawdziwej wolności możemy mówić

w odniesieniu do praktycznego jej charakteru. Wolność rozumiana jako wolność woli i szacunek wobec prawa moralnego może być identyfikowana jako *ἀπάθεια*. W *Krytyce czystego rozumu* analiza zmierzała od tego, co zmysłowe, ku wolności praktycznej. Zaistniała przepaść między poziomem rozumu a intelektem i zmysłowością pozostała niezapełniona. We władzy sąđenja przyczynowość z wolności inicjuje to, co doświadczalne. Zaczyna się od tego, co charakteryzuje *ἀπάθεια*, przedstawiona w *Metafizyce moralności*. W kosmologii *Krytyki czystego rozumu* ukazuje się przyczynowość z wolności, *Krytyka władzy sąđenja* opiera się na celu ostatecznym [Endzweck]. Wolność generowana jest za pomocą celowości przyrody. Sięga ona od tego, co nieuwarunkowane, ku temu, co stanowi skutek. Przyczynowość, którą analizowaliśmy w trzeciej antynomii, przybierała postać przyczynowości z wolności, obecnie rozważana jest z perspektywy skutku i celu. „Jednak wyraz przyczyna, użyty w odniesieniu do tego, co nadzmysłowe, oznacza tylko podstawę dla wyznaczenia przyczynowości przedmiotów przyrody w kierunku pewnego skutku, stosownie do ich własnych praw przyrodniczych, ale zarazem także w sposób zgodny z formalną zasadą praw rozumowych” (KWS, 52; KU, 40). Trzeba zatem zwrócić uwagę, że mamy do czynienia z nowym pojęciem wolności ukazującym się w sądach estetycznych. Podstawą dla niej jest wyobraźnia. Na zarysowanej przez nas linii ta wolność znajduje się pośrodku obu wspomnianych wcześniej wolności. Trzeba podkreślić, że jej charakter jest specyficzny – opierając się na tych dwóch wolnościach, wprowadza nową wykorzystującą je jakość. Nie jest ona jednak niezależna wobec nich. Przejdźmy zatem do analityki estetycznej, by wskazać na piękno i wzniosłość jako istotny czynnik tej pośredniej wolności.

3.2. Analityka estetycznej władzy

Kant *analitykę estetycznej władzy sąđenja* rozpoczyna od *analityki piękna*. Autor *Krytyki władzy sąđenja* próbuje zdefiniować sąd smaku. Nie ma on charakteru logicznego i nie można go zaliczyć w poczet sądów poznawczych. Jest natomiast sądem estetycznym, który wyraża się poprzez subiektywną rację determinującą. Odnoszenie przedstawień podobnie jak czucie może posiadać charakter obiektywny z wyjątkiem uczucia rozkoszy i przykrości. W nich podmiot odczuwa jedynie sam siebie pobudzony przez jakieś przedstawienie. Kluczem do analizy wolności jest pojęcie wyobrażenia. Poznawanie przez intelekt nie jest tożsame ze świadomością *w y o b r a ż e n i a* *s o b i e* *c z e g o s ь*, jak również z *u c z u c i e m* *j e g o* *u p o d o b a n i a*. Wyobrażenie skierowane jest wówczas nie tyle na przedmiot, lecz podmiot i jego uczucie rozkoszy lub przykrości. Te dwa pojęcia występują także w *Etyce nikomachejskiej* Arystotelesa. Kant nazywa je uczuciami witalnymi. Natorp i Heidegger będą się do nich odwoływać w swoich pracach.

3.2.1. Piękno a przeżywanie przyjemności i przykrości

Krytyka władzy sąđenja nie zajmuje się zasadami poznania, lecz opiera się na podmiocie i jego przeżywaniu przyjemności i przykrości, czyli sądach estetycznych. Kant

wyjaśnia, co rozumie pod pojęciem sądów estetycznych, odwołując się do subiektywnej racji determinującej. Nie opierają się one zatem na sądach poznawczych, które omawia Kant w *Krytyce czystego rozumu*, lecz na sądach estetycznych. W sądach tych na pierwszy plan wysuwa się problem ich subiektywności i obiektywności. Kant twierdzi, że wszelkie sądy mogą być obiektywne z wyłączeniem tych, które opierają się na uczuciach rozkoszy i przykrości. Jednak odnoszą się one do podmiotu i jego odczuwania przez samego siebie. Heidegger ukazuje problem ontologiczny u Kanta z perspektywy funkcji jednoczenia i syntezy czystej naoczności oraz czystych pojęć w wyobraźni. Podobnie jak w dziele *Kant a problem metafizyki* w sądach estetycznych dokonuje się połączenie świadomości wyobrażenia z uczuciem upodobania. Sądy estetyczne nie odnoszą się do przedmiotu, lecz do podmiotu i jego uczuć. Heidegger przekonuje, że powrót do ontologii, do bycia bytu, znajduje się u Kanta w *Krytyce czystego rozumu* w jej pierwszym wydaniu, w części poświęconej schematyzmowi. Kant odnosi się tam do wyobraźni, deprecjonując prymat rozumu w sądach poznawczych. Funkcja wyobraźni spełnia istotną rolę tak w przypadku *Krytyki czystego rozumu*, jak i *Krytyki władzy sądzenia*. Heidegger zupełnie porzuca pojęcia odczucia przyjemności lub przykrości. Zamiast nich istnieje *nastrojenie*, które w żaden sposób nie odpowiada *psychologii uczuć*. Jest ono związane z położeniem, rozumieniem i mową jestestwa. W pewien sposób można rozważać problem odnoszenia się do przedmiotu poznania i podmiotu uczuć, odwołując się do dwóch aspektów: rzeczowości rzeczy oraz antropologicznego spoglądania na podmiot doznawania przyjemności i przykrości. Oba problemy muszą – wedle Heideggera – być antycypowane przez pytanie ontologiczne. Dla Kanta zasady poznawcze są zasadami opartymi na problemie ontologicznym. Odróżnia on je jednak od zasad metafizycznych, które wykraczają poza zmysłowość.

Wolność w interpretacji *Krytyki czystego rozumu* odnosi się w pierwszym rzędzie do wolności przedmiotu oraz podmiotu poznania. W *Krytyce praktycznego rozumu* oraz częściowo w *Krytyce władzy sądzenia* nie chodzi o materię poznania, lecz formę poznania. W pewien sposób dotyczy ona wolności wewnętrznej podmiotu. Heidegger dystansuje się od wolności w sensie praktycznym i zbieżności z Kantem doszukuje się w *Krytyce czystego rozumu*, w pierwszym jej wydaniu. Sam Kant daje temu powody, gdyż utożsamia swoją teorię poznania z ontologią. Heidegger odrzuca metafizykę prześiąkniętą antropomorfizmem, domagając się ukazania ontologicznego pytania o bycie bytu. Chodzi zatem o oddzielenie tego, co dotyczy teorii poznania opartej na relacji podmiot – przedmiot i próbie skierowania się ku podstawowemu pytaniu o istnienie. Wszelkie rozumienie wolności opiera się na wyobraźni, która jest scharakteryzowana za pomocą terminów: „autonomiczność” i „samostanowienie”.

Obok uczucia przyjemności i przykrości istotne jest także pojęcie upodobania, które nosi w sądzie estetycznym znamiona bezinteresowności. Kant definiuje przyjemność przez pryzmat „tego, co podoba się zmysłom w czuciu” (KWS, 65; KU, 50). Pojęcie przyjemności nie jest jednoznaczne i może dotyczyć także samych uczuć wpływających z upodobania zestawionego z rozkoszą. W myśl tej tezy, wszystko, co się podoba, jest przyjemne. Upodobanie odnosić się może więc do własnego stanu, który prowadzi do uczucia przyjemności. Pojęcie upodobania jest rozumiane dwoiście,

po pierwsze jako wypływające z przedmiotu, po drugie jako wyrastające z działania podmiotu. Upodobanie w dobru utrzymuje się dzięki pojęciom rozumu. W nim zawiera się pojęcie celu zawieszonego między stosunkiem rozumu do aktu woli. Ten rodzaj upodobania odbiega od prezentowanego wcześniej uczucia bezinteresownego. Upodobanie dobra jest celowe i właśnie interesowne. Stąd mamy dwa typy upodobania: oparte na pięknie pewnego przedmiotu i uczuciu przyjemności oraz zbudowane na fundamencie dobra. Kant twierdzi jednak, że tak upodobanie odnoszące się do przyjemności, jak i dobra łączy je w ich przedmiocie. Autor *Krytyki władzy sądzenia* rozróżnia dobro pośrednie, wyrażające się w pożyteczności przedmiotu, oraz dobro moralne.

Dobro jest zdefiniowane jako „przedmiot woli (tj. zdeterminowanej przez rozum władzy pożądania)” (KWS, 70; KU, 55). Kant, dalej komentując, stwierdza, że *chcieć czegoś i żywić upodobanie w jego istnieniu* są synonimami, które oznaczają *zainteresowanie*. W ten sposób można wykazać interesowność upodobania moralnego. Kant wyprowadza z kontekstu uniezależnienie człowieka od doznawania przyjemności i przykrości. Przyjemność i dobro, odnosząc się do władzy pożądania, łączą się z pewnymi rodzajami upodobania. Dla przyjemności jest to upodobanie patologicznie uwarunkowane, natomiast dla dobra – upodobanie czysto praktyczne. W upodobaniu tym nie chodzi w pierwszym rzędzie o przedstawienie przedmiotu, lecz związek podmiotu z istniejącym przedmiotem. Toteż sąd smaku, nazywany także kontemplatywnym, nie rozważa istnienia przedmiotu, lecz zwraca się w kierunku faktorów, które stymulują uczucie przyjemności i przykrości. Nie odwołuje się do pojęć, lecz opiera się na takich własnościach, jak przyjemność i przykreść. Kant wyróżnia trzy rodzaje upodobania: przyjemność, piękno i dobro. Rozróżnienie upodobań wprowadza istotny rys do dywagacji na temat wolności. Chodzi tu o rodzaj swobody, jaką cieszy się upodobanie piękna. Przyjemność, piękno i dobro przypisane są pewnym istotom, i tak uczucie przyjemności jest charakterystyczne dla wszelkich istot, także tych, które nie są rozumne, nie posiadają więc władzy rozumu. Piękno jest wychwytywane wyłącznie przez ludzi, istoty rozumne pewnego typu. Dobro zaś ma szerszy wymiar niż piękno, gdyż przynależy nie tylko człowiekowi, ale każdej innej istocie rozumnej. Rozróżnienie to ma dla analizy wolności istotne znaczenie, gdyż Kant formułuje przy tym tezę, że jedynie upodobanie smaku w tym, co piękne, wyraża pewnego rodzaju swobodę i bezinteresowność. Upodobanie przyjemności, piękna i dobra odpowiada kolejno skłonności, przychylności i szacunkowi. Przychylność, która identyfikuje się z pięknem, nazwana została przez Kanta swobodnym upodobaniem. Skłonność i szacunek wykluczają swobodę i autonomię podmiotu. „Każde zainteresowanie zakłada potrzebę albo ją wywołuje i jako podstawa uznania nie pozostawia już swobody sądowi o przedmiocie” (KWS, 72; KU, 57). Przychylność, w tym przypadku pozbawiona potrzeby, jest wolna, swobodna¹⁴¹. Levinas twierdzi jednak, że ontologia Heideggera

¹⁴¹ Problem potrzeby w odniesieniu do dobra uwidacznia się szczególnie jasno w zestawieniu z pojęciem pragnienia zaczerpniętym z filozofii Emmanuela Levinasa, który odróżnia pragnienie od potrzeby i twierdzi, że etyczno-eschatologiczna relacja opiera się nie na potrzebie, lecz na pragnieniu. Dobro ma zatem inną podstawę niż sądy ugruntowane na logice zdań.

porusza się wyłącznie w przestrzeni potrzeby. W początkowych częściach *Krytyki władzy sądenia* Kant ukazuje dobro w nawiązaniu do potrzeby. Stawiane jest ono na tej samej płaszczyźnie potrzeby co przyjemność. Kant nie niweluje istotnych różnic między nimi – w szczególności pierwszeństwa dobra nad uczuciem przyjemności – lecz podkreśla ich brak swobody, autonomiczności względem tego, co zewnętrzne. W twierdzeniu o dobru i przynależności dobra do potrzeby Kant rozmija się z tezami zawartymi w *Krytyce praktycznego rozumu*. Prawo moralne ukazywane jest tam jako wyraz pozytywnej wolności. Heidegger poddaje ostrej krytyce redukowaniu wolności do praktycznego rozumu i z tej też racji podkreśla znaczenie *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki władzy sądenia* nad praktycznym czystym rozumem.

W szczególny sposób Kant ukazuje w *Krytyce władzy sądenia* problem piękna w odniesieniu do podobania się bądź też niepodobania się pewnego przedmiotu. Po-przez pojęcie smaku jako pewnej możliwości dokonywania oceny przedmiotu lub jego przedstawienia doprowadza do zdefiniowania, czym jest piękno. Czytamy zatem: „Smak jest zdolnością do oceniania pewnego przedmiotu lub sposobu przedstawiania na podstawie zupełnie bezinteresownego podobania się albo niepodobania. Przedmiot takiego upodobania nazywa się pięknym” (KWS, 73; KU, 58). Pojęcie smaku wyjaśnia, co rozumiemy pod pojęciem piękna. Wyprowadzone jest ono z sądu smaku. Sądy smaku w odniesieniu do jakości stanowią pierwsze znanie. Drugie odwołuje się do ilości jako elementu ukazującego się w sądzie smaku. W oparciu o własność, jaką jest *powszechność*, wydobywa się znaczenie sądu smaku co do ilości. Powszechność sprawia, że sąd estetyczny jest podobny do sądów logicznych obecnych w teorii poznania Kanta. Różnica między nimi jest taka, że powszechność logiczna opiera się na pojęciach, tymczasem estetyczna nie. Od pojęcia do uczucia rozkoszy lub przykrości jest daleka droga, dlatego sądy estetyczne nie posługują się nimi. Powszechność i ważność w sądach estetycznych zmierzają w kierunku powszechności, ale subiektywnej. Sądy logiczne natomiast posiadają powszechność obiektywną. „Zdolność powszechnego udzielania się stanu umysłu w danym przedstawieniu” (KWS, 85; KU, 66) staje się subiektywnym warunkiem, na którym opiera się sąd estetyczny. Słowo „subiektywny” oznacza w tym przypadku powszechność, która nie bazuje na pojęciach przedmiotu, lecz na stanie umysłu odnoszącego przedstawienie do poznania w ogóle. Nieograniczony przez ujęcie pojęciowe stan umysłu jest autonomiczny, samodzielny. Stan ten odznacza się „swobodną grą władz przedstawienia” (KWS, 86; KU, 67) *in concreto* zmierzającą do poznania w ogóle. Pozbycie się pryncypialnego charakteru pojęć prowadzi do podkreślenia znaczenia i funkcji wyobraźni. Subiektywna zdolność powszechnego udzielania odbywa się pomiędzy wyobraźnią a intelektem. *Krytyka władzy sądenia* w tym miejscu pokrywa się z poglądami Heideggera ukazującymi szczególne znaczenie wyobraźni i intelektu w *Krytyce czystego rozumu*. Heidegger porusza ten wątek w swoim dziele *Kant a problem metafizyki*. Spontaniczność, o której jest tu mowa, wyróżnia wyobraźnię i jej jednoczącą funkcję.

Trzecia cecha wypływa z relacji celów. Kant wprowadza tutaj rozróżnienie celowości bez celu oraz takiej, która zakłada już pewien cel. Dywagacja celowości wprowadza także przyczynowość. Jeżeli zakładamy poruszanie się w obszarze określeń transcendentnych, to wówczas *cel* może być interpretowany jako przedmiot pojęcia. Jest

to możliwe wtedy, gdy pojęcia identyfikujemy z przyczyną przedmiotu. W takiej sytuacji przyczynowość pojęcia, odnosząca się do jego przedmiotu, nosi miano celowości (*forma finalis*). Poznanie przedmiotu i jego egzystencja oraz forma interpretowana z perspektywy pojęcia jako skutku oznaczają także skierowanie myślenia w kierunku celu. Skutek zatem antycypuje i determinuje przyczynę, gdy odnosimy ją do pojęcia. Taka relacja między skutkiem a celem, gdy uwzględnimy przy tym stan podmiotu, zawiera się w rozkoszy. Jej przeciwieństwo określa się mianem przykrości.

Władza pożądania może być utożsamiana z wolą, gdy ta pierwsza kieruje się wyłącznie wyobrażeniem wytyczonego celu. Znaczenie celowości wykracza poza wyobrażenie celu i odnosi się także do takich przedmiotów, wobec których możemy jedynie założyć przyczynowość kierującą się celami. „Celowość może więc być bez celu, o ile przyczyn tej formy nie przypisujemy jakiejś woli, chociaż wytłumaczenie jej możliwości może stać się dla nas zrozumiałe tylko wtedy, gdy wyprowadzamy ją z pewnej woli” (KWS, 90; KU, 71). Kant rozgranicza *spostrzeganie celowości* od *istnienia celu u podstawy przedmiotu*. Nie każda celowość jest zapośredniczona przez rozum, także możliwa jest przez refleksję. Dlatego sąd smaku jako estetyczny nie zawiera w sobie celu ani obiektywnego, ani subiektywnego. Opiera się natomiast na wzajemnych stosunkach władz wyobrażeniowych ulegających pewnym przedstawieniom. Forma celowości istniejąca w wyobrażeniu, konstytuując przedmiot, sprawia, że mamy do czynienia z upodobaniem. Ten ostatni termin wyklucza pośrednictwo pojęcia. Ta forma celowości, znajdująca się w wyobraźni, funkcjonuje bez pomocy pojęć.

3.2.2. Przyczynowość z wolności

Rozkosz i przykrość nie mogą być ujmowane jako skutek wywołany przez przyczynę, która jest czuciem albo pojęciem na gruncie poznania *a priori*. Jest to dopiero możliwe na gruncie *a posteriori*. Kant zwraca uwagę na fakt, że uczucie szacunku pojawiło się już wcześniej w *Krytyce praktycznego rozumu* w oparciu o pojęcie *aprioryczne*. Stało się tak dlatego, że odnosiło się ono do pojęć etycznych. Te natomiast odnoszą się nie do tego, co zmysłowe, lecz ponadzmysłowe, do czystego praktycznego rozumu. Nie wszystkie zatem uczucia mają podstawę w tym, co doświadczalne. W nawiązaniu do tych uczuć Kant przywołuje ważne stwierdzenie, wskazujące na inny typ sporu o wolność niż ten ugruntowany na przyczynowości natury – a mianowicie odnoszący się do przyczynowości z wolności pojawiającej się na poziomie praktycznego rozumu. Wolność ta jest zatem inna niż przedstawiana w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie była ona zdominowana przez władze poznawcze sięgające w mniejszym lub większym stopniu do tego, co zmysłowe. Relacja przyczynowości i natury do wolności ustąpiła miejsca przyczynowości z wolności. To rozróżnienie ukazuje dwa aspekty wolności występujące na jednej linii. Odróżnia je od siebie stosunek do tego, co zmysłowe. Przyczynowość, o której była mowa na początku *Krytyki czystego rozumu*, opiera się na następstwie i równoczesności ujmowanej przez nas dzięki formom naoczności. Zdecydowanie odmienne jest pytanie w kontekście czystego praktycznego rozumu, a mianowicie praprzyczyny, której nie sposób udowodnić za pomocą zmysłowości i zjawisk przez nas uchwyconych.

Kant wyróżnia dwa typy celowości: obiektywny i subiektywny. Celowość obiektywna może być dwójakiego rodzaju, po pierwsze zewnętrzna, po drugie wewnętrzna. Pierwsza z nich sprowadza się do użyteczności, druga do doskonałości i piękna. Celowość obiektywna scharakteryzowana jest jako celowość w pojęciach. Kant zwraca jednak uwagę na to, że celowość wyrastającą z dywagacji na temat sądów estetycznych identyfikuje się z celowością formalną. Jest ona pozbawiona celów, dlatego odnosi się do sądów smaków, które nie mogą ulegać celowości zawartej w pojęciach ze względu na własną suwerenność, niezależność, autonomię i spontaniczność. Zestawienie celowości jest jedynie możliwe w oparciu o krytykę czystego rozumu teoretycznego. Celowość w sądach estetycznych jest ogólna i nosi znamiona formalne. Sądy estetyczne wykluczają użycie pojęcia.

Sąd smaku nie kieruje się powabem i wzruszeniem, lecz opiera się na celowości formy. Powab i wzruszenie dotyczą doznań zmysłowych podmiotu skierowanego na przedmiot wywołujący te uczucia. Mają one charakter zmysłowy. Przypisanie celowości sądowi smaku wiąże się ze wskazaniem na odtwórczy charakter piękna. Sądy smaku mogą być empiryczne lub też czyste. Te pierwsze opierają się na sądach zmysłowych, na doznawaniu przyjemności lub przykrości, drugie natomiast na podstawie sądów smaków, które nie kierują się celowością jak poprzednie. Stąd sprzeczność celowości z wolnością jest jedynie formalna. Piękno – zdaniem Kanta – nie identyfikuje się z doskonałością. Doskonałość można rozumieć w sensie jakościowym jak i ilościowym. Zamiast pojęcia, które istotne było w *Krytyce czystego rozumu*, wiodącym jest tutaj odczucie. Piękno nie może być zdominowane przez empiryczne lub pojęciowe wpływy. To, co piękne, domaga się jednak także pojęciowego ujęcia. Nie ma wpływu na sąd smaku. Zasadniczą kwestią jest to, w jaki sposób subiektywne uczucie może aspirować do powszechnej ogólności. Kant wyróżnia dwa elementy, które wskazują na odmienny charakter sądów smaków, z których wyrasta znaczenie słowa piękno: władza poznania przedmiotu oraz władza jego określania. Kant jest przekonany, że najwyższym pierwowzorem smaku jest idea.

Kant twierdzi, że „sąd jest to władza wydawania sądu o przedmiocie w jego odniesieniu do wolnej prawidłowości wyobraźni” (KWS, 124; KU, 99). Gdy prawidłowość, prawo reguluje wyobraźnię, mamy do czynienia z funkcją intelektu. Pozbawia ona wówczas twórczego charakteru wyobraźni. Nie może ona zatem podlegać pojęciom intelektu. Intuicja natomiast jest wyrażana w dziele *Kant a problem metafizyki*. Heidegger, powołując się na *Krytykę władzy sądenia*, ukazuje funkcję wyobraźni poza intelektem, poza pojęciami. Prawodawstwo intelektu przekształca problem estetyczny w etyczny, tzn. odsyła do upodobania dobra zamiast piękna. „Prawidłowość przeto bez prawa i subiektywna zgodność wyobraźni z intelektem bez obiektywnej będzie mogła – ponieważ wyobrażenie odniesione zostaje do określonego pojęcia o przedmiocie – istnieć tylko razem z wolną prawidłowością intelektu (którą nazwalismy też celowością bez celu) oraz ze swoistym charakterem sądu smaku” (KWS, 125; KU, 100). Celowość w klasycznym jej znaczeniu nie może być przypisana sądowi smaku, gdyż nie jest on zdeterminowany przez użyteczność ani cel. Ukazywanie celowości w procesie poznawczym wraz z upodobaniem oznacza zasadniczo brak wolności tworzenia, spontaniczności. Rozumienie spontaniczności znajduje swój

wyraz szczególnie silnie we władzy sądenia. W zestawieniu z pierwszym wydaniem *Krytyki czystego rozumu* Kant uwypukla istotne znaczenie wyobraźni transcendentalnej. Heidegger wskazuje w oparciu o tę analizę źródłowe ujęcie wolności i prawdy. Wolność oparta na pojęciach niszczy spontaniczność ze względu na celowość. Musimy więc zauważyć, że w tym sensie najgłębsza wolność nie pojawia się w rozumie praktycznym, chociaż tam występuje jako pozytywna, lecz w sile wyobraźni sądów estetycznych. Aby nie wyciągać przedwczesnych wniosków, należy zauważyć różne określenia odnoszące się do wolności, jak spontaniczność, autonomia. Spontaniczność należy przypisać właśnie sądom estetycznym, autonomię natomiast wolności praktycznej. Regularność niszczy dobry smak, dlatego sądy smaku, jeśli nie mają być nudne, powinny być niewymuszone i wypływać z niewymuszonej gry wyobraźni, która stanowi piękno. Obok rozważania dotyczącego koncepcji piękna, które w starożytności było uznawane wraz z prawdą i dobrem za transcendentalia, pojawiają się u Kanta jeszcze inne kategorie, jak na przykład wzniosłość.

3.3. Analityka wzniosłości

Aby zrekonstruować pojęcie wolności, należy przedstawić funkcję wyobraźni. Analityka wzniosłości pozwala na doprecyzowanie jej znaczenia w sądach estetycznych. Wyobraźnia odgrywa bowiem ważną rolę dla wolności transcendentalnej, o której wspominaliśmy wcześniej w analizie dzieł *Krytyka czystego rozumu* i *Kant a problem metafizyki*. Różnica między władzą sądenia opartą na wydawaniu sądów o pięknie a tą o wzniosłości polega na odmienności spojrzenia na upodobanie z perspektywy jakości bądź też ilości. Wzniosłość pokrywa się ze znaczeniem piękna wówczas, gdy dotyczy upodobania w stosunku do samego siebie. Oznacza to, że to upodobanie charakteryzuje tak piękno, jak i wzniosłość. Piękno jest przeżyciem wyrosłym z doznawania przyrody. Piękno „towarzyszy bezpośrednio poczucie intensywniejszego życia i dlatego daje się ono pogodzić z powabami i grą wyobraźni” (KWS, 131; KU, 106). W odróżnieniu od niego wzniosłość „jest rozkoszą powstającą tylko pośrednio, a mianowicie w ten sposób, że zostaje wytworzona przez uczucie chwilowego zahamowania sił życiowych i następującego zaraz potem tym silniejszego ich napływu, co sprawia, że jako wzruszenie nie wydaje się ona grą, lecz poważnym zajęciem wyobraźni” (KWS, 131n; KU, 106). O ile piękno można przypisać przyrodzie, o tyle nie można tego uczynić ze wzruszeniem. Termin „wzniosłość” nie odwołuje się bezpośrednio do przyrody tak jak piękno, chociaż w sztuce może być pojmowany jako *zgodność z przyrodą*. Piękno kieruje się adekwatnie do celu formalnego, wzniosłość nie – może w swojej pośredniości pozostawać w sprzeczności wobec celu formalnego. Wzniosłość dotyczy wyłącznie idei rozumu. Nie może się jednak odnosić do zmysłowości. Piękno pojawiające się w przyrodzie nie ukazuje się przez władze rozumu, lecz władze smaku. W odróżnieniu od władzy poznawczej, sąd oparty na pięknie odnosi się do mechanizmów przyrody, lecz nie tych ujmowanych w pojęciach. Sądy estetyczne w tym znaczeniu nie wnoszą nowej treści przedmiotu, ale traktują o przyrodzie jako takiej w ogóle. Jest jeszcze jeden ważny element znajdujący się pomiędzy wzniosło-

ścią a pięknem – znajdowanie treści poza nami lub w nas. W przypadku piękna treść jest poza nami, natomiast w przypadku wzniosłości w nas. Analiza wzniosłości podlega podziałowi na dwie części: matematyczną i dynamiczną. Kluczem do jej wyjaśnienia jest pojęcie wielkości.

W sądzie utożsamianym z tym, co subiektywnie celowe, wyobrażenia może odnosić się do władzy poznania albo pożądania. W pierwszym przypadku mamy do czynienia ze wzniosłością matematyczną, w drugim natomiast ze wzniosłością dynamiczną. Podział ten jest możliwy, gdy odróżnimy piękno od wzniosłości w oparciu o stan spokojnej kontemplacji w pięknie oraz poruszenie umysłu. Matematyczna wzniosłość odnosi się do ważnego wątku, który zawiera się w *wielkości*. Jej prezentacja ma, wedle Kanta, ukazać różnicę między ilością spostrzeganą w kontekście poznawania przedmiotów a sędami estetycznymi, które subiektywnie prowadzą do idei. Wielkość spostrzegana z perspektywy wielkości posługuje się najpierw porównywaniem. Nie mamy bowiem do czynienia wówczas z absolutną wielkością, lecz porównawczą. Ten subiektywny sąd potrzebuje także pozyskania obiektywnej zgody na niego. Chodzi zatem o to, aby własny miernik wielkości miał powszechne zastosowanie. To kryterium nie jest bynajmniej rozumiane w kontekście logiczności, lecz sądów estetycznych. Tak wzniosłość w kontekście matematycznym, jak i dynamicznym wskazują na specyficzny charakter wzniosłości w ogóle. Wielkość w nawiązaniu do matematyczności prezentuje sąd estetyczny i jego własności. Niezależnie od istnienia przedmiotu, a zatem także niezależnie od jego formy wielkość wzbudza w nas upodobanie, które udziela się powszechnie. To powszechne upodobanie posługuje się świadomością subiektywnej celowości istniejącą w naszych władzach poznawczych. Toteż stwierdzenie wielkości przedmiotu może być interpretowane w sądzie refleksji w nawiązaniu do przedstawienia przedmiotu. Temu wyobrażeniu towarzyszyć może zarówno uczucie szacunku, jak i pogardy.

W sędach estetycznych pojawia się nie tylko możliwość porównywania, ale także uznania wielkości w sensie absolutnym i bezwzględnym. Oznacza ono z jednej strony brak możliwości porównywania, z drugiej zaś wielkość pod każdym względem. Mamy wówczas do czynienia także z wielkością w niej samej. Między pięknem a wzniosłością występuje różnica, która polega na tym, że piękno pozyskiwane jest z przyrody, a wzniosłość z posiadanej idei. Wzniosłość nie wyrasta ze zmysłowości, lecz jest nadzmysłowością. Kant definiuje ją w następujący sposób: „Wzniosłym należy przeto nazwać nastrój ducha, wywołany przez pewne zajmujące refleksyjną władzę sądenia wyobrażenia, nie zaś sam przedmiot” (KWS, 140; KU, 114). Wzniosłość nie powstaje w oparciu o przedstawienie przedmiotu, lecz z wyobrażenia. Jest możliwa dzięki refleksyjnej władzy sądenia i odbiega od wszystkiego, co zmysłowe. To ostatnie nie stanowi dla niej żadnego kryterium, ponieważ samo myślenie wykracza poza zmysłowość. „Wzniosłe jest to, czego sama tylko możliwość pomyślenia świadczy o istnieniu pewnej władzy umysłu, przekraczającej każdy miernik zmysłowy” (KWS, 141; KU, 114).

Matematyczna wzniosłość opiera się na porównaniu za pomocą pojęć liczb. Ten ciąg nie może być kontynuowany w nieskończoność, ponieważ wszelka wzniosłość

opierająca się na liczbach potrzebuje jednostki, która musi posiadać jakieś kryterium. Ono natomiast pociąga za sobą kolejny krok, który oznacza cofanie się do jednostki wcześniej przyjętego kryterium i tak w nieskończoność. Ten regres w nieskończoność sprawia, że matematyczna wzniosłość uwikłana jest w cofanie się do uprzednich jednostek i kryteriów. W konfrontacji do oceny matematycznej pojawia się „estetyczna”. Dla pierwszej oznacza to wielkość relatywną, dla drugiej absolutną. Matematyczna wzniosłość posiada jedynie relatywną możliwość porównywania wielkości. Estetyczna natomiast zakłada stopień absolutnie najwyższy, który nie podlega dalszemu cofaniu się w zależności od obranego kryterium. Wielkość estetyczna posługuje się tym, co największe dla subiektywnego podmiotu. Nie ma bowiem w wielkości oczekiwania na nowe kryterium oceny, gdyż jest ona wielkością absolutną. Ta absolutność ma nieco inne znaczenie niż w przypadku czystego rozumu, gdyż jej wykładnia opiera się na zdolności umysłu do wychwytywania jej w naoczności.

Analiza wzniosłości, podobnie jak analiza naoczności i intelektu w *Krytyce czystego rozumu*, uwydatnia funkcję wyobraźni. Nie może jej zastąpić w trakcie przedstawiania wzniosłości. Badanie wzniosłości pozornie zakrywałoby sens odsłaniania wolności. *Krytyka władzy sądzienia* w tym aspekcie wskazuje na konieczność rozważenia spontaniczności, suwerenności i autonomii myślenia. Wzniosłość estetyczna jest niezależna od wszelkiego wcześniejszego kryterium i wielkości innych bytów. Ta niezależność wynika z faktu, że wzniosłości towarzyszy działanie wyobraźni i rozumu. W odniesieniu do piękna wyobraźnia znajduje swój wspólny punkt wraz z intelektem. Podstawowym problemem pojawiającym się w kontekście wzniosłości jest specyficzny typ celowości, chodzi tu zatem o jej subiektywny charakter. Matematyczna wielkość niezależnie od złożoności operacji w intelekcie przedstawia się tak, że nie ma mowy o dochodzeniu do granicy zdolności wyobraźni. Rozum natomiast prowadzi do idei nieskończoności, która w zderzeniu z działaniem wyobraźni dopomina się totalności, całości naoczności. Wielkość matematyczna nie jest w stanie do tego dotrzeć, może ją jedynie generować wielkość estetyczna. Świat, który jest nieskończony, dąży do tego, aby móc ująć go w pewną całość naoczności. Trzeba jednak pamiętać, że całość ta nie oznacza łączenia ze sobą wszystkich przedstawień przedmiotów w intelekcie, tj. ich kumulacji, lecz władzę umysłu, która przekracza wszelką zmysłowość, a zatem umysł wydający sądy estetyczne. Ważniejszy jest bowiem ten, który doznaje nastrojów związanych ze stosunkiem rozumu do wyobraźni. Problem przedmiotu przedstawienia jest również podejmowany w *Krytyce czystego rozumu*. Nawiązując do zagadnienia wyobraźni, Kant chce wydobyć pojęcie upodobania. Wyobrażenie nie jest ograniczane przez świat zewnętrzny, powstaje na gruncie noumenów, łączy spontaniczność wyobraźni z suwerennością i autonomią rozumu. Matematyczność powstaje na poziomie pojęć, a zatem intelektów. Jej skłonność do ujednolicenia, do tworzenia jedności wyobrażanych przedmiotów, nie wiąże się z ideą rozumu. Ta jednak sprawia, że jedność może mieć charakter absolutny.

Zestawienie wzniosłości matematycznej i dynamicznej wskazuje jednocześnie na fundamentalną różnicę między pięknem a wzniosłością.

Estetyczna władza sądenia w wydawaniu sądu o pięknie odnosi wyobraźnię w jej wolnej grze do intelektu, po to, by uzgodnić ją z jego pojęciami w ogóle (nie określając ich), tak samo odnosi ona przy wydawaniu o pewnej rzeczy sądu jako o wzniosłej tę samą władzę do rozumu, by uzgodnić ją subiektywnie z jego ideami (nie określając z którymi), to znaczy, by wytworzyć taki nastrój umysłu, który odpowiadałby i zgadzał się z tym nastrojem, jaki powstawałby dzięki wpływowi określonych (praktycznych) idei na uczucie (KWS, 149; KU, 121).

Przedstawienie typów wzniosłości pochodzących z odmiennych interpretacji wielkości pozwala Kantowi przedstawić istotę wzniosłości opartą na sądzie estetycznym. Prezentowanie napięcia między wyobraźnią a rozumem powoduje konieczność podjęcia problemu upodobania.

Poczucie nieodpowiedniości naszej władzy do osiągnięcia idei, będącej dla nas prawem, jest szacunkiem. Otóż idea scalenia każdego zjawiska, jakie mogłoby być nam dane, w naoczności całości, jest ideą narzuconą nam przez prawo rozumu, które poza absolutną całością nie uznaje żadnego innego określonego, dla każdego ważnego i niezmiennego miernika. Nasza wyobraźnia jednak w swym największym nawet wysiłku w kierunku wymaganego od niej scalenia pewnego danego nam przedmiotu w całość naoczności (a zatem w kierunku unaoczniającego przedstawienia idei rozumu) ukazuje swe granice i swą nieodpowiedniość, ale zarazem przecież swe powołanie do doprowadzenia do adekwatności z ideą tą jako prawem (KWS, 151; KU, 123).

Uczucie wzniosłości wyrasta z odczuwania nieadekwatności wyobraźni zmierzającej ku łączeniu w całość naoczności oraz chęci dotarcia do tej idei, wobec której jest nieadekwatna. Ta subiektywna interakcja opiera się na stosunku i wzajemnym powiązaniu wyobraźni i rozumu.

Dynamiczną wzniosłość przyrody definiuje Kant przez pryzmat potęgi. „Przyroda rozpatrywana w sądzie estetycznym jako potęga niemająca nad nami przemocy jest dynamicznie wzniosła” (KWS, 157; KU, 127). Eksplicacja wzniosłości w odniesieniu do przyrody wprowadza do analizy poczucie lęku. Tym, co budzi lęk w wyobraźni, jest sama przyroda. Dynamiczną wzniosłość można skonfrontować z poczuciem lęku ontologicznego u Heideggera. W przypadku poczucia lęku w dynamicznej wzniosłości możliwe jest przypisanie go do konkretnego przedmiotu, który go wywołuje. Lęk wyrasta z oporu stawianego temu, co jest przeszkodą. Sądy estetyczne nie opierają się na wielkości ujętej w pojęciach, lecz wypływają z przedmiotu stymulującego lęk. Kant ukazuje przedmiot budzący lęk oraz brak lęku przed tymże. Oba elementy budują strukturę wzniosłości. Gdy rozważamy wzniosłość, nie możemy ulegać lękowi, mimo iż wzniosłość wyrasta z lęku przed oporem stawianym nam przez przyrodę. Wzniosłość powstaje z wielkości sprzeciwu. Inaczej rzecz ma się w przypadku wzniosłości matematycznej, która ma charakter wymierny i opiera się na tej sprzeczności. Wzniosłość niematematyczna stanowi jednak pewne wyobrażenie, które odwołuje się do naoczności. Sam lęk nie jest bezkresem, który ogarnia jestestwo, lecz ma określony przedmiot. Zdefiniowane jest, czego się lękam. Podobne jest jednak dla nich napięcie, które trzyma w niepewności.

Utrzymywanie się uczucia lęku uniemożliwia wydawanie sądów o wzniosłości. Kant odwołuje się w tym miejscu do podobnego problemu w kontekście piękna, tzn. skłonności lub pożądania. Tak jak w odniesieniu do piękna pożądanie pozbawia możliwości wyrażania się o pięknie w przyrodzie, tak też jest z lękiem wobec wzniosłości. Strach i trwoga nie wzbudzają w nas upodobania do tego odczucia, lecz poprzez ich ustawianie wzbudzona jest w nas ogromna radość. Doznawanie radości jest tu rozumiane z perspektywy pokonywania strachu i trwogi. Im silniejsze negatywne doznanie, tym mocniejsza radość z utraty jego mocy. W tym kontekście pojawia się wolność jako uwolnienie od doznawania przykrości i strachu. Lęk stymuluje proces wykraczania poza siebie i własną kondycję. To wykraczanie wyrasta z naszej wewnętrznej siły, która przeciwstawia się przedmiotowi wywołującemu wzniosłość. Przeciwstawienie nie polega na negacji, lecz przede wszystkim na doznaniu dysproporcji między tym, co wzniosłe, a nami, którzy wzniosłości doznajemy. Obecne na początku poczucie lęku przekształca się w przekraczanie samego siebie w kierunku wzniosłości. To, co wzniosłe w sądzie estetycznym, nie wzbudza lęku, lecz wzywa naszą wewnętrzną siłę do porzucenia tego, co nazywa się dobrem, zdrowiem i życiem. Wzniosłe apeluje o wykroczenie poza sferę potrzeby, czyli gotowość do poświęcenia się temu, co niesie w sobie wzniosłość.

W ten sposób w naszym sądzie estetycznym wydajemy o przyrodzie sąd jako o wzniosłej nie dlatego, że budzi lęk, lecz dlatego, że apeluje do tkwiącej w nas siły (która nie jest przyrodą), by wszystko to, co jest przedmiotem naszej troski (dobra [doczesne], zdrowie i życie) uważać za coś małego i by dlatego jej potęgi, której w tym zakresie niewątpliwie podlegamy, mimo to nie uważać za coś, co ma w stosunku do nas i naszej osobowości taką przemoc, że mielibyśmy się przed nią korzyć w wypadku, gdyby szło o najwyższe nasze zasady, ich utrzymanie i wprowadzenie w czyn (KWS, 159; KU, 129).

Kant doprecyzowuje, co w takim razie można rozumieć pod pojęciem wzniosłości przyrody. Wzniosłość w odniesieniu do przyrody powoduje, że wyobraźnia wnosi się do unaoczniającego przedstawienia w taki sposób, że dokonuje się supremacja rozumu nad przyrodą. Rozum w odczuciu wzniosłości dostrzega rangę własnego powołania i jego znaczenie wobec świata natury. Wzniosłość wyrasta z poczucia niebezpieczeństwa i siły gotowej, by je pokonać. Im większe niebezpieczeństwo towarzyszące podmiotowi, tym mocniejsze odczucie wzniosłości. Lęk i strach muszą się jednak w obliczu wzniosłego przerodzić w cześć, szacunek. Gdy lęk pozostaje, staje się zabobonem. Lęk przed tym, co nieokreślone, nie zanika u Heideggera – dotyka problemu troski jestestwa o swoje własne bycie. U Kanta we wzniosłości występuje lęk, który w gruncie rzeczy nie ogarnia człowieka w całości. Człowiek wydający sądy estetyczne o potędze nie ulega lękowi, lecz wyraża się o tym, co wzniosłe, zawieszając przy tym poczucie lęku. W ten sposób potęguje przeżycie wzniosłości. Kant zwraca uwagę, że wzniosłość nie przynależy do świata przyrody, która nas otacza, lecz znajduje się w naszym umyśle. Wzniosłość można jedynie przypisać człowiekowi jako istocie rozumnej.

Władza sądenia klasyfikowana jako estetyczna tak w przypadku piękna jak i wzniosłości oparta jest na relacji, z tą tylko różnicą, że wyobraźnia w kontekście piękna odnosi się do intelektu, a wzniosłości do rozumu.

Jak estetyczna władza sądenia w wydawaniu sądu o pięknie odnosi wyobraźnię w jej wolnej grze do intelektu, po to, by uzgodnić ją z jego pojęciami w ogóle (nie określając ich), tak samo odnosi ona przy wydawaniu o pewnej rzeczy sądu jako o wzniosłej tę samą władzę do rozumu, by uzgodnić ją subiektywnie z jego ideami (nie określając z którymi), to znaczy, by wytworzyć taki nastrój umysłu, który odpowiadałby i zgadzał się z tym, jaki powstałby dzięki wpływowi określonych (praktycznych) idei na czucie (KWS, 149n; KU, 121).

Określenie wzniosłości może opierać się na następującym zdaniu: „Jest to przedmiot (przyrody), którego wyobrażenie skłania umysł ku temu, by nieosiągalność przyrody ujmował myślowo jako unaoczniające przedstawienie idei” (KWS, 169; KU, 138). Ta próba definicji jest także krytycznie przeanalizowana. Kant twierdzi, że musi ona być bardziej sprecyzowana i dookreślona, aby nie wyprowadzać z niej błędnych wniosków.

Kluczowym pojęciem przewijającym się w *Krytyce władzy sądenia* jest pojęcie upodobania. W zestawieniu ze wzniosłością interpretuje się je negatywnie. Inaczej rzecz się ma z upodobaniem i pięknem, które posiadają pozytywną wartość. Negacja we wzniosłości wypływa z pojmowania wolności. Wyobraźnia pozbawia się negacji sama, ponieważ jest zdeterminowana poprzez inne prawo niż użytku empirycznego. W przypadku rozróżnienia piękna i wzniosłości mamy do czynienia z wolnością estetyczną w dwóch różnych aspektach: pozytywnym i negatywnym. Pozytywny odnosi wyobraźnię do intelektu i nazywa się analityką piękna, negatywny zaś odnosi wyobraźnię do rozumu (idei) i oznacza analitykę wzniosłości. Przedstawianie w taki sposób problemu potwierdza intuicje Heideggera zawarte w dziele *Kant a problem metafizyki*. Skierowanie wolności w kierunku intelektu i naoczności manifestuje wolność transcendentalną. Taka właśnie wolność występuje poniekąd w *Krytyce władzy sądenia*. Analityka wzniosłości zmierza jednak w kierunku idei i rozumu, przychylając się w ten sposób do interpretacji *Krytyki czystego rozumu* w jej drugim wydaniu. Negatywny charakter wzniosłości jest tylko pozorny, ponieważ rozszerza ona swój horyzont. Utrata wolności w tym kontekście nie oznacza nic negatywnego, lecz przeciwnie – dzięki niej potęguje się wolność.

Wyobraźnia bowiem zgodnie z prawem kojarzenia uzależnia nasz stan zadowolenia od warunków fizycznych; ale ona też właśnie, zgodnie z zasadami schematu władzy sądenia (a więc, o ile jest podporządkowana wolności) jest narzędziem rozumu i jego idei, a jako takie narzędzie, władzą utrzymywania naszej niezależności wobec wpływów przyrody, deprecjonowania tego, co wedle nich jest wielkie, jako czegoś małego, a zatem dopatrywania się czegoś bezwzględnie wielkiego tylko w jego (podmiotu) własnym powołaniu (KWS, 172; KU, 140).

Przywoływany powyżej cytat obrazuje problem wyobraźni jako ważnego elementu w procesie poznawania świata. Wolność transcendentalna występująca w *Krytyce*

czystego rozumu, podobnie jak w rozprawie *Kant a problem metafizyki* Heideggera, opiera się na wolności wyobraźni. Cel i związek wyobraźni z wolnością podkreśla i uzasadnia słusność twierdzenia Heideggera, że w *Krytyce czystego rozumu* najważniejszy jest fragment dotyczący schematu. Z perspektywy tej części uwidacznia się znaczenie wyobraźni i jej osadzenie w wolności. Kant nie używa jednak w żadnym razie określenia *wolności wyobraźni*. W *Kant a problem metafizyki* Heidegger podejmuje problem metafizyki i podstawowe pytanie o bycie bytu. Można by stwierdzić, że tematyka ta odbiega od analizowanej przez nas wolności. *Krytyka władzy sąđennia* poprzez wydobywanie istoty wyobraźni podkreśla jednak znaczenie wolności w połączeniu z wyobraźnią. Wolność ta nie tyle oznacza niezależność od przyrody, od czynników zewnętrznych, co spontaniczność i autonomię. U podstawy tej wolności znajduje się pytanie o metafizykę i zawartą w niej prawdę oraz jej istotę. *Krytyka władzy sąđennia* wiąże ze sobą różne formy wolności, przedstawiając ją w sensie źródłowym.

We wstępie wspominaliśmy o ἀπάθεια jako określeniu wolności. „Ale (co wydaje się czymś dziwnym) nawet wolność od afektów [ἀπάθεια, *flegma in significato bono*] właściwa umysłowi wiernym swym niezmiennym zasadom jest, i to w sposób o wiele doskonalszy, wniosła, gdyż za nią przemawia zarazem to, że podoba się czystemu rozumowi” (KWS, 177; KU, 144). Umysł taki określa się szlachetnym.

Należałoby zatem zestawić fragment *Krytyki władzy sąđennia*, w którym znajduje się pojęcie ἀπάθεια, z cytowanymi przez nas we wstępie zdaniami zawartymi w *Metafizyce moralności* (MM, 279; MS, 540). Powściągliwość wobec zmysłowości jako ἀπάθεια. W kontekście władzy sąđennia i wzniosłości pojawia się ona raczej jako szlachetność. Przedstawia się nie jako zdziwienie, ale podziw wobec konsensusu między sądem estetycznym a ideą, która nie jest uprzednio określona, ograniczająca spontaniczność. Wzniosłość jest bardziej wzbudzająca podziw, gdy nie tylko polega na powściągliwości wobec tego, co zmysłowe, lecz gdy stanowi „napięcie sił przez idee” (KWS, 177; KU, 144). Napięcie to nie odnosi się do tego, co zmysłowe, lecz przede wszystkim do czystego rozumu. To właśnie ono manifestuje się jako upodobanie czystego rozumu.

W odniesieniu do powściągliwości i szlachetności pojawia się wolność jako ἀπάθεια. W pierwszym przypadku stanowi ona relację wobec zmysłowości, w drugim natomiast ma charakter bardziej pozytywny i oznacza niezłomność, wierność zasadom rozumu. W obu znaczeniach ἀπάθεια opiera się na spontaniczności wyobraźni. To ona powoduje właśnie, że powściągliwość i szlachetność nie są sztywne i nie wynikają z przyczynowości świata, lecz cechują się dynamiką. Powściągliwości i szlachetności nie przypisuje się przedmiotowi, lecz postawie podmiotu, która mimo spontaniczności jest zgodna z intelektem i rozumem. Dywagacje na temat wzniosłości rozświetlają problem wolności w odniesieniu do praw rozumu. Prawa rozumu nie można sprowadzać do władzy sąđennia estetycznego oraz na odwrót. Sądy estetyczne nie opierają się na pojęciu celu. Kant twierdzi: „Estetyczna celowość jest prawidłowością władzy sąđennia w jej wolności. Upodobanie w przedmiocie zależy od odniesienia, jakie chcemy nadać wyobraźni: by tylko ona sama dla siebie w swobodnym zaję-

ciu bawiła umysł” (KWS, 174; KU, 142). W przypadku, gdy określenie sądu wpływa z tego, co zmysłowe, lub przynależy pojęciom w intelekcie, pozbawione jest ono wolnej władzy, która go w czystej postaci charakteryzuje. Wzniosłość mimo tego musi jednak odwoływać się do rozumności i idei, aby móc zdominować zmysłowość.

Powszechność sądów estetycznych nie opiera się na obiektywności, lecz na powszechności subiektywnych sądów, których podstawą nie jest władza poznawcza, ale autonomiczny sąd. Toteż wyklucza on użycie pojęcia w celu jego określenia. Kontynuacja postępowania zamiast naśladownictwa odzwierciedla sąd estetyczny w jego odniesieniu do klasyków. Ponieważ sąd smaku nie ma u podstaw pojęć, nie ulega racjom dowodowym. W odniesieniu do sądów estetycznych nie należy doszukiwać się obiektywnej zasady smaku. Krytyka smaku może być uważana z jednej strony za sztukę, z drugiej zaś za naukę.

Rozumienie smaku w odniesieniu do sztuki i nauki opiera się na ich oddzieleniu. O ile można zarzucić Kantowi, że nie dostrzega wystarczająco wyraźnie rozdziału nauki od filozofii, o tyle dyferencja między sztuką a nauką jest wystarczająco mocna. O ile stosunek filozofii do nauki przyjmuje u Heideggera postać sporu o wzajemne odniesienie systemu i wolności, o tyle różnica między sztuką a nauką opiera się na stosunku sądu smaku do intelektu. „Naukowość” w XIX i XX wieku redukuje się do „pewności” widocznej szczególnie w hegemonii nauk matematycznych¹⁴² i przyrodniczych. Nauka, w odróżnieniu od sztuki, domaga się obiektywności. W tym celu posługuje się dowodzeniem, uzasadnieniem tego, co już istnieje lub istniało. Zestawienie konieczności i wolności z perspektywy sądów smaków, wolności estetycznej jest ugruntowane na subiektywności, której interpretację można rozszerzyć do sformułowania Heideggera, że każdemu jestestwu chodzi o jego właściwe bycie. Subiektywność ta musi jednak wykroczyć poza stosunek podmiot – przedmiot lub predykat – przedmiot i skierować się na nastrój, które nie ma określonego charakteru.

Kant stwierdza, że sądy smaku nie są, jak na przykład sądy logiczne, oparte na dowodzeniu, lecz na „subiektywnym formalnym warunku sądów w ogóle” (KWS, 199; KU, 165). Konieczność i powszechność ma charakter jedynie subiektywny. Zestawienie to nie odwołuje się w sposób bezpośredni do przeciwstawienia sobie obiektywizmu i subiektywizmu. Subiektywizm sądów estetycznych, podobnie jak obiektywizm sądów poznawczych, jest powszechny i konieczny. Sądy poznawcze oparte na przedstawieniu przedmiotu mają u podstawy wyobraźnię oraz intelekt. W odróżnieniu od nich, sądy estetyczne są zbudowane na wyobraźni i jej funkcji. To odróżnienie dwóch rodzajów sądów wpływa z faktu, że sądy estetyczne, odnosząc się do intelektu, mają na uwadze jedynie łączenie naoczności i pojęć. Nie mają one zatem podstawy w intelekcie i nie służą tworzeniu pojęć, lecz jedynie kojarzeniu naoczności i pojęć. Ten fragment *Krytyki władzy sądownictwa* odgrywa istotną rolę w koncepcji Martina Heideggera, który upatruje w nim istotny rys nowego ujęcia metafizyki. To,

¹⁴² Problem systemu i dominacji matematyczności porusza Heidegger w dziełach: *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809), przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004, s. 50; *Pytanie o rzecz*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001.

co dotyczy metafizyki, oznacza w gruncie rzeczy wolność wyobraźni. Heidegger, deprecjonując intelekt i rozum, domaga się ukazania szczególnej roli wyobraźni w metafizyce. Jej funkcja jednocząca zastępuje jednostronne ujęcie metafizyki z perspektywy naoczności lub rozumu. Z wyobraźni można dotrzeć do podstawowego pytania o bycie bytu. Podążając tym tokiem rozumowania, możemy dojść do przekonania, że sądy estetyczne z racji tego, że pierwotnie odnoszą się do wyobraźni, są bliższe intuicji Heideggera niż sądy logiczne, które podlegają jego silnej krytyce. Do pytania o bycie bytu prowadzą sądy smaku, które ujmują bez pomocy pojęcia jedność przedstawień. Wolność w koncepcji filozoficznej autora rozprawy *Kant a problem metafizyki* można identyfikować z sądami estetycznymi, a nie poznawczymi u Kanta. Ontologia Heideggera nie odwołuje się do relacji podmiot – przedmiot, lecz sięga głębiej, do podstaw bycia. Intuicyjne wyprowadzenie pojęcia bycia z metafizyki może odpowiadać podstawie sądów estetycznych. Heidegger zamierza jednak wyjść nie tylko poza ujmowanie w pojęcia przedmiotów, lecz także poza sądy smaku przypisane podmiotowi. Dochodzenie do pytań ontologicznych wyjaśniane jest jednak przy użyciu terminologii bliższej sądowi estetycznemu. Mamy tu na myśli nastrojowość, uczucie lęku, trwogi i troski. Sądy estetyczne u Kanta wyrażają się w wyobraźni jako spontaniczności. Heidegger odrzuca zupełnie klasyfikację opartą na rozróżnieniu na subiektywność i obiektywność. Konieczne staje się wówczas pytanie o podstawy bycia u jego źródła. Sądy estetyczne posługują się jeszcze subiektywizmem, który domaga się konieczności i powszechności.

Wolność w wyobraźni jest interpretowana jako „wprowadzanie schematów bez [pośrednictwa] pojęcia” (KWS, 199n; KU, 165), co Heidegger wykorzystuje w rozprawie *Kant a problem metafizyki*. Kant stwierdza, że sąd smaku ugruntowany jest na dwóch odnoszących się do siebie elementach: wyobraźni oraz intelekcie z jego prawidłowościami. Nie tylko odnoszą się one do siebie, ale także wzajemnie pobudzają. Aby móc wydać sąd o przedmiocie, potrzebne jest przedstawienie celowości. Problem ten może być poruszany wyłącznie w oparciu o sądy logiczne oraz formalne właściwości sądów smaku. Dedukcja polega zatem na badaniu cech i właściwości sądów estetycznych za pomocą reguł logicznych. „Smak zaś jako subiektywna władza sądzenia zawiera zasadę subsumcji” (KWS, 200; KU, 165), która oznacza „władzę uzyskiwania danych naocznych czy przedstawień unaoczniających (tj. wyobraźni) pod władzę [uzyskiwania] pojęć (tj. pod intelekt), o ile pierwsza w swej wolności zgadza się z drugą w jej prawidłowości” (KWS, 200; KU, 165). Nie należy traktować tych odniesień z perspektywy danych naocznych i pojęć, lecz jedynie władzy ich uzyskiwania, która łączy z jednej strony wyobraźnię w jej spontaniczności, z drugiej zaś prawidłą intelektu. Sądy te mają dlatego wymiar formalny. Dedukcję sądów smaku zestawia Kant z przedstawieniem w *Krytyce czystego rozumu* różnorodności właściwości przedmiotów poprzez wprowadzenie kategorii. Kategorie umożliwiają rozwiązanie problemu, który stawia sobie Kant w *Krytyce czystego rozumu* – jak możliwe są syntetyczne sądy *a priori*. Sądy smaku nie opierają się na pojęciach, lecz na czuciu i upodobaniu. Władzę sądzenia nie znamionuje obiektywizm, lecz subiektywizm. Subiektywny jest w tym przypadku nie tylko przedmiot, ale także prawo. Sądy

estetyczne, ponieważ transcendują, wykraczają poza obiektywny świat pojęć, dlatego mogą być nazwane sądami syntetycznymi. Ich wartość jest szczególna, gdyż znajdują się w nich nie tyle elementy poznawane, co uczucie, które jest albo rozkoszą, albo przykrością. Sądy estetyczne są jednostkowe, ponieważ odnoszą się do jednostkowych przedstawień empirycznych. Nie samo odczuwanie, lecz powszechna ważność wydawania sądów jest prawidłem danym wszystkim *a priori*.

„Mamy prawo zakładać powszechnie, u każdego człowieka, te same subiektywne warunki władzy sądenia, jakie znajdujemy w sobie; a prócz tego jeszcze to, że dany przedmiot podciągnęliśmy trafnie pod te warunki” (KWS, 205; 170). W stwierdzeniu tym mamy do czynienia z dwoma elementami: powszechną akceptacją subiektywnych warunków władzy sądenia oraz właściwym przypisaniem do nich konkretnego przedmiotu. Kant zajmuje się tym pierwszym elementem, pozostawiając drugi na uboczu. Chodzi zatem o zasadę wydawania subiektywnych sądów i ich powszechne uznanie. Przy konkretnych przedmiotach wywołujących uczucia przyjemności lub rozkoszy nie jest ważna powszechna akceptacja ze strony innych ludzi, lecz uznanie słuszności subiektywnej syntetycznej zasady, która nie rości sobie pretensji do bycia obiektywną. Jedynie sądy poznawcze roszczą sobie pretensję do obiektywności.

Kant rozróżnia trzy rodzaje rozkoszy, które stanowią przejście od zmysłów do intelektu lub rozumu: rozkosz użycia, rozkosz działania według praw lub kontemplacji idei oraz rozkosz refleksji. Czwartym rodzajem jest rozkosz wypływająca z piękna. Wprowadzenie terminu „rozkoszy” uwydatnia znaczenie sztuki pięknej. Refleksyjna władza sądenia leży u podstaw sztuki pięknej. Rozkosz refleksyjna nie odnosi się do zmysłowego odczucia. Sztuka zawiera w sobie wolność od przymusu i wszelkich prawideł. Rozkosz refleksyjna prowadzi bezpośrednio do dywagacji na temat sztuki i jej spontanizacji. Zawdzięczamy ją twórcemu charakterowi wyobraźni i niezależności prawideł intelektu. Odnośnie do tego drugiego elementu, mamy na myśli wyłączenie formalny charakter prawideł, które umożliwiają syntezę i unifikację zjawisk.

Sztukę określa się jako wolną, ponieważ ma charakter twórczy w odróżnieniu od rzemiosła. Sztuka i przyroda, chociaż są oddzielone od siebie, mimo wszystko pozostają w ścisłej zależności i wzajemnie odnoszą się do siebie. Sztuka – niezależna wobec przyrody – może być uprawiana tylko w oparciu o geniusz i talent twórcy, wyrastający z natury człowieka. Sztuka w odróżnieniu od przyrody nie może podlegać mechanizmowi przyrody. Wcześniejsze dywagacje na temat piękna i wzniosłości przyrody prowadzą w konsekwencji do sztuki. Odróżnia się ona zdecydowanie od przyrody. Przyroda ma u swoich podstaw działanie (*agere*), natomiast sztuka – robienie czegoś (*facere*). Wytworem działania jest następstwo, sztuki zaś – dzieło. W sztuce pojawia się problem wolności jako wytwarzania przez akt woli. „Należałoby nazywać sztuką tylko wytwarzanie przez wolność, tj. przez akt woli (*Willkür*), który u podstawy swych czynności kładzie rozum” (KWS, 224; KU, 187). Kant odróżnia sztukę nie tylko od przyrody, lecz także od nauki i rzemiosła. W odniesieniu do tego Kant stwierdza, że o pięknie można mówić w kontekście sztuki. Stąd nie istnieje możliwość roztrząsania piękna w nauce ani pięknej nauki. Problem nauki, która szuka prawideł, pozostawiony jest na uboczu. Natomiast piękno poprzez genialność prowadzi do wy-

jaśnienia spontaniczności i autonomiczności sztuki. Można pokusić się o stwierdzenie, że wolność, którą Heidegger akceptuje u Kanta, ma podłoże estetyczne, wywodzi się z sądów smaku i władzy estetycznej. Poprzez sądy estetyczne wykraczamy poza sferę intelektu i rozumu, co zgodne jest z intuicją o postawieniu pytania o bycie bytu. Sztuka nie może być mechaniczna, lecz spontaniczna. Właśnie to określenie sztuki nadaje wolności specyficzny charakter. Jest ona bowiem rozumiana jako spontaniczność. Podstawą dla wykładni wolności w *Krytyce władzy sąđenienia* jest właśnie ona.

Można wyodrębnić dwa rodzaje sztuki: mechaniczną oraz estetyczną. Ta pierwsza stanowi urzeczywistnienie pewnego poznawanego wcześniej przedmiotu. Druga natomiast nie opiera się w pierwszym rzędzie na poznaniu i jego urzeczywistnieniu, lecz na uczuciu rozkoszy. W obrębie sztuki estetycznej możemy mówić o sztuce przyjemnej albo sztuce pięknej. Rozróżnienie to podyktowane jest celem, jaki przyświeca obu tym rodzajom. Sztuka przyjemna nakierowana jest na przyjemność i jej doznawanie w wyobraźni, piękna natomiast – na szczególny rodzaj poznania oparty na sądzie smaku. Uznanie sztuki pięknej za powszechną sprawia, że z wszelkich rodzajów rozkoszy jedynie refleksyjna odpowiada na tę potrzebę. Kant stwierdza: „[...] dlatego też sztuka estetyczna jako sztuka piękna jest taką sztuką, dla której kryterium stanowi refleksyjna władza sąđenienia, a nie zmysłowe czucie” (KWS, 229; KU, 191). Sztuka posiada suwerenność wobec przyrody. Wolność ta wyraża się także niezależnością od prawideł, jakby była ona wytworem, żywiołem przyrody. Gra między odrębnością i niezależnością charakterystyczna dla rzeczy samych w sobie ukazuje w przyrodzie wolność, która wyrasta ponad poznanie w procesach poznawczych danych nam w zjawiskach. Można przypuszczać, że Kantowi chodzi o powszechność w sensie *poznać się zobaczyć takim, jakim się jest* bez użycia pojęć. Proces taki oznacza bezpośredniość w odróżnieniu od zapośredniczenia przez relację opartą na przedmiocie. Rozkosz ujmowana jako zmysłowa odwołuje się do podmiotu i przedmiotu, który go wywołuje. Należy jednak zwrócić uwagę na to, że gra wolności nie identyfikuje sądów estetycznych z rzeczami samymi w sobie.

Kant definiuje piękno jako „to, co podoba się w samym sądzie, jaki o tym wydajemy (nie w czuciu zmysłowym i nie poprzez pojęcie)” (KWS, 230; KU, 192). Jeśli sztuka została zredukowana do rozkoszy i czucia, albo jedynie do wytyczonego zamiaru, pozostawałaby w ten sposób mechanizmem, który szuka prawidłowości we własnej świadomości. Sztuka, mając swój cel, nie może go sobie uświadamiać, ponieważ ograniczyłaby się do sfery pojęć. Piękno w sztuce symbolizuje pewien rodzaj wolności sądu, który nie kieruje się zmysłowością ani ukutymi wcześniej pojęciami. Sztuka w odniesieniu do genialności zawiera w sobie celowość bez celu. Wolność estetyczna u Kanta nie pojawia się jedynie z perspektywy analityki estetycznej w *Krytyce władzy sąđenienia*, lecz także w dialektyce. W niej ukazuje się problem antynomii.

3.3.1. Dialektyka estetycznej władzy sąđenienia

Dedukcja sądów estetycznych nie odnosi się do wzniosłości, lecz piękna przyrody. Ekspozycja wzniosłości zawiera w sobie już dedukcję. Ukazuje ona relację między

władzami poznawczymi uprzednio już założonymi *a priori*. Wzniosłość pozbawiona pojęcia doskonałości ma charakter subiektywny i dlatego wyobrażenie to także jest subiektywne. Brak w nim bowiem obiektywnej celowości. Wzniosłość w takim przypadku pozostaje jedynie czystym upodobaniem. Kant rozumie dedukcję sądów jako usprawiedliwienie sądu do powszechnie koniecznej ważności. Sądy o pięknie przedmiotów przyrody zawierają się w dedukcji sądów smaku. Sąd praktyczny ma u swych podstaw ideę wolności. Sądy estetyczne nie należą do sądów praktycznych ani tym bardziej teoretycznych, mają swoją specyfikę, która odróżnia je od pozostałych rodzajów.

Wprowadzając problem sądów estetycznych, Kant stwierdza, że analizie trzeba poddać powszechną ważność jednostkowego sądu dla władzy sądenia w ogóle. W tym celu odwołuje się do sądów smaku, które są autonomiczne względem pojęć. Uczucie rozkoszy ukazuje wolność estetyczną jako autonomię, niezależność od intelektu i zawartych w nim pojęć. Autonomiczność podmiotu wydającego sąd o uczuciu rozkoszy posiada dwa istotne elementy, które stanowią jego osobliwość: powszechną ważność sądu jednostkowego oraz konieczność. Osobliwość polega w pierwszym przypadku na powszechności, której nie należy rozumieć w oparciu o logiczną ogólność pojęć, w drugim natomiast na konieczności nieodwołującej się do racji dowodowych *a priori*. Uwagi te są o tyle ważne, że ukazują problem sądów estetycznych niezależnych od pojęć i dowodów logicznych. Istotnym zaś czynnikiem jest zaprezentowana we fragmencie o schematyzmie funkcja wyobraźni, stanowiąca dla Heideggera ważny element filozofii Kanta, na którym można postawić pytanie o bycie bytu. Wyobraźnia nie jest utożsamiana z naocznością, intelektem i rozumem, chociaż wszystkie te części łączy w jedną całość. Drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu* deprecjonuje wyobraźnię kosztem rozumu i intelektu. W sądach smaku pierwszeństwo ma wyobraźnia, która może mieć charakter subiektywny, ale może też zmierzać do powszechnej obiektywności. Problem subiektywności i obiektywności wolności porusza właśnie *Krytyka władzy sądenia*. Kant dokonuje rozróżnienia sztuki zależnie od zmysłu, któremu można ją przypisać.

Autor *Krytyki władzy sądenia* stwierdza, że antynomie znajdujące się we wszystkich trzech krytykach mają wspólny element w postaci odróżniania zjawisk od rzeczy samych w sobie. Rozwiązanie problemu antynomii w tych przypadkach jest możliwe ze względu na wprowadzony wcześniej w *Krytyce czystego rozumu* podział na rzeczy same w sobie i zjawiska. Ten jednoczący element jest zarazem spoiwem antynomii. Oprócz podobieństwa występuje między nimi także ogromna różnica oparta na trzech rodzajach władzy poznawczej: intelekcie, władzy sądenia oraz rozumie. Ostatni domaga się, aby to, co uwarunkowane w zjawisku, znalazło ostatecznie to, co jest nieuwarunkowane. Nie może w żaden sposób wyjaśnić tej skłonności umysłu bez uprzednio założonego rozróżnienia na zjawisko i rzeczy same w sobie. Tego, co dane jest nam przez naoczność, nie można uważać za rzeczy same w sobie. Skoro jednak rozróżnienie to stoi u podstaw antynomii, to znaczy w odniesieniu do trzeciej antynomii *Krytyki czystego rozumu*, problem wolności także opiera się na rozróżnieniu rzeczy samej w sobie i zjawiska. Kant próbuje scharakteryzować trzy antynomie występujące w jego *Krytykach*: „1. Dla władzy poznawczej – antynomia rozumu w teo-

retycznym użytkowaniu intelektu [dochodzącym] aż do tego, co nieuwarunkowane; 2. dla uczucia rozkoszy i przykrości – antynomia rozumu w estetycznym użytkowaniu władzy sądenia; 3. dla władzy pożądania – antynomia w praktycznym użytkowaniu prawodawczego w sobie samym rozumu” (KWS, 289; KU, 244).

Kant wskazuje na pozorne rozwiązania antynomii władzy sądenia. Po pierwsze, można by uznać, że sądy smaku nie mają u swych podstaw żadnych apriorycznych zasad, albo po drugie, że są mało przejrzyste, gdyż właściwe są sądom rozumowym o doskonałości. Oba rozwiązania antynomii wydają się pozorne i nie potrafią w rzeczywistości pokonać trudności, które stawia nam rozum. W kontekście antynomii przewija się przez cały czas problem konieczności powszechności sądów smaku. W drugiej uwadze analityki wzniosłości pojawiają się trzy idee. Pierwsza idea dotyczy nadzmysłowego pierwiastka w ogóle, druga „zasady subiektywnej celowości przyrody dla naszej władzy poznawczej”, trzecia natomiast „zasady celów wolności i zasady zgodności tychże z wolnością w sferze etycznej” (KWS, 291; KU, 246). I właśnie ta dotyczy wolności. Zagadnienie wolności opiera się na sporze o suwerenność i spontaniczność wolności jak i wzajemnej relacji między suwerennością widoczną w wyobraźni a rozumem, czyli moralnymi zasadami i regułami.

3.3.2. Teleologiczne uwarunkowania władzy sądenia

Zanim autor *Krytyki władzy sądenia* podejmuje się przedstawienia celowości w odniesieniu do władzy sądenia, próbuje ukazać problem celowości w jej szerokim spektrum, poczynsz od poznania czystego rozumu teoretycznego, a skończywszy na rozumie praktycznym. Władza sądenia znajduje się pośrodku, będąc niezależną, korzysta z obu źródeł.

Druga część *Krytyki władzy sądenia* traktuje o celowości przyrody, która prowadzi ostatecznie do zagadnień antynomii. Kant wskazuje w niej problem subiektywizmu i obiektywizmu władzy sądenia. *Krytyka teleologicznej władzy sądenia* składa się z dwóch rozdziałów. Pierwszy zatytułowany *Analityka teleologicznej władzy sądenia* traktuje o celowości w kontekście istot uorganizowanych, czyli rzeczy. Drugi natomiast, *Dialektyka teleologicznej władzy sądenia*, zajmuje się antynomią władzy sądenia. Odróżnia on wydawanie sądów teleologicznych, które są refleksyjne, od determinujących władzę sądenia, występujących w praktycznym czystym rozumie (sfera moralna), podobnie od sądów poznawczych, które odbiegają od sądów teleologicznych.

O podstawie teleologicznej mówimy bowiem wtedy, kiedy pewnemu pojęciu przedmiotu – jak gdyby zawarte ono było w przyrodzie (a nie w nas) – przypisujemy przyczynowość w odniesieniu do przedmiotu, albo raczej przedstawiamy sobie możliwość przedmiotu podług analogii do tego rodzaju przyczynowości (jaką napotykamy w sobie), i tym samym myślimy o przyrodzie jako o czymś technicznym dzięki przysługującym jej własnym zdolnościom (KWS, 313; KU, 263).

Sądy teleologiczne konstytuują się w oparciu o przyczynowość dostrzeganą w nas i jej przekształceniu poprzez analogię w przyczynowość przyrody. Opierają się zatem na

sądach smaku. Gdy uznaloby się jednak, że przyroda sama działa w oparciu o własny zamiar, wówczas nie mielibyśmy do czynienia z sądem refleksyjnym ugruntowanym na regulatywnej zasadzie sądów w zjawisku, lecz z sądem determinującym. Bez założenia dystynkcji w postaci zjawisk i rzeczy samych w sobie nie byłoby to możliwe. Z tej racji Kant uznaje, że potrzebne jest wyjaśnienie teologicznej władzy sądenia.

Druga część *Krytyki władzy sądenia* zatytułowana *Krytyka teologicznej władzy sądenia* rozpoczyna się od prezentacji obiektywnej celowości jako formy, która odróżnia się od materii obiektywnego poznania. Kant twierdzi, że forma odnosi się do obiektywnej celowości. Geometria posiada celowość obiektywną, która jest jedynie ogólną, formalną celowością. Nie zakłada ona bowiem u własnej podstawy pewnego celu. Nie zawiera w sobie teleologii. Wszelkie figury geometryczne dane w naoczności podlegają określaniu przez zasady intelektu. Jednoczący charakter intelektu sprawia, że zasady przypisane są apriorycznej formie naoczności, jaką jest w tym przypadku przestrzeń. Jedność intelektu wychytującego pojęcie figury opiera się na zasadzie konstruowania prawideł, które przypisuje się pewnej figurze geometrycznej. Tworzenie tych prawideł jest celowe, lecz niekoniecznie musi być jednoznaczne z posiadaniem u podstaw pewnego celu tej celowości. Celowość ta jest bowiem jedynie celowością przedstawienia. Rzeczy muszą być dane empirycznie, aby móc je poznać. Geometria opiera się jedynie na zasadach apriorycznych w formach naoczności. Prawidła w geometrii są syntetyczne. Uzyskiwane są nie z pojęcia przedmiotu, lecz z przedstawienia się (dawania się) przedmiotu w naoczności. Pozór ten sugerowałby, że możliwe jest empiryczne uchwycenie zasad bez naszej funkcji wyobraźni. Przedstawienie tych zasad byłoby przypadkowe, a prawidła niezależne od naszej wyobraźni. Problem jednak tkwi w tym, że ofiarujący się przedmiot w przestrzeni przedstawia się w podmiocie. Przestrzeń jest formą aprioryczną naoczności. Pojawia się tu zagadnienie zdziwienia i podziwu, poprzez które Kant wyjaśnia problem wydawania sądów w geometrii. W rzeczywistości geometria służy do przedstawienia problemu celowości i jej różnicy w sądach estetycznych. „Zdziwienie jest pewnym zaintrygowaniem umysłu niemożliwością pogodzenia pewnego przedstawienia i danego przez nie prawidła z zasadami leżącymi już u podstaw danego umysłu, co w następstwie wywołuje wątpliwość, czy się dobrze widziało i czy sąd był słuszny” (KWS, s. 319; KU, 268). Napięcie między przedstawieniem i prawidłami z niego płynącymi a zasadami znajdującymi się w umyśle, określone jako zdziwienie, ukazuje prawdziwy problem celowości w sądach aspirujących do miana estetycznych. Sądy te wykraczają poza to, co zawiera się w stosunku danych naocznych do określonych pojęć, lecz także poza zmysłowość, do sfery rozumu. Powrót zdziwienia, którego napięcie zanika, stymuluje podziw. Zgodność nie występuje na poziomie naoczności i pojęć, lecz zasad rozumu. To wykraczanie poza zmysłowość wpływa z działania przedmiotu, który nas porusza. W tej transcendencji na pierwszy plan nie wysuwa się bynajmniej znajomość formalnej celowości naszych przedstawień *a priori*, lecz zdziwienie i podziw wywołany przez przedmiot. Geometria nie wprowadza pojęcia piękna, lecz przeciwnie, opiera się na celowości obiektywnej. Ten typ celowości oznacza „przydatność do wszelkiego rodzaju celów” (KWS, 321; KU, 269). W odróżnieniu od tego, sądy estetyczne charak-

teryzuje subiektywny sąd nieugruntowany na pojęciach. Na tej odmienności opiera się rozróżnienie na relatywną doskonałość i piękno. Doskonałość jest upodobaniem obiektywnym, piękno natomiast – upodobaniem subiektywnym.

W *Krytyce władzy sądzienia* znajduje się rozróżnienie na relatywną celowość przyrody i celowość wewnętrzną, która opiera się na relacji między przyczyną i skutkiem w przyrodzie. Obiektywna i materialna celowość oznacza możliwy stosunek przyczyny do skutku w odniesieniu do celowości przyrody, w którym idea skutku zawiera w sobie własną przyczynowość jako przyczyny możliwego skutku. Dochodzenie do takiego stanu jest możliwe na dwa sposoby: skutek staje się albo wytworem sztuki, albo środkiem prowadzącym do celu. Bycie wytworem sztuki jest identyfikowane z „wewnętrzną celowością jestestwa naturalnego” (KWS, 322; KU, 270). Środek natomiast jest utożsamiany z relatywną celowością, która sprowadza się do użyteczności, przydatności. To, co znajduje się na zewnątrz, może stać się zewnętrznym celem naturalnym w przyrodzie, gdy przydatność ta odwołuje się do samego w sobie celu przyrody. Zewnętrzna celowość oznaczałaby *de facto* bezpośredni cel przyrody samej w sobie. Kryterium staje się w tym przypadku użyteczność, przydatność. Ponieważ nie posiadamy takiego wglądu, aby móc się przekonać o tej bezpośredniej relacji, pozostaje nam utrzymywanie hipotetyczne tego stosunku. Nie można zatem identyfikować go z absolutnym sądem teleologicznym.

3.3.3. Cel naturalny a uorganizowanie jestestwa

Kant definiuje uorganizowanie jako twór przyrody, w którym wszystkie elementy są wobec siebie jednocześnie celem i środkiem. Uorganizowanie wymyka się pogładowi sprowadzającemu przyrodę do przypadkowości i ślepego mechanizmu. Aby móc dostrzec do zasady uorganizowania, potrzebne było objaśnienie relacji przyczyny i skutku w odniesieniu do przyrody. „Rzecz, która jako wytwór przyrody ma być zarazem rozpoznana jako możliwa tylko jako cel naturalny, musi pozostawać do samej siebie we wzajemnym stosunku przyczyny i skutku” (KWS, 330; KU, 277). Kant próbuje to stwierdzenie sprecyzować i dookreślić. W tym celu dokonuje rozróżnienia na przyczynę sprawczą (*nexus effectivus*) i celową (*nexus finalis*). Pierwszy rodzaj przyczynowości oznacza ciągle cofanie się w szeregu przyczynowości, permanentne podążanie w dół, a rzeczy, które siebie wzajemnie warunkują, uznając siebie za skutek działania jakiejś przyczyny, nie mogą być ich przyczyną. Oparty jest na funkcjonowaniu intelektu i nosi znamiona realności. W odróżnieniu od niego można także przedstawić poruszanie się w szeregu w dół i w górę, przy czym przynależy on nie tyle do intelektu, co do rozumu i dlatego jest idealny. Stosunek części do całości artykułuje wewnętrzną celowość przyrody. Piękno przyrody może być przypisane jakiemuś przedmiotowi tylko wówczas, gdy mamy do czynienia z refleksją wyrosłą z zewnętrznej naoczności. Wypływa ona z posługiwania się analogią. Wewnętrzna celowość ugruntowana na uorganizowaniu nie może wykorzystywać analogii jako swojego narzędzia. Wykracza ona poza sferę intelektu, który posługuje się analogią. Również rozum nie potrafi sprostać temu zadaniu. Celowość naturalna nie może być postrzegana jako pojęcie konstytutywne intelektu lub rozumu, lecz refleksyjna władza sądzienia mająca charakter regulatywny.

Kant wyróżnia dwa rodzaje uznawania rzeczy: ze względu na formę jako cel naturalny oraz istnienie rzeczy jako cel przyrody. Wyrastają z tej dystynkcji dwa cele: „cel naturalny” [*Naturzweck*] i „cel przyrody” [*Zweck der Natur*]. Cel naturalny opiera się na wewnętrznej formie, cel przyrody natomiast na istnieniu rzeczy. W przypadku pierwszego nie wymaga się znajomości ostatecznego celu. Inaczej jest z drugim celem, ugruntowanym na znajomości ostatecznego celu przyrody. Podobnie jak w przypadku koncepcji prawdy u Heideggera, poznanie prawdy w jej klasycznej definicji domaga się wglądu w umysł boski. Kant zwraca uwagę, że w rozróżnieniu tym mamy do czynienia przede wszystkim z celem naturalnym i wewnętrzną strukturą. Dywagacja na temat istnienia jest poza zasięgiem ludzkiego poznania. Istotne jest w tym przypadku nawiązanie do koncepcji prawdy u Heideggera i wolności u Kanta. Wolność jest tu ujmowana w konfrontacji z przyczynowością. Heidegger wychodzi poza granicę poznania i przyczynowości, sięgając do podstaw bycia. W sporze o kształt filozofii nowożytnej oraz jej sposoby rozumienia wolności na pierwszy plan wysuwa się zagadnienie celu i przyczynowości, które w filozofii Heideggera tracą na znaczeniu. Odwoływanie się do celowej relacji prowadzi krok po kroku do tego, co nieuwarunkowane. To jednak nie przynależy do fizykalno-teleologicznej perspektywy, lecz wykracza poza nią. Uorganizowanie odnosi się do materii i jej obligatoryjnego powiązania z pojęciem, które ją przedstawia. Stąd zawiera się ona w celu naturalnym. Uorganizowanie polega wtedy na wzajemnej relacji między formą a światem, z którego forma ta wyrasta. Pojęcie to odsyła do idei, która buduje system przyrody, wyłaniający się z idei ludzkiego rozumu i oparty na prawidłach celów. Mimo iż podlegają mu wszelkie mechanizmy, nie stanowi żadnej determinacji, ponieważ opiera się na zasadzie regulatywnej. Gdyby ów mechanizm ugruntowany był na zasadzie konstytutywnej, problem konieczności byłby nie do pogodzenia z wolnością. Zasada regulatywna ma charakter subiektywny i przynależy do refleksyjnej władzy sądzenia. Porządek systemu wpływa z idei rozumu.

Autor *Krytyki władzy sądzenia* dostrzega różnice pomiędzy celem wewnętrznej formy a celem istnienia przyrody. Celowość, którą posługuje się rozum ludzki, zawiera się nie w rzeczach istniejących, lecz w pojęciach. Z tej to racji nie mamy wglądu w rzeczy w taki sposób, poprzez który moglibyśmy udowodnić ich istnienie. Człowiekowi dana jest możliwość wnikania w cel wewnętrzny formy. Nie jest możliwe roszczenie pretensji do poznania celu istnienia przyrody. Pozostaje on poza sferą ludzkiego poznania. Teologia wykorzystuje teleologię przez propedeutykę, która wprowadza element obserwacji i eksperymentu. Zasada teleologii stanowi zatem wewnętrzną zasadę przyrodoznawstwa. Nie może przypisywać sobie zadania udowodnienia istnienia danego bytu. Analityka teleologicznej władzy sądzenia uzmysławia dyferencję między wewnętrzną zasadą przyrody ujmowaną z perspektywy ludzkiej formy a systemem przyrody i jej celowością. Heidegger, badając problem wolności, opiera się na Kancie i na idealizmie niemieckim – Schellingu. Dywagacja systemu przyrody nie przynależy do filozofii Kanta, gdyż uznaje on za niemożliwe poruszanie się po płaszczyźnie celowości przyrody. Człowiekowi pozostaje jedynie cel wewnętrznej formy. Inaczej rzecz się ma z Schellingiem i jego traktatem na temat wolności, ugruntowanym na idealistycznym spojrzeniu na rzeczywistość i istnienie

rzeczy. Rozważając problem wolności u Heideggera, nie można pominąć także wątku zaczerpniętego z filozofii Schellinga, w którym chodzi o możliwość budowania systemu. Kant po części przywołuje, podobnie jak Heidegger, system Spinozy. Odbywa się to szczególnie często w dialektyce teleologicznej władzy sąđen. Roztrząsanie celowości wewnętrznej formy i istnienia przyrody jest użyteczne tak w odniesieniu do antynomii, jak i problemu Boga w *Krytyce czystego rozumu*.

Ponieważ determinująca władza sąđen nie konstytuuje pojęcia o przedmiocie, nie jest ona autonomiczna. Jej zadaniem jest jedynie subsumcja pod pewne prawa, przypisanie naoczności jakimś prawom. Dlatego antynomia w obrębie władzy sąđen ma jedynie pozorne uzasadnienie. Kant dokonuje rozróżnienia na dwa rodzaje władzy sąđen: transcendentalną oraz refleksyjną. Transcendentalna władza sąđen opiera się na subsumcji warunków zmysłowej naoczności pod kategorię intelektu, dzięki któremu te ostatnie uzyskiwały realność. Oznacza to, że subsumcja odnosi się do stosunku zmysłowej naoczności i kategorii pojęć. Natomiast refleksyjna władza sąđen ukazuje uwarunkowania między naocznością a prawami, które nie są jeszcze znane. Stanowi ona refleksję o przedmiocie. Ze względu na zasady, które są *conditio sine qua non* wszelkiego poznania, refleksyjna władza sąđen sama jest zasadą. Ma ona charakter subiektywny i zasada jej sprowadza się do celowego użytku władz poznawczych pewnego przedmiotu. Dzięki wyróżnieniu kilku rodzajów władz poznawczych dokonuje się dystynkcja na antynomię wynikającą z transcendentalnej władzy sąđen oraz refleksję, której eksplikacją zajął się Kant w *Krytyce władzy sąđen*. Przytoczmy fragment *Krytyki władzy sąđen*, aby wyartykułować specyficzny charakter tej refleksyjnej władzy:

Refleksyjna władza sąđen ma więc w odniesieniu do takich wypadków swoje, i to konieczne, maksymy, potrzebne do poznania praw przyrody w doświadczeniu, by za ich pośrednictwem dojść do pojęć, choćby to nawet miały być pojęcia rozumowe, jeśli takie są jej bezwzględnie potrzebne, aby tylko doprowadzić do poznania przyrody podług jej praw empirycznych (KWS, 352; KU, 294).

Zadaniem refleksyjnej władzy sąđen jest takie zastosowanie maksym, aby móc poznać prawa przyrody. Wraz z poznawaniem praw docieramy jednak do pojęć rozumowych wyjaśniających empiryczne prawa przyrody. Antynomia władzy sąđen opiera się na konflikcie, sporze między maksymami. Trzeba jednak podkreślić, że władza sąđen nie pretenduje do miana obiektywnego poznania. Mimo wcześniejszej uwagi rozpoczynającej dialektykę władzy sąđen o nieautonomicznym charakterze determinującym ją, należy zauważyć, że władza ta jest autonomiczna względem władzy poznania.

Wyjaśnienie tego problemu wskazuje na konieczność zapytania o celowość i jej wewnętrzne rozróżnienie. Wbrew rozróżnieniu zaproponowanemu przez Kanta istnieją pewne elementy, które łączą antynomię prezentowaną przez niego w jego trzech *Krytykach*. Antynomia ta nosi znamiona pozorności. Problem z antynomią w *Krytyce władzy sąđen* opiera się w gruncie rzeczy na zasadniczym problemie obiektywności i subiektywności zasad estetycznych. Kant mimo tego doszukuje się ich w sprzecznych tezach, które wyrażają się w zestawieniu mechaniczności prawa

i autonomiczności zasad. Problem ten ponieważ jest identyczny z fragmentem *Krytyki czystego rozumu*, w którym mowa jest o przyczynowości i wolności z perspektywy procesu poznawania świata oraz nas samych. W *Krytyce czystego rozumu* akcent pada jednak nie tyle na prawo, lecz na samą przyczynowość ujmowaną przez człowieka w intelekcie oraz jego wolność względem determinującego świata. Pomocne w przezwyciężeniu antynomii było rozgraniczenie na zjawiska i rzeczy same w sobie. W *Krytyce władzy sądenia* natomiast pokonanie mechaniczności prawa dokonuje się w odniesieniu do materii i formy. Rozgraniczenie to wyrasta z *Krytyki praktycznego rozumu* i zmierza w kierunku wyjaśnienia mechanizmu przyrody w konfrontacji z autonomicznością tworzenia. Chodzi tu zatem o twórczy i odtwórczy charakter zawarty w estetyce transcendentalnej. Tym dwóm terminom odpowiada geniusz twórcy i mechaniczny charakter przyrody. Kant wprowadza tu rozróżnienie między pięknem a wzniosłością. Problem ten jednak dotyka zagadnienia subiektywności i obiektywności przeżyć estetycznych.

3.4. Antynomie władzy sądenia

Antynomia władzy sądenia podobnie jak w *Krytyce czystego rozumu* dotyczy tego, co zawiera w sobie kosmologia. W obu tych *Krytykach* zbieżny wydaje się pogląd dotyczący prawa przyrody i suwerenności wobec prawa. Wpisuje się on w spór o nasz stosunek do świata przyrody. Jest jednak różnica między jego interpretacją w *Krytyce czystego rozumu*, gdzie Kant koncentruje się na kryterium przyczynowości, i *Krytyce władzy sądenia*, w której akcent przeniesiony jest na celowość.

Maksyma regulatywna antynomii władzy sądenia oparta na eksplikacji praw empirycznych przyrody wyraża się w zdaniu: „[...] wszelkie wytwarzanie rzeczy materialnych i ich form musi być uważane za możliwe podług li tylko mechanicznych praw” (KWS, 353; KU 296). Antytezą jest natomiast sformułowanie: „[...] niektóre wytwory materialnej przyrody nie mogą być uważane za możliwe podług li tylko mechanicznych praw (wydanie o nich sądu wymaga zupełnie innego prawa przyczynowości, a mianowicie prawa przyczyn celowych” (KWS, 354; KU, 296). W odróżnieniu od maksym regulatywnych mamy do czynienia z maksymami konstytutywnymi. „Wszelkie wytwarzanie rzeczy materialnych możliwe podług li tylko mechanicznych praw” (KWS, 354; KU 296). Antyteza: „Niektóre wypadki wytwarzania takich rzeczy nie są możliwe podług li tylko mechanicznych praw” (KWS, 354; KU, 296). W pewnej mierze można by pokusić się o stwierdzenie, że różnica pomiędzy tymi dwiema *Krytykami* zasadza się na dwóch różnych ośnawach czasowych. Antynomia czystego rozumu jest retrospekcją i cofaniem się do przyczyny, władza sądenia natomiast – podążaniem ku temu, co stanowi cel, bliżej nieokreśloną przyszłość. *Krytyka praktycznego rozumu* natomiast odrzuca czasowość jako czynnik istotny dla filozofii.

3.4.1. Antynomia teleologiczna a celowość przyrody

Kant przedstawia pojęcie antynomii w rozdziale *Dialektyka teleologicznej władzy sądenia*, w części poświęconej teleologicznej władzy sądenia. Oprócz wspomnianej

antynomii opisującej mechaniczny bądź niemechaniczny charakter rzeczy materialnych i formalnych, w *Krytyce władzy sądzenia* poruszany jest również problem antynomii w odniesieniu do smaku. Mowa tu zatem o pięknie i wzniosłości.

W kontekście zasady smaku mamy do czynienia z tezą i antytezą. Teza wyraża się w następującym zdaniu: „Sąd smaku nie opiera się na pojęciach; w przeciwnym bowiem razie można by było o nim dysputować (rozstrzygać na podstawie dowodów)” (KWS, 279; KU, 236). Antytezą wobec niej jest stwierdzenie: „Sąd smaku opiera się na pojęciach; w przeciwnym bowiem razie nie można by – mimo różnicy w tych sądach – nawet na ich temat się spierać (rościć sobie pretensję do tego, że inni muszą koniecznie zgodzić się na ten sąd)” (KWS, 279; KU, 236). Rozwiązanie antynomii jest tutaj możliwe poprzez wykazanie komplementarności obu tych znaczeń. Antynomia opiera się na różnych aspektach sądu smaku. Nie stanowią one jednak wobec siebie alternatywy, lecz są komplementarne. Kluczem do rozwiązania tego problemu jest rozróżnienie dwóch rodzajów pojęć: dających się określić, czyli intelektualnych, i pojęć samych w sobie, niedających się określić, czyli transcendentálnych. Drugi rodzaj odnosi się do tego, co nadzmysłowe, leżące u podstaw naocznosci. Sądów smaku nie można identyfikować z sądami poznawczymi, oznaczają one upodobanie, które przeniknięte jest moją subiektywnością. To, co dla mnie miłe i przyjemne, nie musi być odbierane przez innych w taki sam sposób. Nie posługują się one pojęciami intelektualnymi, lecz transcendentálnymi, uprzednimi wobec naocznosci. Dzięki temu sądy smaku nie są jedynie subiektywnymi doznaniem, lecz mogą być obiektywne. Pojęcia nadzmysłowe w antynomii, pojawiające się w kontakcie z przedmiotem, wskazują na genialność twórcy jako istotny element sądów estetycznych. Celowość należy przypisać sądom poznawczym opierającym się na naocznosci.

Kant przed wydaniem *Krytyki władzy sądzenia* napisał między innymi tekst *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, w którym porusza problem celowości¹⁴³. Ustosunkowuje się w nim do teorii mechanicznej, która uznawana była za jedyną drogę pojmowania świata w kategorii przyczyny sprawczej. Inaczej mówiąc, jedynie poprzez przyczynę mechaniczną możemy uchwycić przyczynowość sprawczą. Gdy dokonujemy konfrontacji tego mechanizmu z genezą organizmów żywych, teoria mechanistyczna nie sprawdza się. Teoria mechaniczna nie odnosi się do podstaw ewolucji istot żywych, chociaż znajduje swoje zastosowanie w stosunku do wszechświata i jego ruchów. Geneza istot żywych nie podlega prawu mechanicznemu, w odróżnieniu od innych istot. Na antypodach przyczyny sprawczej pojawia się przyczyna celowa. Można ją przypisać istocie, która kieruje się wolą i która może przewidzieć zdarzenia lub skutki wywołane w przyszłości. Zestawienie przyczyny sprawczej i celowej oraz ich różnorodności wymusza konieczność podjęcia zagadnienia wolności woli człowieka. Istota obdarzona rozumem opiera swoje myślenie na własnej woli, której nie można zastąpić przez przyczynę mechaniczną.

¹⁴³ Polski przekład tej rozprawy zamieszczony został w: I. Kant, *Pisma teleologiczne*, przeł. J. Nowotniak, D. Pakalski, oprac. J. Nowotniak, M. Żelazny, Toruń 2000, s. 13-40, *Klasyka Filozofii Niemieckiej*.

Autor *Krytyki władzy sądzenia* stwierdza, że każda nauka filozoficzna musi podlegać klasyfikacji na teoretyczną lub praktyczną. Trzeba zauważyć, że teoretyczna albo dotyczy przyrody, albo Boga jako „pra-podstawy”. Kant stawia zatem pytanie: czy teleologia ma swoją podstawę w kosmologii, czy w teologii? W pewnym stopniu problem wyjaśnia stwierdzenie, że w przypadku teleologii trzeba doszukiwać się krytyki, a nie dogmatycznej przynależności do którejś z dziedzin rozumu teoretycznego. Teleologia posiada wprawdzie pewne elementy zaczerpnięte z przyrody i teologii, lecz nie jest z nimi tożsama. Kluczem do rozwiązania problemu teleologii jest fakt, że opiera się ona na władzy refleksyjnej.

3.5. Podsumowanie

W niniejszym rozdziale rozpoczęliśmy analizę od ukazania wolności transcendentalnej, która wyłania się na gruncie zdolności poznawania i tworzenia pojęć. W tym celu skoncentrowaliśmy się na *Krytyce czystego rozumu*. Wolność tak rozumiana jawi się jako spontaniczność, nieuwarunkowanie. Możliwość odbioru wrażeń przedmiotów, które się nam dają zobaczyć, a także możliwość spontanicznego tworzenia pojęć pokazała nam, że wolność ma charakter twórczy. To, co daje się zobaczyć, dane jest przez zmysły. Dzięki zasadom intelektu to, co doświadczane, tworzy pojęcia. Zajęliśmy się dlatego przedstawieniem transcendentalnej nauki o elementach (I), a w niej (1) estetyki transcendentalnej, ukazaniem problemu transcendentalnych form naoczności. Dała ona początek analizie mającej odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób następuje proces poznawczy. Obok estetyki transcendentalnej pojawia się (2) logika transcendentalna. W obrębie logiki transcendentalnej znajduje się (2.1) analityka transcendentalna, a także (2.2) dialektyka transcendentalna. Analityka transcendentalna może być (2.2.1) *analitiką pojęć* lub (2.2.2) *analitiką zasad*.

W dialektyce transcendentalnej wolność pojawia się na poziomie analityk zasad. Nie jest ona rozważana przez pryzmat możliwości poznania, lecz konfliktu zasad. W obrębie wolności transcendentalnej istnieje także inna, którą Kant nazywa wolnością w sensie kosmologicznym. Łączą się one w transcendentalnej idei wolności. Autor *Krytyki czystego rozumu*, mimo zestawienia obu określeń wolności w antynomii, wskazuje na poważną rozbieżność między wolnością transcendentalną a kosmologiczną, rozpoczynającą prezentację transcendentalnej idei wolności. To, co dotyczy wolności transcendentalnej, a znajduje się w estetyce i logice transcendentalnej, kształtuje specyficzne ujęcie tego fenomenu. Wolność w sensie kosmologicznym pojawia się na gruncie sporu opartego na powiązania ze sobą wolności i przyczynowości.

Kant w *Krytyce czystego rozumu*, przechodząc do paralogizmów i antynomii rozumu, zwraca szczególną uwagę na różnicę między rzeczami samymi w sobie a zjawiskami. Dzięki temu rozróżnieniu możemy bez sprzeczności mówić z jednej strony o przyczynowości zjawisk, z drugiej zaś o wolności rzeczy samych w sobie. W innym przypadku nie jest to możliwe, gdyż wolność i konieczność byłyby wobec siebie jako dwa przeciwstawne elementy. Wolność, o jakiej mowa w *Krytyce praktycznego rozu-*

mu, należy złączyć z rzeczą samą w sobie, czyli wolnością jako rzeczą samą w sobie. Jest ona bardziej zasadnicza niż wolność jako spontaniczność w kontekście przyczynowości świata przyrody. Dalej dokonuje on – jak już wcześniej to dwukrotnie podkreślaliśmy – rozróżnienia na poznanie empiryczne i inteligibilne. Pojęcie inteligibilności inicjuje problem praktycznego rozumu oraz podstaw moralności w filozofii Kanta. Inteligibilność pojawia się na poziomie czystego rozumu, dając początek wolności z perspektywy rozumu praktycznego.

Kant zwraca uwagę nie tylko na transcendentalną naukę o elementach, ale również na metodologię transcendentalną (II), w której pojawia się zestawienie tego, co teoretyczne, z tym, co praktyczne. W *Krytyce czystego rozumu* pojawia się w końcu również wolność praktyczna.

Wyeksponowanie wolności w sensie kosmologicznym prowadzi więc w konsekwencji do wskazania nowego miejsca, z którego powstaje wolność nazywana praktyczną. Wolność praktyczna pojawia się nie tylko w konfrontacji z wolnością transcendentalną i kosmologiczną, lecz również w stosunku do tego, co stanowi prawo. Ten rodzaj wolności w *Krytyce praktycznego rozumu* jest interpretowany jako zupełne oddzielenie od pobudek zewnętrznych i odnosi się do prawa moralnego, któremu wolność ta podlega. Cnota etyczna i szacunek wobec prawa konstytuują kolejną ważną dla rozumienia wolności cechę, jaką jest jej praktyczny charakter.

W nawiązaniu do wolności praktycznej Kant przywołuje wolność wewnętrzną i zewnętrzną, które odpowiadają podziałowi na obszar etyki i legitymizacji prawa. Pierwsze rozróżnienie na wolność transcendentalną i kosmologiczną funkcjonuje u Kanta w obszarze wolności pozytywnej i negatywnej. Wraz z *Metafizyką moralności* pojawia się podział na wolność wewnętrzną, która obejmuje cnoty, oraz wolność zewnętrzną jako tworzenie sobie prawa. Przechodząc przez kolejne etapy rekonstrukcji dzieł Kanta, możemy wskazać ważny zwrot w jego filozofii – który polegał na odchodzeniu od teorii poznania jako kluczowego problemu filozofii, stanowiącego w *Krytyce czystego rozumu* także pewnego rodzaju wstęp do praktycznego rozumu – i skoncentrowaniu się na samej problematyce tego, co moralne i etyczne na gruncie determinacji wolnej woli.

Opierając się na rozumie praktycznym, wolność może być klasyfikowana na różne sposoby, po pierwsze, na wolność negatywną i pozytywną, po drugie, na wolność transcendentalną i transcendentalną ideę wolności, po trzecie, na wolność zewnętrzną i wewnętrzną. Trzonem dla filozofii Kanta staje się koncepcja czystego rozumu praktycznego, która jest podstawą do zbudowania systemu zwanego metafizyką. Argumenty ontologiczne, fizyko-teologiczne i kosmologiczne muszą ustąpić miejsca etycznym. Wolność praktyczna w odniesieniu do prawa moralnego odkrywa swój najbardziej pierwotny i fundamentalny charakter. To w niej przedstawia się problem wolnej woli. Następnie w *Metafizyce moralności* Kant porusza problem stosunku moralności do tego, co stanowi prawo. Filozofia prawa, problem wolności posiadania opierają się na pojęciu legalności. Tak jak *Metafizyka moralności*, również *Traktat o wiecznym pokoju* porusza zagadnienie moralności i jej związku z prawem i systemem w państwie oraz między narodami. Analiza krytyki moralności stanowi funda-

ment, który abstrahuje od pojęcia czasu i przestrzeni, sięga natomiast po wolność, odsłaniającą się na poziomie idei. Ukazaliśmy problem czasu i przestrzeni jako ważny element w trakcie prezentacji wolności transcendentalnej na poziomie zmysłowości i intelektu.

Dwie wolności, transcendentalna oraz praktyczna, znajdują także tę, która jest pośród nich i dotyczy wolności wyobraźni. Mowa tu o wolności w kontekście *Krytyki władzy sąđenja*. Ta analiza wolności wychodzi od wolności w czystym rozumie, który zmierza ku temu, co poznajemy w wolności transcendentalnej. Podstawowym elementem znamionującym wolność we władzy sąđenja jest wyobraźnia. Punktem wyjścia jest jednak wolność praktyczna w czystym rozumie. Można zatem skonstatować, że dominującym określeniem wolności jest wolność praktyczna. Ona natomiast poprzez formalny charakter jak i kształtowanie autonomii rozumu zawiera w sobie to, co określaliśmy terminem *ἀπάθεια*. Wolność tak pojmowana odrzuca jako istotny czynnik określenia czasu i przestrzeni, które dla wolności transcendentalnej odgrywają ważną rolę. Wolność jako *ἀπάθεια* pojawia się na poziomie czystego rozumu i oznacza także oddzielenie od jakichkolwiek wpływów zmysłowości. Natomiast metafizykę ogólną odnoszącą się do estetyki i logiki transcendentalnej w *Krytyce czystego rozumu* można interpretować za pomocą pojęcia *ἐλευθερία*. Sięga ona po czasowość i jest ukształtowana w oparciu o spostrzeżenie.

Rozdział drugi

Wolność w filozofii Heideggera

W poprzednim rozdziale wolność została zaprezentowana w znaczeniu transcendentnym, kosmologicznym oraz praktycznym. Rozwinięciem wolności transcendentalnej i kosmologicznej była wolność przedstawiona przez Kanta w *Krytyce władzy sądzenia*. Zawarta w niej treść potwierdzała w pewnym sensie konieczność istnienia wolności transcendentalnej i uzupełniała wolność kosmologiczną, opartą na wykładni przyczyny i przyczynowości, o nowy aspekt – skutek. Rozdzielenie analizy intelektu od rozumu sprawiło, że filozofia Kantowska rozumiana jest często jako ugruntowana na dwóch podstawach. Pierwsza z nich wskazuje na możliwość poznania w ogóle, druga natomiast skłania się ku rozumowi, który nadaje pewne prawa. W zależności od przyjętych intuicyjnie założeń co do natury i podstawowego pytania *Krytyki czystego rozumu*, spuścizna Kanta jest odczytywana na różne sposoby. Często rozumiana jest przez pryzmat podziału na rozum teoretyczny i praktyczny. Rozdzielenie to ma daleko idące konsekwencje, które w przeważającej mierze oznaczają oddzielenie rozumu od tego, co pochodzi od zmysłów. Ten rozbrat zainicjowany jest na poziomie transcendentalnej dedukcji oraz wzmocniony przez antynomię rozumu.

W transcendentalnej dialektyce uwidacznia się problem sądów, tzn. teza i antyteza w antynomii wyrażają się w sądach. Wszelka zatem weryfikacja tezy i antytezy dokonuje się na poziomie rozumu. Analiza sprzeczności u Kanta nie prowadzi jednak do odrzucenia jednego z elementów, lecz do przedstawienia samej tej sprzeczności w rozumie i wskazaniu różnicy między zjawiskami a rzeczami samymi w sobie. Dość istotne z punktu widzenia analizy porównawczej filozofii Kanta i Heideggera jest dostrzeżenie, że ważną rolę odgrywa nie tyle samo rozdzielenie intelektu i rozumu, co różnica między myśleniem jako rozumieniem a myśleniem jako wyrażaniem. Neokantyści podkreślają różnice między faktem a oceną prawdziwości czy fałszywości zdań na poziomie sądów. Ta konstatacja dotyczy także konwergencji między myśleniem Kanta i Heideggera. Heidegger odrzuca pierwotność sądów, które wartościują to, co prawdziwe, i to, co fałszywe, i dochodzi do przekonania, że to, co najbardziej pierwotne, znajduje się w samej faktyczności. Z tej racji Heidegger w *Byciu i czasie* poświęca czas Kantowskiej filozofii, pytając o rozumienie pojęcia rzeczywistości [*Realität*]. Ta wykładnia prowadzi Heideggera do postawienia pytania o prawdę jako otwartość. Autor *Bycia i czasu* odrzuca w niej jednak klasyczną interpretację prawdy wyrażanej w sądach i koncentruje się na prawdzie, która ukazuje się nam w naszym przedrozumieniu. Prawda ta jest zatem bardziej pierwotna niż

prawda wypowiedzi sformułowana w sądach. Dlatego Heideggerowska interpretacja Kanta zmierza ku prawdzie bycia, która jawi się nam w spostrzeżeniu, tj. z perspektywy możliwości poznania w ogóle.

Kwestia granicy naszego poznania nie jest odtąd najważniejszym problemem, którym zajmuje się Kant. Wskazanie pewnych podobieństw i różnic w pojmowaniu wolności eksponuje zatem problematykę spostrzeżenia i myślenia na poziomie wyrażania sądów. Kant początkowo interpretuje je przez pryzmat spostrzeżenia. Mamy tu na myśli transcendentalną estetykę i zawartą w logice transcendentalną dedukcję. Można by rzec, że wówczas myśli Kanta i Heideggera są ze sobą zbieżne, a wolność jawi się jako wolność wewnętrzna. Idąc tym tropem, można zauważyć, że metafizyka Kanta nie ukazuje się jako rozdzielona na rozum teoretyczny i praktyczny, lecz jako zbudowana na jednym trzonie. To, co rozdzielało w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, a więc problem czasu, przestrzeni oraz pojęcie dobra, może być ujmowane w oparciu o wspólne pytanie o źródło i podstawę poznania jestestwa. Heidegger buduje na tym pojęciu koncepcję rozumienia bycia.

1. Droga Heideggera do ontologii fundamentalnej. Wolność jako spontaniczność z perspektywy „Ja jestem”

Zagadnienie wolności w przypadku filozofii Heideggera ulega pewnej zmianie. Dlatego, aby pełniej ukazać problem wolności, powinniśmy prześledzić proces kształtowania się jego myśli filozoficznej. Droga Heideggera od filozofii życia i fenomenologii Husserla do powstania ontologii fundamentalnej, a także „myślenia bycia” pojawia się w sporze z filozofią Kanta. Heidegger już w swoich pierwszych dziełach zwraca się ku filozofii Kanta i neokantyzmowi. Uczęszczał on na seminaria filozoficzne, na których spotkał się z myślą neokantowską i panującą wówczas tendencją do odrzucenia przedkantowskiej ontologii. Na Heideggera wpłynęły w tym czasie dwa ważne dzieła: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*¹⁴⁴ Franza Brentano oraz *Vom Sein. Abriss der Ontologie*¹⁴⁵ Carla Braiga, do którego uczęszczał na zajęcia. Właśnie w oparciu o to ostatnie dzieło dokonało się u Heideggera odchodzenie od tradycji scholastycznej. Będzie on później wspominał, że bez wpływu teologii nie byłby w stanie przejść swojej drogi filozoficznej.

W roku 1913 Heidegger ukończył swoją pracę doktorską zatytułowaną *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus*, której promotorem był Artur Schneider. W pracy tej podchodzi krytycznie do psychologizmu, a także do prawdy, która ukazuje się w logice zdań. To bardzo ważne odkrycie dla Heideggera, ponieważ stanie się przyczynkiem do późniejszej krytyki klasycznej metafizyki oraz poszukiwania prawdy

¹⁴⁴ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862.

¹⁴⁵ C. Braig, *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg im Breisgau 1896.

w źródłowym ujęciu. Będzie miało to również wpływ na pojmowanie przez niego pojęcia wolności.

Pojęciu prawdy poświęci Heidegger także wykład zatytułowany *Wahrheitsbegriff in der modernen Philosophie*, który przeprowadzi w roku 1915. W tym samym roku broni pracy habilitacyjnej zatytułowanej *Die Kategorien – und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, w której podejmuje problem nauki o kategoriach, wpływającej na dookreślenie, czym jest prawda. Recenzentami tej rozprawy byli Heinrich Finke i Heinrich Rickert, przedstawiciel neokantyzmu badeńskiego, co wskazuje na znajomość podstawowych postulatów neokantyzmu przez Heideggera oraz jego powrót do filozofii Kanta i jej podstawy. Uzupełnieniem jego rozprawy habilitacyjnej jest wykład zatytułowany *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, w którym Heidegger zajmuje się pojęciem czasu.

W rozprawie doktorskiej i habilitacyjnej Heidegger analizuje ważne kwestie, takie jak problem sądów i konieczności odrzucenia psychologizmu w filozofii. Będzie to także widoczne w późniejszych jego pracach czy wykładach, jak chociażby w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 1922), kiedy jego filozofia będzie *in statu nascendi*.

Wpływ na powstanie filozofii Heideggera będzie miał również fakt objęcia przez Husserla w roku 1915 katedry we Fryburgu Bryzgowijskim po Rickercie, który podejmował problem kategorii i logiki zdań zainicjowany wcześniej przez jego ucznia Emila Laska. Heidegger w swojej filozofii nawiązywać będzie do Rickerta i Husserla, który był założycielem nurtu fenomenologicznego obok Franza Brentano.

Heidegger podczas lektury dzieł Husserla dochodzi do przekonania o konieczności odejścia od myślenia opartego na kategoriach w logice. Napisze on o tym w swojej późnej rozprawie zatytułowanej *Ku rzeczy myślenia* (KRM, 103; GA 14, 95). Kwestię kategorii i prawdy w logice rozwinie natomiast w swoich wykładach zatytułowanych *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 127), kiedy będzie się zastanawiał nad miejscem konstytuowania się prawdy.

Inspiracją dla Heideggera w jego wczesnych pracach jest nie tylko myśl Rickerta czy Husserla, ale również Fryderyka Nietzschego, Sørensa Kierkegaarda czy w końcu Diltheya, która spowoduje, że zbliży się on do filozofii życia, którą ostatecznie porzuci, proponując własną koncepcję filozoficzną, czyli ontologię fundamentalną. Myślenie o filozofii życia sprawiło, że Heidegger poszukuje myślenia, które nie redukuje filozofii do jednej płaszczyzny, do jednego wymiaru, lecz rozszerza ją do możliwie szerokiego obszaru, będącego podstawą wszelkiego możliwego poznania człowieka. W tym sensie Heidegger dostrzega w filozofii życia sprzymierzeńca.

Obok pojęcia życia inspirujący będzie także dla Heideggera spór między naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, który pojawia się w kontekście dzieł Diltheya. Poddaje on krytyce stanowisko Kanta wobec ponadczasowego indywidualnego podmiotu i umieszcza go na poziomie historii. Krytyka Diltheya zwrócona jest nie tylko w kierunku Kanta, ale całej tradycji metafizycznej. Jednak jego celem nie jest obalenie metafizyki, lecz ukazanie podstawy wszelkich światopoglądów. To, co jest tą podstawą dla Diltheya, jest doświadczenie przeżycia i samego życia. Dilthey, odwołując się

do przedstawicieli idealizmu niemieckiego, ale również do naturalizmu i pozytywizmu, posługuje się pojęciem „świadomości” [*Bewusstsein*]. Świadomość łączy ze sobą to, co zewnętrzne, z tym, co wewnętrzne, duszę i ciało. Zewnętrzny świat jest niezależny od świadomości, ale jest dla świadomości. Wola, „chcenie”, odczucia, poznanie, które odnoszą się do tego, co zewnętrzne, łączą ze sobą przeżycie [*Erlebnis*]. Znajduje się ono u podstawy wszelkiego odbioru rzeczywistości otaczającej i samej świadomości nas samych. Ten stosunek do siebie, świata i świadomości siebie odegra znaczącą rolę w kształtowaniu się problemu „Siebie” [*Selbst*], w którym ukaże się wolność.

Heidegger zdecydowanie odrzuca świadomość pojmowaną przez pryzmat psychologii i skupi się w tym okresie na strukturze „Siebie” [*Selbst*] oraz problemie rozumienia dostrzeganym przez pryzmat hermeneutyki Diltheyowskiej. Dilthey utrzymuje, że w pojęciu przeżycia łączy się ze sobą wszelkie „chcenie”, a także przedstawianie się. Wpłynie ono w istotny sposób na późniejsze powiązanie u Heideggera sumienia i przedstawiania się bytu takim, jakim on jest. To ukazanie przedstawienia i chcenia przez Diltheya będzie oddziaływało na pojmowanie przez Heideggera pojęcia woli, a także spostrzegania przez niego miejsca dla wartości. Heidegger będzie pojmował problem dobra i zła przez pryzmat życia, a ostatecznie poprzez pytanie o bycie. Będzie ono uprzednie wobec dobra i zła w sensie moralnym.

W roku 1918 Heidegger otrzymał tytuł prywatnego docenta [*Privatdozent*] i został asystentem Husserla na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim, którym był aż do roku 1923. Wówczas Heidegger skoncentruje się na fenomenologii Husserla i jego postulatach zawartych w *Badaniach logicznych* oraz *Ideach I*. Heidegger za Husserlem odrzuci psychologiczne ujęcia świadomości i skoncentruje się na tym, co ukazuje się w sposób źródłowy. Tu inspiracje Diltheyem zbiegają się z fenomenologią Husserla.

W roku 1919 Heidegger wygłasza wykład inaugurujący jego docenturę *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56-57, 1919/20). W nim podejmuje problem różnicy między światopoglądem a poznaniem filozoficznym. Dochodzi do konkluzji, że nie jest możliwe powiązanie ze sobą myślenia filozoficznego z myśleniem opartym na światopoglądzie¹⁴⁶. Myślenie filozoficzne, które jest podstawą wszelkiego myślenia, jest uprzednie względem światopoglądu.

Podążając za krytyką Husserla skierowaną przeciw psychologizmowi, Heidegger krytycznie ocenia zagadnienia podmiotu i przedmiotu prezentowane w psychologii. Początkowo szuka podstawy przyjmowanych aksjomatów, norm, które mogłyby być rozumiane jako podstawa dla psychologii. Dochodzi ostatecznie do wniosku, że podstawą dla wszelkiej relacji podmiot – przedmiot stanowi życie [*Leben*], które jest

¹⁴⁶ Przedstawiając zbieżność filozofii Heideggera z fenomenologią Husserla, Friedrich-Wilhelm von Herrmann twierdzi, że ten pierwszy wykład Heideggera przeprowadzony od stycznia do kwietnia 1919 roku stanowi pierwszy etap fenomenologii hermeneutycznej, która powstaje w konfrontacji z husserlowską fenomenologią. Por. F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion*, Frankfurt am Main 2000, s. 3.

zawsze czymś życiem. Heidegger, posługując się wówczas Husserlowskim pojęciem „Ja”, podkreśla, że życie jest zawsze jakiegoś „Ja”. To pierwotne odniesienie „Ja” do życia uprzedza wszelką teoretyczną refleksję. Już na tym wczesnym etapie można dostrzec, że wolność ukazuje się w źródłowym doświadczeniu „Ja”. Nie może być ona pojmowana jako cecha człowieka, którą może on posiadać, lecz jako źródłowe otwarcie się na „Siebie”.

Heidegger stwierdza, że pytanie o źródłowe doświadczenia „Ja” domaga się postawienia pytania o stosunek „Ja” do „czegoś”. Każdemu „Ja” potrzebny jest świat, w którym się ono samo ukazuje, a także przedstawiają mu się rzeczy. Heidegger skupia się na „Ja”, które przeżywa własne „Siebie” i świat, w którym się mu ofiarowują inne byty. To obdarowywanie, ofiarowywanie się bytów jest możliwe, ponieważ „Ja” jest historyczne, jest w świecie, który przeżywa. W odróżnieniu od Husserla, dla którego „Ja” jest ahistoryczne, do ukazania „czystego Ja” potrzebne są bowiem redukcje, Heidegger proponuje „Ja” historyczne. Stanowisko Heideggera jest wynikiem powiązania ze sobą fenomenologii Husserla z hermeneutyką Diltheya. Dzięki Diltheyowi Heidegger włącza do swojej filozofii pojęcie rozumienia, które uprzedza poznanie teoretyczne. Widzimy już na tym wczesnym etapie, że wolność postrzegana jest z perspektywy rozumienia „Ja” i jego stosunku do „życia”. Jest ona horyzontem, w którym ukazuje się życie. Nie może być ono pojmowane jako przedmiot nauki, do którego mamy dystans, lecz jest ono w pewnym sensie pierwotną otwartością, w której konstytuuje się źródłowe odniesienie „Ja”. Heidegger dodaje, że „Ja” znajduje się ciągle w jakimś systemie odniesień. Trudno jest je z tych odniesień uwolnić, wręcz jest to niemożliwe. „Ja”, odnosząc się źródłowo do siebie, do świata, do innych ludzi, dopiero umożliwia ich poznanie. Heidegger rozpoczyna od powierzchownych odniesień. Pojawiają się one na poziomie świadomości, którą stopniowo zastąpią źródłowe odniesienia.

Te odniesienia znajduje Heidegger w otaczającym „Ja” świecie przeżyć [*Umwelterlebnis*]. W nim upatruje Heidegger odpowiedzi na pytanie o pierwotne odniesienie „nauki” czy bardziej precyzyjnie filozofii. Heidegger odróżnia refleksję nauki i filozofii od światopoglądu [*Weltanschauung*]. Filozofia będzie się starać znaleźć źródło dla nauki, stając się poniekąd *Urwissenschaft*, „pra-nauką”, nauką pierwszą. Badanie filozofii jako „pra-nauki” nie jest przedmiotem zainteresowania psychologii ani też filozofii inspirowanej psychologią, lecz właśnie filozofii jako fenomenologii.

Heidegger zauważa, że psychologia redukuje problem pamięci i przypominania (jak w przypadku idei anamnezy u Platona) do historii świadomości, gdy tymczasem powinna skupić się na „konstytuowaniu się w życiu i dla życia, które samo jest historyczne” (GA 56-57, 21). Także nauka odgrywa ważną rolę, ponieważ oddala od źródła. To jej oddalanie stanowi istotny element ukazywania się prawdy. Proces obiektywizacji w nauce sprawia, że nauka oddala się od ujęcia źródłowego nauki jako pranauki. Heidegger stoi przed nie lada wyzwaniem ukazania pranauki w konfrontacji z problemem subiektywności i obiektywności u Natorpa i w szkole neokantowskiej marburskiej, której przedstawiciele dochodzą do przekonania, że myśl wyraża czynnik subiektywny. To właśnie wówczas ukazuje się problem strumienia przeżyć

[*Stromerlebnis*], który uprzedza poznanie oparte na stosunku podmiotu do przedmiotu, tego, co subiektywne, do tego, co obiektywne. Neokantyzm marburski będzie utrzymywał, że mamy dostęp tylko do zjawisk.

Pojawia się także problem wartości u Rickerta i Windelbanda. Heidegger zauważa, że problem wartości nie powinien być oddzielony od świata przyrody. Heidegger w ten sposób proponuje przewyciężenie dualizmu pojawiającego się w filozofii Kanta. Skoncentrowanie się na postulatcie powrotu filozofii do źródłowego doświadczenia, który antycypuje poznanie teoretyczne, doprowadzi Heideggera do destrukcji klasycznej metafizyki, ale także porzucenia pojęcia człowieka jako *subiectum* i skoncentrowania się na „Ja”, szczególnym bycie, któremu chodzi o niego samego.

Obok wskazania na problem „Ja” i jego przeżywania świata otaczającego godny uwagi jest wywód zmierzający do ukazania problemu źródłowego odniesienia, który Heidegger przedstawia przez pryzmat wartości. Stanowi on drugą część wspomnianego tomu 56-57 dzieł zebranych, czyli *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, która zatytułowana jest *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie*. Stanowi ona zapis wykładu wygłoszonego w roku 1919 przez Heideggera. Przedstawia on w niej zagadnienie filozofii wartości na gruncie nauk historycznych. Zestawia je z naturalizmem Lotzego. To przewyciężenie naturalizmu dokonuje się poprzez ugruntowanie współczesnej filozofii wartości u Cohena i Windelbanda, neokantystów, którzy zajmują się zagadnieniem problemu wartości.

Heidegger domaga się rozważania problemu wartości, które są uprzednie wobec tego, co zewnętrzne, dane nam w świecie realnym poznawanym przez zmysły. Wskazuje, że w filozofii Cohena rozum praktyczny jest zasadą wszystkich zasad. Zauważa dlatego konieczność umieszczenia problemu wartości w doświadczeniu źródłowym.

Heidegger dostrzega również wpływ Brentano, twórcy szkoły fenomenologicznej, na filozofię, która podejmuje problem wartości. Koncentruje się na rozróżnieniu między wyrażaniem w sądach [*Urteil*] a osądzaniem [*Beurteilung*] (GA 56-57, 148). Windelband dostrzega natomiast różnicę między sądem [*Urteil*] a znaczeniem [*Geltung*] (GA 56-57, 151), a także wskazuje na negatywne sądy. Ukazuje się znaczenie refleksyjnych i konstytutywnych kategorii sądów.

Wskazany przez Heideggera problem sądów i powinności doprowadza go do postawienia pytania o sposób źródłowego wyrażania się „Ja”. Wyraża się ono nie w sądach, lecz w wypowiedzaniu się „Ja”, które wychodząc od siebie, zmierza ku „Sobie”. Na gruncie tych przemyśleń Heidegger dochodzi do wniosku, że wyrażanie się „Ja” uprzedza podział na to, co teoretyczne i praktyczne. Wartości ujawniają się bowiem w horyzoncie pytania o to, co najbardziej źródłowe. Heidegger dostrzega konieczność zwrócenia się ku temu, co źródłowe, co poprzedza podział na to, co teoretyczne, i to, co praktyczne. Dostrzega on jednak możliwość wyrażenia tego, co źródłowe, za pomocą fenomenologii i filozofii życia. Właśnie w tej perspektywie ujawnia się u Heideggera problem wolności, która jest kluczowym pojęciem w filozofii Kanta. Heidegger dostrzega źródłową wolność w tym, co uprzedza wolność na gruncie zmysłowości jak i rozumu praktycznego, który oddzielony jest od zmysłowości. Na razie wolność jawi się przez pryzmat pytania o źródłowość poznania naukowego, ale za-

czyna się również pojawiać problem „Ja”. Heidegger odczytuje Kanta przez pryzmat pytania o samo życie, które uprzedza podział na to, co teoretyczne i praktyczne. Służy do tego pytanie o źródłowy charakter poznania fenomenologicznego. *Subiectum* dla tego, co przeżywane, jest właśnie „Ja”.

W *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, 1919-1920) Heidegger koncentruje się już na fenomenologii jako nauce źródłowej, której podstawą jest „życie samo w sobie” [*Leben an sich*]. Poglębia on refleksję filozoficzną zarysowaną w poprzednim cyklu wykładów poprzez skoncentrowanie się nie tylko na pranauce, która antycypuje to, co teoretyczne i praktyczne, lecz przede wszystkim na doświadczeniu. Zwraca uwagę na problem faktyczności, której nie wolno utożsamiać z tym, co potocznie rozumiemy pod pojęciem rzeczywistości, ponieważ opiera się ona na doświadczeniu przez „Ja” jego „tu i teraz”. Dlatego Heidegger mówi o faktycznym doświadczeniu na gruncie źródłowego odniesienia do siebie, innych ludzi i świata.

Heidegger włącza do problemu fenomenologii rozumienie świata, który pojmuje z perspektywy „Ja”. Ukazuje problem źródłowego doświadczenia świata oraz „Siebie” w konfrontacji z myślą Rickerta i Natorpa (GA 58, 224). Pojawia się u Heideggera pojęcie „świata siebie” [*Selbstwelt*], „współświata” [*Mitwelt*] oraz „świata otaczającego” [*Umwelt*] (GA 58, 48). Tak jak w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* Heidegger skupia się na problemie życia i oddalania się od niego [*Ent-Leben*] poprzez bycie w świecie, tak w *Grundprobleme der Phänomenologie* koncentruje się już na faktyczności życia i świata siebie oraz oddalania się od świata siebie w konkretnej sytuacji. Sprawia, że wolność zawsze odsłania się „tu i teraz”.

Zagadnienie pranauki ukazane w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* zastępuje Heidegger przez pierwotne spostrzeżenie i ukazywanie się życia w horyzoncie rozumienia. Ukazuje ono „Ja” w konkretnej sytuacji, tzn. „tu i teraz”. We wcześniejszych pracach i wykładach Heidegger skupiał się jedynie na źródłowym ujęciu, które antycypuje to, co teoretyczne, i to, co praktyczne; obecnie jego uwaga skierowana jest na rozumienie i faktyczne przeżywanie. Dostrzega on problem rozumienia w odniesieniu „Ja” do „Siebie”. W horyzoncie tego transcendowania, wykraczania poza siebie, „Ja” zawsze znajduje się w świecie, który sprawia, że zbliża się albo oddala się od siebie. To oddalanie się od siebie jest wynikiem tego, że „Ja” jest zawsze w świecie i odnosi się do siebie, otaczającego świata i innych współbytujących. Właśnie w przestrzeni wykraczania „Ja” poza „Siebie” rozpościera się horyzont wolności. Wolność pojawia się na gruncie bycia sobą i bycia w świecie. „Ja” troszczy się o życie, które jest jego własnym. Rozważanie związane z troską o własne bycie sprawi, że Heidegger przejdzie w dziele *O istocie prawdy* do samego pojęcia wolności.

Heidegger odrzuca dotychczasowe zmagania się filozofii z problemem człowieka, ukazanego przez pryzmat podmiotu i przedmiotu badań czy wzajemnych ich odniesień, i koncentruje się na źródłowym doświadczeniu konkretnej sytuacji życiowej „Ja”. Próbuje także poddać refleksji jego źródłowe rozumienie. Heidegger porzuca Kantowskie „czyste Ja” i skupia się na odniesieniu się „Ja” do „Siebie”.

W kontekście użytego pojęcia „Ja” i wykraczania poza „Siebie” pojawia się w o l n o ś ć, którą można określić jako s p o n t a n i c z n o ś ć (GA 58, 260). Heidegger

nie precyzuje, co rozumie pod jej pojęciem, ale przedstawia jej horyzont, ukazuje miejsce, z którego wyrasta. Pojawia się ona przez pryzmat życia i sensu odniesieniowego. Wyjaśniając sens odniesienia [*Bezugssinn*], Heidegger dochodzi do pojęcia życia, którego nie pojmuje przez pryzmat posiadania czegoś, lecz samego życia. Jest ono ujmowane z perspektywy permanentnego odnoszenia się do niego, co stanowi podstawowe doświadczenie „Ja”. Samo odniesienie oznacza sens urzeczywistnienia [*Vollzug*], które Heidegger interpretuje jako bycie przy „Sobie”. „Ja”, zwracając się ku „Sobie” [*Selbst*], nie dochodzi do ostatecznej, końcowej postaci, lecz odniesienie to stanowi otwartość, która pozwala się „Ja” do „Siebie” zbliżać albo oddalać. Otwartość ta ujawnia się przez pryzmat wprowadzenia w życie samego życia. Wypełnienie się życia jest sensem odniesieniowym zmierzającym do pełnej spontanizacji „Siebie” [*Selbst*]. Wolność w sensie odniesieniowym wyrasta z „Siebie”. Już na wczesnym etapie filozofii Heideggera wolność ukazuje się przez pryzmat spontanizacji i otwartości, która znajduje się w odniesieniu „Ja” do „Siebie”, zawierzeniu się sobie w horyzoncie istniejącego świata.

W *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* (GA 9, 1919-1921) Heidegger ukazuje sens filozoficznego poznania. Dlatego skupia się na sytuacji granicznej, którą przedstawia Jaspers w swojej rozprawie *Psychologia światopoglądów*. W niej ukazuje się całość tego, co psychiczne, oraz jej granice. Jaspers sprowadza opis sytuacji granicznej do psychologii rozwojowej. Tymczasem Heidegger odrzuca ją, dostrzegając w niej zagrożenie dla refleksji filozoficznej. Ostrzega przed zagrożeniem polegającym na redukcji całości rzeczywistości do jednego aspektu. Zadaniem bowiem, przed którym stoi filozofia, jest ukazanie możliwości źródłowego poznania i rozumienia, które uprzedza świadomość. To źródłowe doświadczenie ukazuje się w przedrozumieniu.

Skoncentrowanie się na przedrozumieniu jest możliwe tylko poprzez krytykę dotychczasowego rozumienia. Krytyka ta nie oznacza odrzucenia istniejącej wykładni, mimo iż jest ona destrukcją, lecz ma doprowadzić do oczyszczenia myślenia z nieistotnych i błędnych przekonań. Jednym z nich jest skoncentrowanie się przez filozofię na pytaniu o „co” [*was*], zamiast na pytaniu o „jak” [*wie*]. Dotyczy to w pewien sposób również wolności, która w tamtym czasie nie będzie jeszcze bezpośrednim przedmiotem zainteresowania Heideggera, ale w wyniku tej refleksji i późniejszych analiz stanie się ważnym elementem jego filozofii. Wolność zostanie ukazana przez pryzmat „jak” przeżycia. Będzie ona w pewien sposób horyzontem, w którym odsłania się sobie „Ja”. Wolność tak rozumiana jest uprzednia wobec refleksji opartej na świadomości człowieka, ponieważ ona ją dopiero umożliwia. Analiza „Ja” sprawia, że wolność ukazana jest w sposób źródłowy, opierając się na przeżyciu, wobec którego relacja podmiot – przedmiot jest wtórna. Heidegger odrzuca relację podmiot – przedmiot jako źródłową i skupia się na pierwotnym doświadczeniu.

Mimo iż Heidegger jest jeszcze pod wpływem filozofii życia, to jednak postrzega ją coraz bardziej krytycznie. Zauważa, że pojęcie życia jest wieloznaczne i może sprowadzać źródłowe doświadczenie do sfery biologii, tymczasem jest to jedna z możliwych interpretacji, lecz nie najbardziej źródłowa. W tym celu Heidegger skupia się

na problemie „bycia sobą” [*Selbst*] i sposobu bycia, które przedstawia przez pryzmat egzystencji i faktyczności.

Egzystencję interpretuje Heidegger przez pryzmat sposobu bycia, w którym odsłania się sens „Ja jestem” [*Ich bin*]. Jak twierdzi, sens ten nie ukazuje się w sądach teoretycznych, lecz w źródłowym doświadczeniu „Ja jestem”. W nim odsłania się horyzont otwartości. Ten sposób bycia zawsze jest sposobem bycia jakiegoś „Ja”, które wypełnia się w rozumieniu bycia sobą [*Sein des Selbst*]. Przez pryzmat „bycia sobą” ukazuje się egzystencja, w której odsłania się moje posiadanie Siebie [*mich habe*] (ZD, 31; GA 9, 29). Poprzez nią „doświadczam «Ja» qua «Siebie»” (ZD, 31; GA 9, 29). Na gruncie tak pojmowanego doświadczenia odkrywam sens swojego własnego bycia jako „ja jestem” [*Ich bin*]. Ten sens wypływa z troski o Siebie. Dlatego sens egzystencji odsłania się „na gruncie źródłowego doświadczenia zatroskania o posiadanie samego siebie” [*Haben seiner Selbst*] (ZD, 32; GA 9, 29).

Obok egzystencji Heidegger koncentruje się również na faktyczności, która oznacza, że „Ja”, odnosząc się do „Siebie”, jest zawsze w konkretnej sytuacji. „Ja” utrzymuje się w jakimś horyzoncie rozumienia. To źródłowe odniesienie pojawia się w przeżyciu konkretnej sytuacji, wobec której nie mogę nabrać dystansu, lecz w której jestem. W przeżyciu sytuacji jestem zawsze w relacji do „Siebie” i świata. Ta faktyczność przedstawia się w historyczności, którą Heidegger pojmuje jako coś, co się nam daje doświadczyć w sposób źródłowy.

Analiza egzystencji i faktyczności ukazuje zatroskanie o „Siebie”, a w nim także zagadnienie sumienia, którego nie pojmuje w sensie moralnym, lecz z perspektywy życia. Kantowskie ujmowanie wolności z perspektywy moralności w przypadku Heideggera nie oznacza oderwania rozumu praktycznego od poznawania świata otaczającego w zjawiskach, lecz stanowi integralną jego część. U podstawy tego doświadczenia znajduje się doświadczenie „Ja” qua „Siebie”. Poszukiwanie pranauki doprowadza Heideggera do rozważania źródłowego doświadczenia, które leży u podstawy wszelkiego poznania i wszelkiego pytania o dobro. Jest nim relacja „Ja” do „Siebie”, którą filozof przedstawia, posługując się problemem przyswajania. Samo przyswajanie oznacza jakieś wcześniejsze oddzielenie, obcość, która zmienia się w posiadanie przez „Ja” „Siebie”. „Ja” wykracza poza siebie, aby być „Sobą-Siebie”, aby brać siebie w posiadanie. W tej perspektywie wolność jawi się jako o t w a r t o ść, która ukazuje się w przestrzeni „Ja” do „Siebie”. Jest tworzeniem pewnej więzi odwołującej się do źródłowego doświadczenia „Siebie”. W tym sensie wolność nie jest już cechą, lecz czymś co wyłania się z naszego odnoszenia się „Ja” do „bycia Siebie” [*Sein des Selbst*].

W kolejnych swoich wykładach zatytułowanych *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59, 1920) Heidegger koncentruje się na wyjaśnieniu, czym jest fenomenologia przez pryzmat naoczności [*Anschauung*] i wyrażania [*Ausdruck*]. W pewnym sensie wpisuje się w dyskusję z Kantem na temat podstawy poznania. Dla Heideggera problem ten nie dotyczy wiedzy, ale samego źródłowego doświadczenia, na którym dopiero może pojawić się wiedza. Skupia się on na budowaniu pojęć z perspektywy filozoficznej, na które filozofia była dotychczas obojętna. Heidegger dostrzega luki [*Lücken*] w myśli Kanta, w której brakuje syntetycznego wyłożenia teorii aprioryczno-transcendentalnej wa-

runków możliwości istnienia nauki o duchu [*Geisteswissenschaft*]. Heidegger zauważa, że mimo ukazania problemu poznania w naukach przyrodniczych i ukazania procesu poznawczego człowieka, brak u niego wykładni teorii o naukach duchowych. Kant ograniczył się jedynie do redukcji tego problemu do spraw moralnych. Heidegger dostrzega ten problem dzięki lekturze dzieł Diltheya i kształtującej się hermeneutyce w naukach o duchu. Widzi konieczność podjęcia się problemu historyczności. Dostrzega też w swoich przemyśleniach sprzymierzeńca, jakim jest neokantysta Emil Lask. Zajął się on bowiem ukazaniem transcendentalnej filozofii wartości (GA 59, 6). Przedstawia on tę problematykę w oparciu o pytanie o rzeczy same. Na gruncie tych rozważań pojawia się problem dualizmu filozofii Kanta, która rozróżnia sferę przyrody i sferę moralną.

Zadaniem, jakie stawia sobie Heidegger w tych wykładach, jest ukazanie idei, pojęć i podstawowej struktury wyrastającej z fenomenologicznych podstawowych odniesień. Różnią się one od filozofii refleksyjnej. Fenomenologiczne ujęcie pojęć ujawnia się przez źródłowe odniesienie, w wyniku którego ukazuje się sens odniesieniowy. Heidegger stara się w ten sposób pokazać różnice między filozofią jako nauką ścisłą a konkretnym doświadczeniem życiowym. Czyni to, by móc dojść do przedstawienia później stanowiska fenomenologii i jej źródłowego ujęcia, której podstawą jest dążenie do wiedzy źródłowej i poznawania rzeczy przez naoczność i pojęcia, a także podstawy usposobienia. Pojęcia te mają charakter naukowy, ale także opierają się na pewnym odniesieniu do pierwotnego nastrojenia.

Zamierzając dotrzeć do teoretycznego kształtowania pojęć, Heidegger koncentruje się na dwóch jemu współczesnych nurtach filozoficznych w nauce o duchu. Zarysowuje dwie filozofie opierające się na doświadczeniu źródłowym życia. Są nimi filozofia życia oraz filozofia kultury. Heidegger skupia się na życiu jako „pra-fenomenie” [*Urphänomen*]. Przedstawia je przez pryzmat możliwej interpretacji w dwóch głównych filozofiach.

Filozofia ta może być ujęta z perspektywy nauk przyrodniczych, ale także z perspektywy nauk humanistycznych. Heidegger zauważa, że nauki oparte na biologii i nauki o kulturze wzajemnie się spierają o pierwszeństwo, gdy tymczasem chodzi o ukazanie źródła dla nich obu. Próbuje on przedstawić problem nauk przyrodniczych i duchowych poprzez pokazanie, na czym polega problem kształtowania się pojęć na gruncie receptywności, odbioru i budowania pojęć. Wskazuje na problem życia jako „pra-fenomenu”, który uprzedza rozważania nauk przyrodniczych i psychologicznych. Pomocne w poszukiwaniu „pra-fenomenu” będzie dla Heideggera pochylenie się nad rozumieniem i historycznością.

Heidegger przedstawia teorię budowania pojęć na gruncie rozumienia, które jest uprzednie wobec teorii poznania. Analizuje filozofię Rickerta, Diltheya i Jaspersa, by pokazać analizę filozoficzną, która koncentruje się na spostrzeżeniu zmysłowym. Powołując się na nie, Heidegger ukazuje spontaniczność (GA 59, 25) jako możliwość tworzenia pojęć i przypisywania im sensu na gruncie źródłowego rozumienia. W tym sensie wolność Heideggera pokrywa się z wolnością u Kanta. Jednak Kant zmierza ostatecznie w kierunku wolności praktycznej, na którą nie może mieć wpły-

wu to, co zmysłowe. Heidegger natomiast pragnie przezwyciężyć dualizm w filozofii Kanta poprzez skupienie się na spostrzeżeniu zmysłowym.

Do źródłowego ujęcia fenomenologii potrzebne jest przeprowadzenie destrukcji, która nie polega na odrzuceniu elementów, lecz na przyjęciu dialektyczności, z której dopiero wyłania się źródłowe doświadczenie, mające być opisane przez fenomenologię. Destrukcja ma prowadzić do postawienia pytania o sens odniesieniowy. Dopełnia on problem sensu, który wypływa ze źródłowego rozumienia siebie. Dochodzenie do rozumienia siebie odbywa się na gruncie destrukcji, która nie jest odrzuceniem tradycji filozoficznej, lecz opiera się na „doświadczeniu faktycznym życia” [*faktische Lebenserfahrung*], które stanowi dla Heideggera „pra-fenomen” (GA 59, 37). Wszelka fenomenologia musi bowiem koncentrować się na tym, co uprzedza wszelką rzeczywistość, co stanowi dopiero możliwość wszelkiego poznania.

Heidegger, przedstawiając problem destrukcji, ukazuje ją przez pryzmat historyczności, która wyraża źródłowe odniesienie „Ja”. Podkreśla on, że problem „Ja” nie ogranicza się do psychologii i świadomości podmiotu, lecz powinien odsłonić „Ja” w jego źródłowym odniesieniu. Odwołując się do słów Natorpa: „Ich sein heißt, nicht Gegenstand, sondern allem Gegenstand gegenüber das sein, dem allein etwas Gegenstand ist” (Natorp, *Allgemeine Psychologie*, s. 29) (GA 59, 123)¹⁴⁷, zauważa, że „Ja” nie jest przedmiotem, lecz przede wszystkim przedmioty są dla niego i się mu przedstawiają. „Ja” przeżywa świat, ponieważ znajduje się zawsze w horyzoncie pierwotnego powiązania. Trzeba też zauważyć, że nie chodzi w pierwotnym sensie o samo przeżycie, lecz przeżywanie. Ono ukazuje nierozrwalną więź między pierwotnym doniesieniem do świata i samego „Ja”, które przeżywa. Przeżywanie [*Erlebens*] posiada jedność ze względu na „Ja”, które się w nim wypełnia (GA 59, 147). Heidegger pokazuje, że nie tylko chodzi o pierwotne rozumienie, ale także konstytuowanie się sensu, które umożliwia nasze poznawanie siebie i świata. Heidegger przygotowuje grunt pod powstanie *Dasein*. Dla rekonstrukcji problemu wolności ważne jest, że tak jak „Ja”, również wolność musi się pojawić na poziomie pierwotnego odniesienia. Kolejne jego dzieło ukaże problem troski, która przeniknie dalej do struktury „Ja”.

W zbiorze *Fenomenologia życia religijnego* [*Phänomenologie des religiösen Lebens*] stanowiącym 60. tom dzieł zebranych Heidegger skupia się na przedstawieniu źródłowego doświadczenia i rozumienia, które ma opisywać fenomenologia. Składają się na niego trzy wygłoszone przez Heideggera w latach 1919-1921 wykłady¹⁴⁸.

Pierwszy cykl wykładów zatytułowany *Fundamenty filozoficzne średniowiecznej mistyki*, chociaż znajduje się na końcu tomu, został przygotowany w latach 1918-1919, jednak ostatecznie nie został wygłoszony. Heidegger omawia w nim problem przeżycia religijnego i doświadczenia wiary. Powołuje się w tym celu na Mistra Eckharta i Schleiermachera. U podnóża tej refleksji jest problem historyczności.

¹⁴⁷ „Ja nakazuje być nie przedmiotem, ale być naprzeciwko tego wszystkiego, co jest samo przedmiotem” (przekł. własny).

¹⁴⁸ *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, 1920/21) składa się z: 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (1921), 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*.

W kolejnych wykładach, czyli we *Wprowadzeniu do filozofii religii* (1920/21) Heidegger zastanawia się nad problemem fenomenologii religii. Ukazuje różnice między badaniami naukowymi i refleksją filozoficzną. Odwołuje się w tym celu do psychologicznych, epistemologicznych, historycznych i metafizycznych elementów filozofii religii. Dla Heideggera to jednak za mało i dlatego poszukuje on doświadczenia bardziej źródłowego. Próbuje wyjaśnić, co to znaczy „faktualność życia” i dlaczego jest ona źródłowa. Faktualność życia może być ukazana przez pryzmat historyczności, którą dostrzega w źródłowym doświadczeniu religijnym. Nie jest ono czymś obiektywnym ani czymś subiektywnym, ale konstytuuje się w naszym odnoszeniu się do własnego życia. Fenomen ten ukazuje Heidegger w interpretowanych przez siebie listach św. Pawła do Galatów czy Tesaloniczan. Zauważa w nich problem doświadczenia życia i przepowiadania. Słowa św. Pawła wywierają na Heideggerze ogromne wrażenie. Doświadczenie religijne, odczucie życia nie jest określone, zdeterminowane, lecz ciągle otwiera się przed nami. Jest ono otwartością na to, co się wydarza, co się nam daje w przeżywanym życiu. Refleksja fenomenologiczna doświadczenia religijnego prowadzi do konkluzji, że życie nie jest przedmiotem, rzeczą, lecz „wypełnianiem się życia” [*Lebensvollzug*]. Poprzez przekonanie o wypełnianiu się Heidegger odrzuca redukcję Husserla, w wyniku której ten dochodził do transcendentnego „Ja”, i koncentruje się na źródłowym przeżyciu człowieka. Włącza on do źródłowego doświadczenia „Ja” świat, który nam zawsze towarzyszy. Doświadczenie to nie oznacza zaznajamiania się z czymś, lecz jest przeżywaniem całościowego, tj. pasywnego i aktywnego stosunku do świata.

W ostatnim wykładzie zatytułowanym *Augustyn i neoplatonizm* (1921) Heidegger analizuje *Wyznania* św. Augustyna i poddaje refleksji myśl neoplatońską (1923). Początkowo zwraca uwagę na interpretacje *Wyznań* przez pryzmat rozumienia historyczności u Ernsta Troeltscha, Adolfa Harnacka czy Diltheya. Heidegger próbuje wyjaśnić, czym jest historyczność przez pryzmat autentycznego źródłowego doświadczenia. Wyprowadza je z czystej świadomości i doświadczenia konkretnej sytuacji. Ta analiza prowadzi go do odrzucenia myślenia zredukowanego do analizy zewnętrżności i do skoncentrowania się na źródłowym doświadczeniu sytuacji. Właśnie analizując to doświadczenie, Heidegger dochodzi do pojęcia troski, u której podstawy jest odczucie przyciągania do siebie i obawy, która go od siebie oddala. Pokazuje w ten sposób troskę z perspektywy napięcia, które towarzyszy źródłowemu doświadczeniu. Ta interpretacja wpłynie na pojmowanie przez Heideggera dialektyczności oraz późniejsze odrzucenie klasycznej koncepcji prawdy.

Analiza doświadczenia źródłowego i doświadczenia religijnego prowadzi go do innych przemyśleń. Heidegger przez długi czas zauważa, że życie i przeżycie nie daje odpowiedzi na pytanie o źródło poznania. Sięga dlatego po nowe pojęcie, które da mu lektura dzieł Arystotelesa.

1.1. Wolność w horyzoncie bycia

W filozofii Heideggera pod wpływem pogłębionej refleksji nad źródłowością doświadczenia religijnego dochodzi do poważnej zmiany. Heidegger dostrzega niebez-

pieczeństwo błędnego rozumienia życia poprzez sprowadzenie go do funkcji życiowej, o której wspominał także wcześniej w recenzji książki Jaspersa. Przedstawiające się „Ja” w swojej historyczności domaga się ukazania go przez pryzmat źródłowego odniesienia. Heidegger spotyka na swojej drodze Natorpa, który interpretuje na nowo dzieła Arystotelesa. Również sięga po dzieła greckiego filozofa, w których odkrywa pojęcie bycia [*Sein*].

W *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61, 1921/22) Heidegger interpretuje fragmenty dzieł Arystotelesa i stawia pytanie o to, czym jest filozofia. Próbuje na nie odpowiedzieć, zauważa, że filozofia i nauka różnią się między sobą, ponieważ filozofia nie bada przedmiotu w typowy dla nauki sposób, tj. próbując przedstawić jego poznanie i podać jego definicję. Poznanie w filozofii opiera się na pytaniu o źródło, które ukazuje fenomenologia. Skupia się ona na formalnym wskazywaniu, w którym byt przedstawia się w swoim posiadaniu [*Haben*]. Pojęcie posiadania nie oznacza gromadzenia różnych cech, które charakteryzują „Ja”, lecz jest ono tym, co pozwala zobaczyć najbardziej własne bycie w swym oddalaniu się i przyciąganiu. Posiadanie ukazuje się w swojej dialektyczności. Heidegger pokazuje pozorność klasycznie rozumianej dialektyki i przedstawia jej pierwotny sens. Wykazuje, że Arystoteles, mówiąc o logice, nie ma na myśli logiki zdań, w której to, co niewłaściwe, jest odrzucane, ponieważ nie wnosi nic do definicji bytu, lecz rozumie ją jako ukazywanie się bycia w swoim odwrocie.

Analizując problem logiki i interpretując pojęcie kategorii u Arystotelesa, Heidegger dochodzi do konkluzji, że z perspektywy fenomenologicznej pierwotne rozumienie kategorii powinno ukazywać rzeczy takie, jakie one są. Dlatego przedstawia sens odniesieniowy życia, ukazując go przez pryzmat troski. Analiza troski ukazuje szczególną rolę świata, w którym *Dasein* zawsze jest. Jego wykładnia może być pojmowana jako „horyzont”, w której samo życie wyraża się w „Sobie” [*Selbst*] w najbardziej właściwy sposób. Kategorie wyrażają się w najbardziej źródłowy sposób w samym życiu przy życiu. Wykładnia i rozumienie konstytuują się w samym życiu, które dane jest w konkretnej sytuacji.

Heidegger pokazuje także istotne znaczenie świata „Siebie”, którego nie można identyfikować z pozycji „Ja”, lecz „Siebie”. Świat „Siebie” [*Selbstwelt*] ukazuje się zawsze w świecie. „Ja” spotyka „Siebie” w świecie, w którym żyje i daje się sobie. Daje się sobie w moim świecie otaczającym [*Umwelt*], ale także świecie współbytujących [*Mitwelt*] (GA 61, 95). To napięcie między „Ja” i „Siebie” zaczerpnie od Husserla i jego poszukiwania źródłowego doświadczenia, które uprzedza świadomość. Ciekawie analizuje to Tischner w swojej rozprawie doktorskiej, poświęcając uwagę „procesowi solidaryzacji”. To bycie w świecie sprawia, że Heidegger zastanawia się nad kategoriami w sensie odniesieniowym życia. Wymienia między innymi nachylenie i skłoność [*Neigung*], zatarcie odstepu [*Abstandstillung*] i odgródzenie [*Abriegelung*]. Wszystkie te kategorie dotyczą zagadnienia ruchu, który doprowadza Heideggera do ukazania problemu bycia. Zanim to jednak nastąpi, Heidegger ukazuje również odejście od siebie, „zaciąganie jakiejś winy” [*Schuld*], lecz nie w sensie moralnym,

ale odchodzenia od „Siebie”, które stanowi także istotę życia. Struktura troski obejmuje również odwrót od siebie, który sprawia, że prawda konstytuuje się między troską o „Siebie” i świat, w którym jestem.

Analiza „popadania w świat” sprawia, że potrzebna jest refleksja nad przedrozumieniem [*Vorbegriff*], jak również nad prestrukcją [*Praestruktion*], która ukazuje źródłowy odwrót. Heidegger przedstawia prestrukcję przez pryzmat pojęcia *Reluzenz* (GA 61, 117). Pojęcie *Reluzenz* nawiązuje swoim znaczeniem do łacińskiego słowa *relucere*, które oznacza *Wiederschein geben*, *Zurückleuchten*, czyli ponowne rzucenie światła. *Reluzenz* może być pojmowane jako autoiluminacja [*self-illumination*] czy autointerpretacja [*self-interpretation*]. W zatroskanym *Dasein* (GA 61, s. 119) ukazuje się życie, u podstawy którego konieczne staje się postawienie pytania o bycie.

Heidegger wyprowadza troskę o własne bycie na gruncie analizy faktycznego sensu ruchu (GA 61, 124). Właśnie przez pryzmat wypracowanego pojęcia bycia, które jest bardziej pierwotnym doświadczeniem niż samo życie, zmienia się perspektywa zestawienia wolności z przyczynowością, o której wspomina Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu*. Ruch nie oznacza dla niego przemieszczenia w przestrzeni, lecz ruch rozumie jako troskę o bycie. Wpłynie to w sposób znaczący na rozumienie czasu przez Heideggera, także jego analizy *Krytyki czystego rozumu*.

Poprzez wprowadzenie pojęcia troszczenia się Heidegger wskazuje, że troszczenie się jest braniem siebie w trosce. Troska ta zawsze nam towarzyszy ze względu na upadanie [*Verfallen*]. Wskazuje na faktyczność jako podstawową kategorię dla filozofii i ukazuje ją głębiej przez posłużenie się faktycznością. Faktyczność ukazuje, że nie chodzi nam o rzeczywistość, ale bycie możliwym *Dasein*.

Heidegger przez pryzmat analizy ruchu dochodzi do struktury „jestem” [*Ich bin*] (GA 61, 171), którą wcześniej prezentował Kartezjusz. Sens bycia *Ich bin* uczasawia się w pytaniu o faktyczność. To ona ukazuje źródłowy charakter filozofii. W *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* Heidegger odkrywa *Dasein* przez pryzmat „bycia sobą”. Heidegger stwierdza, że podstawowy sens życia ukazuje troska [*Sorge*]. Ona stanie się podstawą do wypracowania pojęcia czasowości przez pryzmat faktyczności, egzystencji i upadania. W swoich wczesnych wykładach fryburskich Heidegger próbuje pokazać fenomenologię z perspektywy dzieł Arystotelesa. Sprawiają one, że Heidegger dostrzega źródłowy charakter bycia.

W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 1922), w kolejnych swoich wykładach, Heidegger, koncentrując się na Arystotelesie, ugruntowuje pojęcie bycia. W tym czasie, starając się o profesurę w Marburgu, nawiązuje kontakt z Natorpem, który przeczytałszy manuskrypt jego wykładni Arystotelesa, zabiega o to, aby Heidegger otrzymał tę posadę. Po otrzymaniu profesury Heidegger będzie się często spotykał z Natorpem. W wyniku tych spotkań i lektury jego dzieł wypracuje pojęcie bycia. Dokonuje przesunięcia logiki z logiki zdań na logikę, która pojawia się na poziomie rozumienia i odnoszenia się do bycia [*Sein*]. Później także zajmie się problem logiki, lecz w kontekście pytania o prawdę.

Heidegger w dziele tym powraca do problemu zasygnalizowanego w *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61). Pokazuje, na czym polega problem ruchu i podstawy filozoficznego myślenia. Wyprowadza z niego pojęcie bycia [*Sein*]. Czyni to poprzez uprzednie ukazanie interpretacji *Metafizyki* 1 i 2 oraz *Fizyki* Arystotelesa. Kluczową kwestią jest wyprowadzenie z *Metafizyki* pojęcia bycia. Staje się to na gruncie refleksji nad odróżnieniem przedmiotu badań nauk od refleksji fenomenologicznej. Heidegger wypracowuje wówczas problem rozumienia źródłowego i jego ścisłego związku z byciem. To kluczowa kwestia, ponieważ od tego czasu Heidegger porzuca problem życia i koncentruje się na byciu. Pokazuje różnice między poznaniem w nauce i rozumieniem, które wyrasta z pytania filozofii. Odróżnia poznanie oparte na kategoriach „nauki o bycie” [*Seiende*] od problemu samego bycia [*Sein*].

W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* filozofia Martina Heideggera znajduje się w *in statu nascendi*. Jest poważnym krokiem do późniejszej myśli zaprezentowanej w *Byciu i czasie*. Perspektywa bycia zmieni znaczenie wolności, mimo iż wciąż będzie ona rozumiana z perspektywy spontaniczności.

Uzupełnieniem *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* jest dołączony do tego tomu tzw. *Natorp Bericht*, czyli *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, w którym Heidegger wskazuje na hermeneutyczną sytuację i wyjawia, w jaki sposób się ona nam daje. Badanie to ma na celu pokazanie, czym jest hermeneutyczna sytuacja. Do tego celu ma prowadzić analiza ontologii oraz logiki. Heidegger przekonuje, że logika powinna odnosić się do naszego rozumienia i wykładni. Właśnie ich wyjaśnienie ma posłużyć w przejściu od fenomenologii refleksji do hermeneutyki fenomenologicznej. Dzięki niej możliwe jest ukazanie powiązania rozumienia i bycia. Heidegger wskazuje także na pojęcie prawdy jako *alethei*. Przedstawia to w głównym tekście wykładów, gdy powołuje się na Parmenidesa i szkołę eleatów oraz w dodatku „Natorp-Bericht”. Heidegger podejmuje problem odbioru [*Vernehmen*] i ukazywania się prawdy na poziomie *logosu*. Zagadnienie odbioru wskazuje na różnicę w pojmowaniu wolności przez pryzmat epistemologii i ontologii. Możliwość odbioru ukazuje horyzont wolności, która pojawiła się u Kanta w dedukcji *Krytyki czystego rozumu*. Na tym etapie zarysowują się ważne zmiany w pojmowaniu wolności przez Heideggera. Pojawi się ona w horyzoncie bycia.

W wykładach *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63, 1923) Heidegger koncentruje się na hermeneutyce faktyczności i ukazania właściwego znaczenia słowa „ontologia”. Zauważa, że dotychczas pojęcie bycia było traktowane przez pryzmat przedmiotu, tymczasem stanowi ono podstawę źródłowego odniesienia się *Dasein* do siebie. Bycie nie jest własnością, ale czymś, co się *Dasein* udziela, stając się mu najbardziej własne. *Dasein* chodzi o własne bycie, które mu się udziela. Faktyczność natomiast traktuje Heidegger jako „określenie charakteru bycia naszego własnego *Dasein*” (OHF 13; GA 63, 7). Heidegger precyzuje, że faktyczność ukazuje się poprzez przebywanie, „nie-uciekanie”, które jest zgodne z byciem *Dasein*, „tu-oto”. Hei-

degger dostrzega, że bycie „tu-oto” nie oznacza przedmiotu widzianego naocznie jako przedmiot, o którym możemy posiadać wiedzę, lecz jest tym, że „*Dasein* jest sobą samym «tu-oto» w jak (*im Wie*) swego najbardziej własnego bycia” (OHF 13; GA 63, 7). Owo „jak” bycia [*Wie des Seins*] otwiera przed *Dasein* jego własne bycie „tu-oto”. Faktyczność *Dasein* nie daje się mu jako wiedza, ale jako wskazanie drogi. Właśnie dlatego Heidegger dostrzega ważną rolę hermeneutyki, która pozwala wydobyc się jak owemu byciu „tu-oto”. Hermeneutyka ma za zadanie ukazać faktyczność *Dasein*, które zastępuje wieloznaczne pojęcie człowieka. Faktyczność jawi się jako bycie *tu oto*. Przygotowuje ona również problem czasowości.

Oprócz ukazania problemu bycia *tu oto* i konieczności skoncentrowania się na *Dasein* Heidegger poprzez ukazanie celu, jaki stawia sobie hermeneutyka, skupia się na problemie mowy. Odwołując się do Arystotelesa, ukazuje, że „mowa polega na tym, że czyni ona coś dostępnym *tu oto* jako jawne [*Offenen*]” (OHF, 17; GA 63, 11), co wykorzysta w innych swoich późniejszych dziełach, jak na przykład *O istocie prawdy*, w których pojęcie wolności będzie odgrywało ważną rolę. Mowa przynależy do prawdy rozumianej jako odsłanianie, odkrywanie tego, co zakryte.

Heidegger stwierdza, że hermeneutyka pozwala ukazać się *Dasein* w jego faktyczności. „Hermeneutyka ma za zadanie każdorazowo własne *Dasein* udostępnić temu *Dasein* w jego charakterze bycia, zakomunikować je, wytopić samowyobcowanie, którym jest ono dotknięte” (OHF, 21; GA 63, 15). W mowie odsłania się prawda na gruncie „jak” zawartego w hermeneutyce, której wykładnia charakteryzuje faktyczność. Problem wykładni i faktyczności prowadzi Heideggera do utworzenia pojęcia *Dasein*, które pyta o swoje własne bycie (OHF, 36; GA 63, 29).

Analiza faktyczności *Dasein* i jego „dzisiaj” prowadzi Heideggera do pojęcia powszedniości [*Alltäglichkeit*] (OHF, 37; GA 63, 30). Jest ona pojmowana na gruncie analizy „dzisiaj” i troski, którą Heidegger rozumie przez pryzmat pojęcia troszczenia się jak i otwartości na świat. W źródłowym otwarciu się ukazuje znaczenie, które konstytuuje się w wydarzaniu. Zanim coś przedstawia się w relacji podmiot – przedmiot, potrzebna jest otwartość, dzięki której możemy poznawać rzeczy. Konieczna jest do tego znaczeniowość, w której ukazuje się pierwotna otwartość dana w tej chwili.

Heidegger, przedstawiając znaczeniowość [*Bedeutsamkeit*], rozróżnia dwa charaktery otwartości, w których ukazuje się bycie w świecie *Dasein*; po pierwsze dotyczące bycia obecnym, po drugie ukazywania się współbytującym (OHF, 96; GA 63, 93).

1.2. Ontologia i czasowość

Zagadnienie hermeneutyki faktyczności kończy pewien etap w filozofii Heideggera. Wypracował on w nim pojęcie bycia, a także zwrócił uwagę na problem czasowości. Zajął się sensem odniesieniowym i problemem interpretacji logiki u Arystotelesa czy problemem wychodzenia poza „Ja” ku „Siebie”. W roku 1923 Heidegger przechodzi z uniwersytetu we Fryburgu na uniwersytet w Marburgu. W tym okresie pojęcie bycia stanie się dla niego podstawowym problemem i uzupełni on je o interpretację czasu.

W pierwszych swoich wykładach w Marburgu, w *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24), Heidegger ukazuje różnice między własną hermeneutyczną fenomenologią a refleksją fenomenologiczną Husserla. Podstawową kwestią staje się problem świata, który jest ukazany przez pryzmat troski. Omawia on wówczas problem fenomenologii i rozumienia sytuacji. Heidegger odchodzi wówczas także od klasycznego rozumienia czasu i podąża w kierunku czasowości. Przedstawia ją na gruncie upadania *Dasein* (GA 17, 282). Właśnie ta analiza podstaw fenomenologii sprawia, że Heidegger rozumie czas w perspektywie troski. To poważny sygnał rozbieżności w ujmowaniu czasu przez Kanta i Heideggera. Również wolność będzie się jawiła inaczej w konfrontacji z przyczynowością. Będzie ona rozumiana przez pryzmat „pytania o podstawę” [*Frage nach dem Grund*]. Heidegger, odwołując się do filozofii Kartezjusza i Husserla, nie tylko przedstawia problem bycia, ale także teorii poznania. Wskazuje na źródłowe odniesienie *Dasein* do własnego bycia, które wypływa z troski o siebie. Uwypuklając znaczenie troski, przedstawia ucieczkę *Dasein* przed samym sobą, która doprowadzi go do ukazania czasowości *Dasein* z perspektywy upadania [*Verfallen*]. Ukazuje je przez pryzmat „bycia-w-świecie” *Dasein* (GA 17, 182n, 284) i jego troski o siebie. Poglębia on problem czasowości, który zapoczątkował już we Fryburgu.

W roku 1930/31 w trakcie seminarium poświęconemu XI księdze *Wyznań* św. Augustyna Heidegger wyjaśni sens czasowości przy użyciu gry słów: *tentio* i *distentio*, które pokazują, czym jest troska w całości. Heidegger stwierdza: „Eine Möglichkeit der Zeit: *Sammlung* auf das Eine (ante) ist «Ausgestrecktheit» *intentio*. *Nicht zerstreut sein* – *Zerstreuung* verdeckt, verstellt und liefert aus der *varietas*. *Sammlung* ist *extentio*, als diese *intentio*” (GA 83, 68) [możliwość czasu: gromadzenie w jedno (ante) jest «rozciąganiem» *intentio*. Nie być rozproszonym – rozpraszanie ukrywa, zasłania i dostarcza z tego, co zmienne. Zbieranie jest *extentio*, jak to *intentio*].

Heidegger przedstawia czasowość z perspektywy wykraczania i wchodzenia w siebie. Czas „rozciąga się”, przekraczając swoje granice. To wykraczanie ujawnia pojęcie *distentio*, które Heidegger rozumie za Augustynem jako *extasis*, *existentia* (GA 83, 69). To wykraczanie skierowane jest ku temu, co jest „naprzeciw” (ante). Nie jest ono jednak zwykłym zaprzeczeniem, lecz utrzymywaniem się jedności w zróżnicowaniu. W tym sensie pojęcie czasu nie jest ujmowane przez pryzmat jednej z form czasu, takiej jak przeszłość, teraźniejszość czy przyszłość. Wykraczanie, które jest utrzymywaniem jedności w zróżnicowaniu, charakteryzuje troskę *Dasein* o swoje bycie. Czas ten nie jest, lecz rozciąga się między życiem i śmiercią. Taka jego interpretacja jest wynikiem wypracowanej wcześniej troski jako podstawowego fenomenu bycia *Dasein*. W kolejnych wykładach Heidegger zestawia czasowość z dziejowością, która ukazuje bycie w świecie *Dasein*.

W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* Heidegger ponownie nawiązuje do Arystotelesa i wskazuje na problem bycia jako *ousia*, które zestawia z pojęciem bytu, bycia i *Dasein*. Podatnym gruntem dla tej refleksji jest uwypuklenie problemu rozumienia i wypowiedzania, które zawiera w sobie pojęcie *logos*. Dla Heideggera *logos* wyraża „bycie-w-świecie” *Dasein*, które jest „byciem-wypowiadającym” [*Spre-*

chendsein] oraz współbytującym [*Miteinandersein*]. Właśnie na gruncie bycia w kontekście *ousia* jak i bycia wypowiadającego i współbycia przedstawi problem dobra [*ἀγαθόν*].

Heidegger, nawiązując do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, wskazuje na miejsce dobra, które jest owym „jak” [*Wie*] samego jestestwa. Interpretuje on dobro nie w sensie moralnym, ale w nawiązaniu do właściwego sposobu bycia *Dasein*. Stwierdza on, że dobro nie jest przymiotem człowieka, lecz tym, w czym on wspólnie uczestniczy, w którym ma udział. Wyprowadza on je z pojęcia *sympheron* jako wspólnego uczestnictwa, dobra, które nam wspólnie służy i pociąga. W tym kontekście Heidegger uzupełnia swoją filozofię o zagadnienie „powszedniości” [*Alltäglichkeit*], które oznacza popadanie „Ja” w „Się” [*Man*]. Odróżnia się ono od popadania w niewłaściwy sposób bycia, które jest związane z użytecznością narzędzia czy światem przyrody. „Bycie-wypowiadającym” (-mówiącym) wyraża właściwe tu i teraz bytu, ale daje także możliwość upadania. Heidegger przedstawia je w kontekście możliwości mówienia i możliwości upadania. Nawiązuje w tym czasie do *Retoryki* Arystotelesa. Są trzy rodzaje słyszenia, jak trzy rodzaje *logosu*, które z nich wynikają: mowa ratująca, mowa przed sądem oraz mowa chwająca (GA 18, 123). Heidegger za Arystotelesem chce przedstawić sam *logos* z perspektywy nadziei. Dochodząc do problemu wiedzy jako *doxa*, powraca do analizy *Etyki nikomachejskiej*. W niej dokonuje rozróżnienia na *doxa* [*δόξα*] i *Entschlossenheit* [*προαίρεσις*, *proairesis*] (GA 18, 141n). To właśnie na tym słowie zbuduje Heidegger w *Byciu i czasie* problem *Entschlossenheit* jako pewien rodzaj otwartości, który ujawnia się przez pryzmat czasowości i dziejowości. Rozważania te prowadzą Heideggera do przedstawienia nadziei z perspektywy *ethosu* i *pathosu* (GA 18, 161). Właśnie one ukazują podstawę dla wszelkiej możliwości słyszenia i widzenia. Istotnym problemem, który wyrasta z powiązania nadziei z „pathosem”, jest pojęcie położenia. W nim odsłania się trwoga o siebie, o swoje bycie. Właśnie w położeniu ukazuje się trwoga jestestwa o własne bycie. Na jej gruncie odsłania się źródłowa otwartość.

Opierając się na byciu [*Sein*] jako *ousia*, Heidegger ukazuje problem położenia i trwogi, która towarzyszy jestestwu w jego źródłowym odnoszeniu się do bycia. Brakuje jeszcze w nim odczytania bycia z perspektywy prawdy. Czyni on to dopiero później w roku 1924/25 w wykładach zatytułowanych *Platon: Sophistes* (GA 19). Heidegger zestawia w nich problem bycia z pytaniem o prawdę. Koncentruje się na problemie poznawania prawdy jako nieskrytości. Porusza także problem dialogu i dialektyki w szukaniu prawdy. Dla Heideggera prawda przedstawia, że niebyt nie jest przeciwieństwem bytu, lecz jest ugruntowany na byciu bytu, na odsłanianiu się dążenia i oddalania.

Heidegger w *Begriff der Zeit* (GA 64, 1924) skupia się na zagadnieniu czasu, ukazując go przez pryzmat troski *Dasein* o swoje własne bycie. W dziele tym koncentruje się na faktyczności bycia [*Faktizität des Seins*] *Dasein*, która przedstawia się zawsze w konkretnej sytuacji. Analiza dzieł Arystotelesa spowodowała, że Heidegger dostrzega w ontologicznym pytaniu o bycie źródłowe doświadczenie człowieka i szuka dla niego najlepszego środka wyrazu. Refleksja ontologiczna sprawia, że Heidegger

odrzuca pojęcie człowieka i skupia się na „Ja”, które przekształca się w *Selbstsein*. Nie zamierza on posługiwać się pojęciem człowieka, ponieważ prowadziłoby to do błędnego rozumienia ontologii przez pryzmat antropologii, a wraz z nią psychologizacji pytania o bycie. Heidegger zauważy też, że pojęcia *Dasein* używa również Kant, nie chcąc, aby jego refleksja została zredukowana do pojęcia człowieka.

We wcześniejszych dziełach i wykładach Heidegger wyprowadził pojęcie faktyczności i egzystencji, natomiast później, gdy zaczął się koncentrować na analizie czasu, ukazuje ontologiczny charakter pojęcia *Dasein*. Refleksja nad czasowością ukazuje w pełni strukturę troski. Dopełnia wcześniejszą analizę „Ja”, które zawsze jest w świecie. Wraz z czasowością jestestwo nie tylko jest w świecie, ale odnosi się do własnego bycia i świata, w który jest rzucone (GA 64, 20).

Zagadnienie czasowości, a także dziejowości rozwija Heidegger w kolejnych wykładach zatytułowanych *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1925). Rozpoczyna od prezentacji klasycznego rozumienia czasu, by później przejść do czasowości jako pełnej struktury troski. Odrzuca klasyczne rozumienie czasu jako następowania i ukazuje go w odniesieniu do troski o własne bycie. Właśnie wypracowanie struktury troski odgrywa bardzo ważną rolę, ponieważ na niej opiera się wolność jako spontaniczność, a także późniejsza pojmowana jako „pozwolić być”. Troska, którą wprowadza do swojej filozofii Heidegger, sprawia, że rozwinie on zaproponowaną w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* koncepcję bycia.

W *Logik. Fragen nach der Wahrheit* (GA 21, 1925-26) Heidegger doprecyzowuje to, co rozpoczął w *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57, 156n) oraz w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 211n), w którym ukazuje logikę w innej perspektywie niż logika zdania. Ukazuje ją na gruncie pytania o prawdę. Stwierdza przy tym, że poprzez *filozofię życia* nie można dojść do ontologicznych struktur bycia (GA 21, 16). Dlatego porzuca filozofię życia i koncentruje się na ontologii. Kluczowym problemem, który się wówczas pojawi, będzie rozumienie, które uprzedza wszelkie wyrażanie sądów w zdaniach.

Obok problemu ontologii pojawia się inny równie ważny, który zaważy na filozofii Heideggera, a będzie nim problem prawdy wyrażającej dotychczasową metafizykę. Heidegger odwołuje się do Kanta i jego krytyki metafizyki. Analizuje ją nie przez pryzmat poznawania w naukach przyrodniczych czy humanistycznych, lecz z perspektywy nowej metafizyki, która jest ontologią. Heidegger, odwołując się wówczas do przedstawicieli neokantystów marburskich, którzy podejmują problem oddzielenia tego, co nazywa się powinnością [*Sollen*], od tego, co nazywa się byciem [*Sein*], dał już parokrotnie do zrozumienia, że kwestia powinności ugruntowana jest na problemie bycia. Dlatego dostrzega w filozofii Kanta możliwość ugruntowania nowej metafizyki jako nauki pierwszej. Wynika z tego ugruntowania ważna konsekwencja, jaką jest odrzucenie dychotomii rozumu praktycznego i teoretycznego. Kantowską antynomię rozumu ludzkiego, w której zestawiona jest przyczynowość natury i wolności wolnej woli zdeterminowanej przez imperatyw moralny, Heidegger ukazuje na

gruncie bycia [*Sein*]. Pokonuje w ten sposób dualizm filozofii Kanta, przedstawiając dychotomiczną strukturę filozofii przez pryzmat źródłowego pytania o bycie. Skupia się na apriorycznych formach naoczności, takich jak czas i przestrzeń oraz pojęcia. Źródłem ich jedności jest wyobraźnia. Heidegger przedstawia przedpredykatywny obraz filozofii, dla której podstawą jest rozumienie. Dopiero poprzez analizę możliwości poznania w ogóle możliwe jest uprawianie filozofii z uwzględnieniem podziału na rozum teoretyczny i praktyczny. Ta analiza źródłowego poznania ugruntowana jest na pytaniu o „bycie sobą” [*Selbstsein*] jak i na faktyczności, egzystencji. W *Logik. Fragen nach der Wahrheit* Heidegger zauważa, że prawda nie może być wyrażona w logice sądów, lecz przez pryzmat rozumienia. Do tej konstatacji dochodzi już wcześniej, gdy koncentruje się na hermeneutyce Diltheya.

Pogląd sygnalizowany w *Logik. Frage nach der Wahrheit*, dotyczący ontologicznej struktury bycia [*Sein*], Heidegger rozwinie w *Byciu i czasie* (1927). Heidegger z jednej strony opiera swoją analizę na analityce jestestwa, którą rozwinie na gruncie krytyki filozofii życia [*Lebensphilosophie*], z drugiej na zagadnieniu bycia w całości.

Podstawą do zmiany optyki jest powiązanie *Dasein* z jego własnym byciem. Heidegger przedstawia je przez pryzmat podstawowych charakterów jestestwa takich jak: położenie [*Befindlichkeit*], rozumienie [*Verstehen*] i mowa [*Rede*]. W *Byciu i czasie* „bycie sobą” ukazane jest także z perspektywy upadania [*Verfallen*]. *Dasein*, będąc w świecie, upada, tzn. zaczyna żyć nie własnym życiem, lecz życiem innych bytów, które istnieją na sposób *Dasein* lub nie. Niewłaściwy sposób bycia jest częścią odnoszenia się do siebie i własnego bycia. Upadanie jestestwa przedstawia całościowe ujęcie struktury troski. Heidegger ukazuje niewłaściwy sposób bycia przez pryzmat czasowości i dziejowości. Właśnie w trakcie analizy czasowości ujawnia się również problem powrotu do siebie. Sumienie wzywa do tego, aby chcieć być sobą, powrócić do własnego bycia. *Bycie i czas* zostało opublikowane częściowo. Zabrakło w nim trzeciego działu pierwszej części oraz drugiego działu. *Podstawowe problemy fenomenologii* mają wypełnić tę lukę, stając się w pewnym sensie trzecim działem pierwszej części; drugim działem zostało dzieło *Kant a problem metafizyki*, co pokazuje, jak ważną rolę odegrał dla Heideggera Kant.

Dotychczasowe skoncentrowanie się na filozofii Heideggera ukazywało problem kształtowania się, wyłaniania się pytania ontologicznego o bycie. Ujawnił się problem przejścia od filozofii życia ku byciu, teorii poznania, epistemologii do ontologii. Zmiana ta ma znaczący wpływ na sens i rozumienie wolności. Obecnie chcielibyśmy umieścić ten problem na gruncie rozprawy *Bycie i czas*. Dzieło to włącza różne wątki wcześniej zarysowane, które ukazują wolność z perspektywy bycia [*Sein*].

Przejdźmy obecnie do ukazania *Bycia i czasu* oraz podstawowych zagadnień, które ukazuje analityka jestestwa. W niej ujawnia się wolność już nie *in statu nascendi* jak w GA 62, lecz przez pryzmat otwartości i zdecydowania. To ostatnie pojęcie pojawia się z perspektywy czasowości rozumianej na gruncie troski.

2. Wolność jako „pozwolić być”

Pierwotne znaczenie wolności jako spontaniczności wraz z wprowadzeniem pojęcia bycia jest ukazywane przez pryzmat otwartości rozumianej z perspektywy fenomenologicznej. W tym sensie otwartość sprawi, że wolność zaczyna być spostrzegana jako „pozwolić być”. „Pozwolić ukazać się” i „pozwolić być” ugruntowane są na ontologicznej strukturze *Dasein*. Poprzez konfrontację z filozofią Husserla i jego postulatami, podobnie jak przez odniesienie do Kartezjusza, Kanta i neokantyzmu Heidegger koncentruje się na „Ja” i jego podstawowym odniesieniu. Dzięki Diltheyowi dochodzi do ukazania rozumienia, które uprzedza świadomość, a poprzez analizę dzieł Arystotelesa dochodzi do pojęcia bycia. W *Byciu i czasie* ukazuje się filozofia Heideggera w całej swojej rozciągłości, łącząc wpływy innych filozofów, przedstawia w niej otwartość jako podstawę, w oparciu o którą można dopiero uprawiać filozofię.

2.1. Wolność z perspektywy otwartości i zdecydowania *Dasein* w dziele *Bycie i czas*

Pojęcie otwartości podobnie jak własnego i niewłasnego sposobu istnienia zawdzięcza Heidegger Husserlowi. To w jego *Ideach* pojawia się otwartość, którą Heidegger uczyni podstawowym problemem w *Byciu i czasie*. Zmiana w spostrzeganiu czasu, którą pobeżnie zarysowaliśmy, powstaje na gruncie filozofii Diltheya, jak i pytania o bycie, które wyprowadził Heidegger z filozofii Arystotelesa. Otwartość i zdecydowanie ukazuje się na gruncie relacji *Dasein* do własnego bycia.

W *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63) Heidegger wspomina o otwartości w perspektywie *Dasein* i jego bycia w świecie. Dostrzega problem otwartości w kontekście obecności i objawiania się współbycia. Przedstawia możliwość właściwego bycia *Dasein* oraz powszedniości, która wiąże się ze współbyciem. W nich ukazuje się „bycie-w-świecie” *Dasein*. Pokazuje poprzez to troskę *Dasein* o „Siebie”. Otwartość związana jest z przyswajaniem świata, w którym *Dasein* jest. Problem bycia, a także czasowość ukazana jest przez pryzmat troski. Właśnie w oparciu o nią Heidegger wypracuje pojęcie czasowości, która ujawni całość struktury troski. Wówczas otwartość jako *Erschlossenheit* zostanie uzupełniona o określenie *Entschlossenheit*, czyli „zdecydowanie”, które pojawi się już wstępnie w *Grundprobleme der Phänomenologie*.

Heidegger otwartość i zdecydowanie ukazuje przez pryzmat pytania o to, co źródłowe. Pytając o otwartość, zamierza ją przedstawić w jej pierwotności, tzn. w jej ukazywaniu się u źródła. Otwartość ta antycypuje poznanie oparte na świadomości i prawdzie wyrażanej w zdaniach. Heidegger także wobec filozofii Husserla nabiera z czasem dystansu do jego rozumienia otwartości.

2.1.1. Pierwotna otwartość *Dasein*

Problem odchodzenia Heideggera od filozofii Husserla i postawienie pytania o „bycie sobą” zapoczątkowują nowy projekt, który będzie zmierzał ku ontologii fundamen-

talnej. Heidegger odrzuca „Ja” transcendentalne, lecz pozostawia pytanie o źródło poznania. Kluczową kwestią, która pozostaje mu po fenomenologii Husserla, jest nie tylko pytanie o źródło, lecz również koncepcja otwartości, którą Heidegger uzupełnia o zagadnienie tego, co zewnętrzne u Kanta i jego koncepcje krytyki metafizyki.

Dotarcie do zagadnienia refleksji nad wolnością jest możliwe tylko poprzez wcześniejsze odsłonięcie prawdy w sensie ontologicznym.

Prawda jako otwartość wyrasta z fenomenologii. Heidegger przedstawia problem fenomenologii we wstępie, tzn. w eksplikacji pytania o sposób bycia jestestwa. Odrzucenie klasycznego ujęcia prawdy pomogło w bardziej dojrzałym wnikięciu w istotę fenomenologii. Pozwolić ukazać się takim, jakim się naprawdę jest, wyraża prawdę, ale także wolność w znaczeniu fenomenologicznym. Problem, przed którym stoją tak Kant, jak i Heidegger, zawiera się w pytaniu o rzeczywistość prawdy i wolności. Wykraczając poza świadomość, musimy dojść ostatecznie do tego, co oznacza rozumienie i bycie w całości, które uprzedza wszelkie poznawanie. Ogromną pomocą w pojmowaniu prawdy transcendentalnej staje się porzucenie potocznego sensu negacji, co dokonuje się już w *Krytyce czystego rozumu*. Nie negacja, która powszechnie obowiązuje w logice, lecz logika transcendentalna odgrywa tu ważną rolę. Pojawia się szczególnie wyraźnie w przedstawianiu się bytu i prawdzie jako nieskrytości. Do fenomenologii dołącza Heidegger ważne podkreślenie konieczności powrotu do pierwotnego rozumienia prawdy. Odsłania się ona w tym ujęciu w sposób bardziej źródłowy. Rezygnuje jednak z klasycznego jej ujęcia. Ogromną zasługą dla fenomenologii jest obdarzenie jej nowym¹⁴⁹ ujęciem. Fenomenologia w tym sensie nie odnosi się do poznania, lecz podstawy wyrażonej w *logosie*, w rozumieniu, które jest fundamentem naszego istnienia w świecie i naszego stosunku do własnego bycia. To rozumienie nie odsyła do czystego praktycznego rozumu ukształtowanego na poziomie rozumu, lecz do zmysłowości i intelektu. Dlatego kluczową kwestią jest ukazanie właściwego znaczenia fenomenologii i jej związku ze zmysłowością i intelektem. Wolność objawiająca się w sferze rozumu odbiega od prawdy jako nieskrytości. Wolność i prawda u Heideggera ugruntowane są na spostrzeganiu rzeczy, odbiorze wrażeń, lecz nie jako zmysłowości zdominowanej przez to, co rzeczywiste. Eksplikacja tego problemu zawiera się w fenomenologii. Pozwolić być takim, jakim się jest, jest wyrazem prawdy w sensie fenomenologicznym¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Nowe ujęcie, które zastąpiłoby interpretowanie prawdy, opierając się na prawdzie sądów. „Nowe” oznacza w tym przypadku powrót do zapomnianej prawdy jako nieskrytości.

¹⁵⁰ Heidegger poświęca fenomenologii różne wykłady i dzieła. Do dzieł tych należą m.in.: *Phänomenologische und Transzendente Wertphilosophie* (1919) zawarte w tomie 56/57 *Gesamtausgabe* zatytułowanym *Zur Bestimmung der Philosophie; Grundlegung der Phänomenologie* (GA 58, 1919/1920); *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59, 1920); *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, 1918/1922); *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61, 1921/22); *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlung des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 1922); *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923-1928); *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24, 1927); *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927/1928); *Einleitung in die Philosophie* (GA 27, 1928/1929); *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32, 1930/1931);

Jak już zwracaliśmy uwagę w trakcie prezentacji analityki zasad, Kant rozróżnia fenomeny i noumeny. Uprzednie wobec nich jest oddzielenie rzeczy samej w sobie od zjawisk¹⁵¹. Ta dystynkcja Kanta zmierza u Heideggera w innym kierunku. Heidegger, mimo iż przyjmuje różnice między rzeczami samymi w sobie a zjawiskami, to jednak za pomocą metody fenomenologiczno-hermeneutycznej chce przede wszystkim dotrzeć do źródłowego doświadczenia, w którym odsłania się bycie bytu.

2.1.1.1. Fenomenologiczna otwartość

Pojęcie fenomenologia zawiera w sobie dwa słowa: *φαίνω* oraz *λόγος*. Pojęcie *logosu* nie tylko występuje w *Byciu i czasie*, na szczególną uwagę zasługują także fragmenty tekstów, w których Heidegger powołuje się na Heraklita¹⁵². Wyprowadzenie koncepcji wolności u Kanta i Heideggera wymaga uwzględnienia interpretacji fenomenologicznej. Rozróżnienie rzeczy samych w sobie i zjawisk pociąga za sobą opracowanie tego, co przedstawia się w zjawisku. W nawiązaniu do tego elementu ludzkiego poznawania świata otaczającego wyłania się problem podmiotu i jego otwartości. Pozwolić czemuś przedstawić się takim, jakim jest, wyraża wolność. Każdemu oglądowi przedmiotu towarzyszą formy naoczności. Obserwowana przyczynowość wpływa z ich koniecznego występowania w naszym umyśle. Możliwość widzenia przedmiotów wymaga wiedzy, a właściwie rozumienia, które jest uprzednie względem doświadczanego świata. Stosunek czasowy i przestrzenny, mimo iż dotyczy przedstawianych przedmiotów, musi mieć swoje podstawy w apriorycznych uwarunkowaniach. Skoro dostęp do rzeczy samych w sobie jest utrudniony albo wręcz niemożliwy, potrzebny jest inny sposób dotarcia do istoty rzeczy. Kant, prezentując teorię poznania, pozostaje na poziomie zjawisk. Podstawowe pytanie filozofii powinno jednak dochodzić do istoty rzeczy. Heidegger, przywołując Arystotelesa, rozważa ten problem w odniesieniu do piękna. Istnieje piękno samo w sobie oraz to, co piękno posiada jako atrybut. Heidegger szuka tego, co piękne, w byciu, istnieniu. Fenomenologia w obu przypadkach obejmuje *ukazywanie się*, z tym jednak wyjątkiem, że u Kanta na poziomie poznania dotyczy ona zjawisk, a Heideggerowi chodzi o bycie samego bytu. Kant dostrzega ograniczony charakter poznawanych w doświadczeniu przedmiotów i dlatego wprowadza także idee rozumu. To, co dotyczy autonomiczności i samostanowienia, pojawia się u Kanta w rozumie człowieka, suwerennego wobec doświadczenia.

Heidegger twierdzi, że fenomenologia nie jest nauką, która ma swój przedmiot, jak na przykład teologia, lecz jest sposobem podejścia do ontologii. Heidegger wcześniej przedstawiał to w *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 14), przywołując Arystotelesowskie określenie *logosu*.

Autor *Bycia i czasu* uznaje „fenomeno-logię” za *λέγειν τὰ φαινόμενα*, przy czym *λέγειν* jest równoznaczne z *ἀποφαίνεσθαι*. Dlatego fenomenologia identyfikowana jest

¹⁵¹ Rozróżnienie to znajduje się w *Krytyce czystego rozumu* we wstępie do drugiego wydania oraz w ogólnych uwagach o estetyce transcendentalnej (KCR 2, 121; B 59).

¹⁵² Wykłady Heideggera na temat Heraklita i jego *logosu*: *Heraklit*, GA 55, ed. M. S. Frings, Frankfurt am Main 1979. W skład tego wykładu wchodzi m.in. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* – semestr letni 1944. W latach 1966/1967 Heidegger prowadził seminarium *Heraklit Seminars: Eugen Fink und Martin Heidegger*.

z ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα. Metoda fenomenologiczna prowadzi w konsekwencji do nowego spojrzenia na filozofię oraz naukę. Sprawia też, że konieczne jest ponowne wypracowanie koncepcji prawdy. Fenomenologia rozumiana jako ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα oznacza: „sprawić, by to, co się ukazuje, widzieć samo z siebie tak, jak się samo z siebie ukazuje” (BiC, 49; GA 2, 34). W tym stwierdzeniu pojawia się wolność w aspekcie fenomenologicznym. Określenie fenomenologiczne nie determinuje ontologii, lecz przeciwnie. Fenomenologia jest wyłącznie sposobem ukazania prawdy ontologicznej. Za pomocą fenomenologii przedstawia się prawda jako nieskrytość.

Obok fenomenologii potrzebne jest również hermeneutyczne nastawienie. Hermeneutyka wyrasta z interpretacji *logosu*. „Λόγος fenomenologii jestestwa ma charakter, ἐρμηνεύειν, dzięki któremu przysługujące samemu jestestwu rozumienie bycia poznaje właściwy sens bycia i podstawowe struktury jego własnego bycia” (BiC, 53; GA 2, 37). *Dasein* poznaje świat, ponieważ jest mu dana możliwość rozumienia własnego bycia. Sens rozumienia własnego bycia jest możliwy, gdyż *Dasein* otwiera się na bycie. Heidegger ugruntowuje swoją filozofię na prawdzie fenomenologicznej wyrażonej jako *veritas transcendentalis* i jest ona otwartością bycia. „Każde otwarcie bycia jako transcendensu jest poznaniem transcendentalem” (BiC, 54; GA 2, 38) Prawda transcendentalna różni się zdecydowanie od prawdy jako zgodności bazującej na wydawanych sądach. Analizowane w drugim rozdziale pojęcie prawdy jako „nie-skrytości” jawi się bardziej wyraźnie w przedstawieniu prawdy nawiązującej do fenomenologii i prawdy transcendentalnej. Także u Kanta ma ona wydźwięk transcendentalny, o czym możemy się przekonać, sięgając po *Krytykę czystego rozumu*.

Kluczowym elementem otwartości z perspektywy fenomenologiczno-hermeneutycznej refleksji jest bycie w świecie, które wprowadza do swojej filozofii Heidegger już stosunkowo wcześniej, bo w roku 1921. Dopiero jednak wypracowanie pojęcia bycia sprawi, że bycie w świecie ukazane zostanie z perspektywy ontologicznej. Heidegger wprowadza do swojej filozofii pojęcie ukonstytuowania się bycia, które odgrywa ważną rolę dla rekonstrukcji jestestwa i jego podstawowego odniesienia do siebie i do świata, w którym jest.

Właśnie to bycie-w-swiecie – odróżniające go od Husserla – sprawia, że Heidegger próbuje w *Byciu i czasie* pokazać trzy momenty: pierwszy, strukturę „światowości świata”, drugi, „współbycia” i „bycia sobą”, oraz trzeci, „bycie-w” jako takie.

W pierwszym momencie mowa jest o światowości świata, o świecie, w którym pojawiają się różnego rodzaju byty. Heidegger podkreśla, że spostrzeżenie rzeczy i przedmiotów jest wtórne wobec doświadczenia ich narzędziowości.

W drugim momencie chodzi o postawienie pytania o *subiectum* i popadanie w powszedniość jestestwa. Właśnie ta powszedniość sprawia, że Heidegger ukazuje problem współbycia. Odróżnia go od tego, co wcześniej prezentował w światowości świata (pierwszym momencie). Prezentowanie powszedniości ukazuje *Dasein* w jego podstawowym odniesieniu do własnego bycia.

W trzecim momencie Heidegger porusza problem wewnętrzności i pokazania całego fenomenu bycia-w-swiecie *Dasein*. Przedstawia w nim podstawową strukturę

Dasein, jak położenie, rozumienie i mowę. W odróżnieniu od pierwszego i drugiego momentu, Heidegger tutaj przedstawia wewnętrzną strukturę *Dasein* przez pryzmat troski.

Przejdźmy obecnie do pierwszego momentu, do ukazania światowości świata. W wyniku tej prezentacji możemy dostrzec źródłowy charakter doświadczenia.

Światowość świata i byty obecne oraz poręczne

Dotychczas zajmowano się fenomenologią z perspektywy bytu, a zatem opierano się na wyglądzie bytu i jego zmieniających się przypadłościach. Chodziło zatem o badania ontyczne. W sensie ontologicznym fenomenologia sięga znacznie dalej i oznacza „wskazanie bycia bytu obecnego w obrębie świata i utrwalenie go pojęciowo i kategorialnie” (BiC, 89; GA 2, 63). Heidegger wskazuje na różne typy bytów: rzeczy, rzeczy przyrodnicze oraz rzeczy uposażone w wartości. Jednak zmierza do przedstawienia bytów obecnych i bytów poręcznych. Ich przedstawienie ukaże fundamentalne znaczenie źródłowego doświadczenia. Byty poznajemy w źródłowym sensie nie na poziomie relacji podmiot – przedmiot, lecz w pierwotnym odnoszeniu się *Dasein* do bycia i świata, w którym jest.

Problem rzeczywistości, o jaki chodzi Heideggerowi, odsłania się w eksplikacji światowości świata. Stosunek tego, co *zewnątrzne*, w przypadku Heideggera, przynależy do tego, co *wewnętrzne*. To, co zewnętrzne, poznajemy jako byt dzięki formom zmysłowości. Heidegger twierdzi, że tak pojmując poznanie, odnosimy się wyłącznie do takich bytów, jak dom, drzewo, góra, gwiazda. To poznanie ogranicza się do wyglądu. Przyjmując dystynkcję na rzeczy przyrodnicze i uposażone w wartości, Heidegger zmierza do przedstawienia światowości świata nie w strukturze ontycznej, lecz ontologicznej.

Na poziomie ontycznym rzeczy przyrodnicze odsyłają do przyrody ujmowanej jako substancjalność. Gdy nawet sięgniemy po ontologię tego bytu, wciąż mamy przed sobą problem świata. Potrzeba nam więc tego, co je antycypuje. Jest sprawą bezsporną, że sama przyroda może być odkrywana różnorako. Stąd potrzebne jest wyjaśnienie odnoszące się do istoty rzeczy, nie tylko do jej powierzchowności. Heidegger próbuje dotrzeć do tego, co uprzedza poznawanie ontyczne i ontologiczne bytu. Koncentruje się na „światowości świata w ogóle” w nawiązaniu do jestestwa.

„Światowość jest pojęciem ontologicznym i oznacza strukturę konstytutywnego momentu bycia-w-świecie. To ostatnie zaś jest nam znane jako egzystencjalne określenie jestestwa. Sama światowość stanowi zatem egzystencjał” (BiC, 91; GA 2, 64). Rozumienie światowości w *Byciu i czasie* opiera się także na byciu-w-świecie jestestwa. Świat przynależy do jestestwa, które jest rzucone w niego. Odnosząc się do światowości w ogóle, można roztrząsać w różnych obszarach pojęcie świata. Można je interpretować jako pojęcie ontyczne, ontologiczne i ontologiczno-egzystencjalne.

Ontyczne rozumienie oznacza albo ogół bytu obecnego w świecie, którym jestestwo nie jest, albo także to, w czym „żyje”. Drugie znaczenie z kwestii ontycznej przeradza się w pojęcie przedontologicznie egzystencjalne. Samo pojęcie życia w świecie może oznaczać to, co publiczne lub nasze najbliższe otoczenie. Ontologicznie natomiast pojmowane jest jako bycie bytu, w którym zawiera się potencjalną możliwość bytu.

Wreszcie czwarte znaczenie jest związane z pojęciem światowości. Ostatni termin wskazuje na jej aprioryczny charakter, chociaż może się odnosić do wszelkich poszczególnych światów.

Odsłonięcie problemu światowości świata oraz bycia-w-świecie jestestwa prowadzi do ukazania w pewnym sensie przestrzeni, która jest uprzednia wobec spostrzegania jej w zjawisku. Zanim jestestwo spostrzega byty, jest już zawsze w świecie, podobnie dzieje się z bytami poznawanymi w doświadczeniu, są *a priori* ujmowane w fenomenie światowości. Te dwa momenty, czyli „bycie-w-świecie” i światowość, które uległy zapomnieniu, powinny być podjęte i ponownie przemyślane.

Problem praw przyrody i jej spostrzegania znajduje się między innymi w *Krytyce czystego rozumu*. Mogliśmy go zobaczyć w trakcie prezentacji trzeciej antynomii, jak i wcześniej na etapie kategorii i schematu. Zestawienie determinującej przyrody i wolności człowieka opierało się na dysproporcji między tym, co doświadczałne, a czystym rozumem. Problem przyrody pojawia się także u Heideggera w *Byciu i czasie*. W rozumieniu Heideggera przyroda nie opanowuje człowieka tak, jak w przypadku determinującej siły natury u Kanta. Wskazując na problem światowości, Heidegger zwraca uwagę na dwa ważne zaniedbania i błędy, które wynikają z fałszywej klasyfikacji światowości.

Po pierwsze, redukcja bycia bytu do tego, co obecne i nazywa się światem. Chodzi zatem o ograniczenie pytania o bycie do tego, co empiryczne i co w potocznym języku określa się rzeczywistością. Heidegger w późniejszych fragmentach *Bycia i czasu*, przygotowujących wprowadzenie pojęcia prawdy do koncepcji bycia, będzie się odwoływał do Kartezjusza i Kanta.

Po drugie, przyroda brana jest pod uwagę jedynie jako pewien *modus* „bycia-w-świecie” jestestwa. Z perspektywy przyczynowości przyroda interpretowana jest jako swojego rodzaju przeciwieństwo wolności. Kant odrzuca tę alternatywę, lecz nie wskazuje na „bycie możliwego wewnątrzświatowego bytu”.

De facto oba zafałszowania sprowadzają się do pierwszego, w którym chodzi o rzeczywistość i faktyczność bycia bytu i rozumienia jestestwa. Ze względu na wolność i jej wewnętrzny charakter, który ma ukazać filozofia, jest on poważnym problemem i stanowi istotną rozbieżność między Kantem a Heideggerem. Ważne jest, że przyroda ukazuje się tutaj w nawiązaniu do „bycia-w-świecie” jestestwa. Także Kant koncentrował się na tym, że w poznaniu chodzi o przedstawienie się bytu człowiekowi. Pojmowany świat jest nie taki, jaki jest sam w sobie, lecz taki, jaki jest w zjawisku. Stanowisko Kanta uwzględnia to, że niezbędnym elementem poznania jest człowiek ze swoją możliwością przyswajania. Kant jednak skłania się ku moralności i filozofii antropologicznej. Heidegger pragnie odsłonić to, co znajduje się u podstawy bycia. Dla niego *subiectum* nie jest człowiek, lecz *Dasein*, któremu chodzi o jego własne bycie. Pytanie o dobro nie pojawia się na gruncie wydawania sądów o zachowaniu czy intencji człowieka, która poprzedza działanie, lecz jest antycypowane przez pytanie o bycie i jego rozumienie. Nie tylko człowiek, ale także prawda jest rozumiana inaczej. Heidegger zauważa, że prawda jest grecką *aletheia*, przypominaniem i zapomnianiem zarazem.

Zapominanie jest też integralną częścią ontologii. Dlatego światowość świata i konstituowanie się jestestwa zapominane od dawna ma swój specjalny wydźwięk i sens. Z tej perspektywy Heidegger ukazuje ten fenomen przez pryzmat *p r z e c i ę t - n e j p o w s z e d n i o ś c i*. Na pewno światowość świata domaga się wykładni „bycia-w-świecie” jestestwa, tylko wówczas rozumiała staje się światowość świata. Potrzebna jest do tego celu analityka jestestwa uwzględniająca również powszedniość. Jest ona o tyle ważna, że przedstawia z jednej strony to, że jestestwo jest w świecie i popada w niewłaściwość, po drugie, że dopiero zew sumienia wzywa do tego, aby powrócić do bycia sobą. Ten zew pojawia się w kontekście czasowości czasu i bycia ku śmierci. Jestestwo, które jest w świecie, może przyjmować różne charaktery bytów wewnątrzświatowych, do których zalicza się także to, co przynależy do przyrody. Jestestwo pojmuje świat w swoim byciu-w-świecie jako byt wewnątrzświatowy. Światowość świata rozumiana z perspektywy jestestwa jest tak interpretowana, że w trakcie analizy świat traci światowość świata. Problem filozofii polega na tym, że przyrodę traktuje się jako byt, nie zwracając uwagi na jej bycie. Fenomen zapominania w określonym przez nas kontekście powoduje, że interpretujemy

świat na podstawie bycia bytu, który jest w obrębie świata obecny, ale przy tym zrazu w ogóle nie odkryty, na podstawie przyrody. Przyroda – pojmowana w kategoriach ontologicznych – jest granicznym przypadkiem bycia możliwego wewnątrz światowego bytu. Jestestwo może odkrywać byt jako przyrodę tylko w pewnym określonym modus swego bycia-w-świecie. Takie poznawanie ma charakter specyficznego pozbawienia świata światowości (BiC, 92; GA 2, 65).

Dla powszechnego jestestwa światem jest otoczenie. Oprócz wskazania właściwej drogi do wyjaśnienia problemu światowości świata z perspektywy analizy jestestwa, istotna jest także interpretacja przestrzeni pojawiająca się w kontekście otoczenia. Heidegger sięga w tym celu po filozofię Kartezjusza i jego wykładnię pojęcia *extensio*. Poprzez nie ukazuje Heidegger zagadnienie bycia w świecie.

Światowość u Kartezjusza i Heideggera

Problem świata prowadzi Heideggera do podjęcia zagadnienia przestrzenności, a w niej szczególnie do „rozciągłości” [*extensio*]. Rozróżnienie kartezjańskie na „ducha” i „przyrodę” skutkuje postawieniem pytania o rozumienie bycia obu tych bytów. Heidegger sięga w tym celu po pojęcie substancji. Może być ona interpretowana z perspektywy podmiotu lub przedmiotu. Heidegger traktuje ją jednak jak kategorię bycia [*Sein*], pokonując dualizm kartezjański.

Heidegger zwracał uwagę na pojęcie substancji wywodzące się z greckiego terminu *οὐσία*. W *Byciu i czasie* wskazuje na podwójny sposób rozumienia substancji w odniesieniu do bycia i bytu. „Terminem na oznaczenie bycia bytu w sobie samym jest *substantia*. Wyrażenie to oznacza bądź *bycie/bytu* jako substancji, *substancjalność*, bądź sam ten byt, pewną *substancję*” (BiC, 127; GA 2, 89n).

Wskazania te, pojawiające się na marginesie analizy światowości, potwierdzają konieczność mówienia o ruchu jak i porządku świata na pewnej podstawie. Substancja ujmowana jako byt musi mieć pewne cechy, które je odróżniają od innych. To,

co różni byt od innych właściwości, opiera się na rozciągłości, szerokości, długości i głębokości.

Ta pierwsza stanowi jednak pewną podstawę dla innych. „Rozciągłość jest *tym* ukonstytuowaniem bycia omawianego bytu, które musi już *być* przed wszystkimi innymi określeniami bycia, aby mogły one *być* tym, czym są” (BiC, 128; GA 2, 90). *Divisio, figura* i *motus* stają się jedynie dodatkiem, bez którego może się obyć sama rozciągłość. Przyczynowość jak i ruch bytu tracą na swojej ważności i pryncypialności. Poddając krytyce filozofię Kartezjusza, można dostrzec wtórny charakter ruchu, o którym traktuje także Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Pojęcie substancjalności w przypadku Kanta i Heideggera sprawia, że wolność zyskuje odmienną jakość.

Istnieje różnica między pojmowaniem ruchu w kontekście siły a rozciągłością. „Skoro ruch jest bytującą własnością *res corporea*, to aby dał się doświadczać w swoim byciu, musi być pojmowany na podstawie bycia samego tego bytu, na podstawie *extensio*, tzn. jako czysta zmiana miejsca” (BiC, 129; GA 2, 91). Ma ona zatem charakter bardziej wewnętrzny niż ruch sprowadzony do zewnętrżności. Rozciągłość scharakteryzowana jest niezależnie od kształtu i ruchu. Dopiero na jej gruncie możliwe jest mówienie o kształcie i ruchu. Substancjalność substancji jest gwarantem trwałości bytu.

Kartezjusz rozumie substancję jako byt, który do własnego istnienia nie potrzebuje żadnego innego. Takie ujmowanie substancji sprawia, że rozumiemy ją jako *ens perfectissimum*. Heidegger koncentruje się na tym, że bytem samoistnym może być Bóg. W innym przypadku, gdy chodzi nam o inny byt niż Bóg, konieczne jest wytwarzanie i podtrzymywanie. U Heideggera pojawia się pełniejsza wykładnia prawdy. Autor *Bycia i czasu* skupia się także na tym w omawianych wcześniej pracach. Wytwarzanie i podtrzymywanie stają się istotnym elementem wyjaśniającym, czym jest bycie bytu. Podwaliny tej konstrukcji znajdujemy u Arystotelesa. Dlatego potrzebowaliśmy wówczas zainteresować się również wykładnią bycia w jego *Metafizyce*. Wspominany przez nas fragment rozwiązuje także problem prawdy widzianej z perspektywy teologii i ontologii. Wolność absolutna oddziela się od wolności możliwej dla odbioru i rozumienia człowieka. Substancja dla tej drugiej zawiera się w obszarze wytwarzania i podtrzymywania. Do bytu odnoszącego się do własnego istnienia bez jakiegokolwiek zależności należy taki, który w stwarzającym wytwarzaniu i podtrzymywaniu jest suwerenny wobec innych bytów.

Dla Heideggera jest oczywiste, że wgląd w sferę wolności absolutnej nie jest możliwy w sensie ontologicznym. Toteż wymagane jest rozdzielenie od siebie pytania o Boga i o bycie. Problematyczna jest bowiem interpretacja substancji w obu tych przypadkach. Z innej perspektywy problem *ens perfectissimum* i *ens creatum* przedstawia się w dziele *O istocie prawdy*. Heideggerowi chodzi wówczas o przyczynę powstania klasycznej definicji prawdy, która przysłała filozoficzne pytanie o bycie.

Autor *Zasad filozofii* te suwerenne substancje dzieli na dwie części: dotyczącą tego, co pomyślane, i tego, co rozciągle. Jest to pogląd dualistyczny, który obejmuje z jednej strony *res extensa*, z drugiej zaś *res cogitans*. W konsekwencji mamy do czynienia z trzema *modi* bycia substancji: Boga, rzeczy rozciąglonych i myślących. Hei-

degger podkreśla występującą różnicę między tym, co uznawane za substancję boską, a bytem stworzonym, który szczególnie w okresie średniowiecza interpretowany był przez pryzmat analogii. W istnieniu Boga i świata powstała dysproporcja, która wynika z *nieskończonej różnicy bycia* w tych przypadkach. Heidegger nie prowadzi swojego myślenia ku przeciwieństwom, lecz ku rozumieniu poprzedzającym wszelkie poznawanie. Znaczenie w sensie pozytywnym jak i negacji jest antycypowane przez rozumienie. Dzięki niemu dopiero w obu przypadkach możemy poznawać treści. Kluczem do rozwiązania tego problemu jest sięgnięcie po różne typy analogii w starożytności oraz średniowieczu. Dlatego homogeniczność oraz jednoznaczność nie stanowią synonimu dla analogii. Zaniedbanie Kartezjusza, polegające na nierozłączeniu bytu absolutnego od bytu skończonego, jak również zapomnianiu o samym byciu, które miało miejsce od czasów Platona i Arystotelesa – zdaniem Heideggera – doprowadziło do poważnych nadinterpretacji i nadużyć filozofii. Nie jest zatem możliwe dla Kartezjusza w nawiązaniu do substancjalności poruszanie się po płaszczyźnie bycia. Dopiero Kant i jego *Krytyka czystego rozumu* spowodowały, że Heidegger dostrzegł u niego odrzucenie paradygmatu obowiązującej do tego czasu metafizyki. Kant nie podejmuje się wyjaśnienia metafizyki w kontekście nieskończoności, lecz właśnie skończoności. Otwiera w ten sposób przed Heideggerem i jego poprzednikami możliwość opowiedzenia się za metafizyką ugruntowaną na tym, co skończone. Jest jednak i takie stwierdzenie Kartezjusza, którego nie potrafił przezwyciężyć Kant, a mianowicie to, że bycie jest orzecznikiem realnym. A zatem problemem dla obu staje się realizm bycia. Sprowadzony jest do fałszywych przekonań odnoszących się do tego, co nazywa się substancją i jej stosunku do świata realnego.

Heidegger stwierdza, że to, co obejmuje określenie substancji w nawiązaniu do rozciągłości, możliwe jest do prezentacji, jeżeli sięgniemy po poręczne byty wewnętrznie światowe. Wcześniejsza wykładnia światowości sprawia, że pytaniem nurtującym staje się takie, które dotyczy sposobu bycia jestestwa wnikałego w bycie świata jako *extensio*. Ten rodzaj poznania, który mógłby to umożliwiać, to poznanie matematyczno-fizyczne. Opiera się ono na poznaniu *intellectio*. Właściwym kryterium dla tego poznania matematycznego jest jego stałe trwanie. Kartezjusz, zamiast zająć się sposobem bycia bytu wewnątrzświatowego, poświęca się idei bycia rozumianej jako stała obecność. Widzimy, że ta analiza pokrywa się z wcześniej przez nas wykazaną różnorodnością rozumienia bycia. Przestrzenność u Kartezjusza nie ma wymiaru ontologicznego, odnoszącego się do konstytuowania się świata, jestestwa i bytów wewnątrzświatowych.

Znaczącą także dla analizy Kanta jest konkluzja, która pojawia się w kontekście przestrzenności. Wiązanie problemu przestrzenności z koncepcją filozoficzną Kartezjusza staje się pewną koniecznością. Heidegger zauważa, że „przez radykalne wyekspozowanie *extensio* jako *praesuppositum* wszelkich określników *res corporea* Kartezjusz przygotował wstępne zrozumienie pewnego *a priori*, którego zawartość bardziej dogłębnie ustalił później Kant” (BiC, 144; GA 2, 101). Na gruncie analizy filozofii Kartezjusza Heidegger dostrzega w *extensio* źródłowe ujęcie rzeczywistości otaczającej, która rozumie przez pryzmat „bycia-możliwym”.

Antycypacja wszelkich innych cech przez rozciągłość sprawiła, że Kant mógł podjąć się *Krytyki czystego rozumu*, a w niej aprioryczności. Poznawanie jest wtórne wobec rozumienia apriorycznego. Przestrzeń dla Kanta i dla Kartezjusza odgrywa znaczącą rolę, która prowadzi do eksplikacji światowości.

Przestrzenność wskazuje na poważne problemy między ujmowaniem jej w kategoriach powierzchowności a sięganiem do źródeł. To, co dla Kanta jest zawarte w formach naoczności, dla Heideggera oznacza bycie-w-świecie oraz wewnątrzświatowość. Koncepcja prawdy sugeruje, że możemy mieć do czynienia z różnymi jej aspektami. Dzięki analizie przestrzenności możemy dotrzeć do fundamentalnego znaczenia oraz charakteru prawdy. Widzimy zatem, że ogromne znaczenie dla interpretacji wolności ma nie tylko czas, ale i przestrzeń. Odpowiednikiem tego, co zawiera się w argumentacji dotyczącej przestrzeni, jest pojęcie światowości świata, jestestwa, bytów wewnątrzświatowych oraz „bycia-w-świecie”. Zestawienie musi opierać się na tej różnicy.

Heidegger, uprzednio przedstawiając kartezjańskie pojmowanie rozciągłości i przestrzeni, próbuje dowieść następującej rzeczy: „dookreśloność otoczenia, specyficzna przestrzenność spotykanego w otoczeniu bytu sama jest ufundowana przez światowość świata, / nie zaś, przeciwnie, świat jest ze swej strony obecny w przestrzeni” (BiC, 145; GA 2, 101n). Ten stan wiąże się szczególnie blisko z fenomenologicznym spojrzeniem na byty, które się nam dają. Przestrzenność, o której tu mowa, kieruje nas ku światowości świata. Chodzi zatem o antycypujący charakter światowości świata względem przestrzenności jako apriorycznej formy naoczności.

Analiza filozofii Kartezjusza i Kanta sprawia, że Heidegger doszukuje się głębszej treści w ujęciu przedmiotu niż tylko zewnętrzne ujęcie. Jest nią światowość. Modyfikacja pojęcia substancji, ale także świata prowadzi Heideggera do ukazania refleksji filozoficznej na poziomie przedteoretycznym. W odnoszeniu się do bycia pojawia się stosunek do tego, co poręczne, i tego, co obecne. Stosunek do bycia tego, co poręczne, i tego, co obecne, ugruntowuje poznanie w kategoriach podmiot – przedmiot. Dopiero na gruncie obecności czy poręczności możemy spostrzegać rzeczy jako przedmioty.

Heidegger w *Byciu i czasie*, odwołując się do Husserla, pokazuje, na czym polega problem intencjonalności i pokonania jej przez pytanie źródłowe, w którym pojawia się antycypowanie tego, co dane w relacji podmiot – przedmiot. Czym jest to, co zewnętrzne? Jest ono nam dane w światowości. Zanim poznam świat zewnętrzny, muszę go jakoś rozumieć. Musi mi się on dać zobaczyć w pewnej przestrzenności.

Poręczność bytu wewnątrzświatowego

W nawiązaniu do przestrzenności u Kartezjusza i Kanta Heidegger wypracowuje pojęcie bytu wewnątrzświatowego, a w nim p o r ę c z n o ś ć i. Dotyczy ono przestrzeni, która jest bardziej uprzednia niż to, co spostrzegane na zewnątrz. Przedmiot napotykaný nie może być rozumiany z perspektywy rzeczywistości, lecz na gruncie poręczności.

Przedstawiając pojęcie bytu wewnątrzświatowego, Heidegger używa określenia „bliskości” i „od-dalenia”. Wskazuje na napięcie między byciem sobą oraz światem. Poręczność posiada bliskość, która jest rozumiana inaczej niż w powszechnym uży-

ciu tego słowa. Nie jest ona zbieżna z odległością, która ma charakter wymierny i daje się zdefiniować w jednostkach. Lokalizowanie, wyznaczanie miejsca narzędzia w przestrzeni opiera się na określaniu go w strukturze „tego tu narzędzia do”. Zdefiniowanie przez pryzmat miejsca nie odwołuje się do dowolności, lecz do „tu i tam” tego narzędzia.

Rozważanie z jednej strony filozofii Kartezjusza i jego *res extensa*, z drugiej zaś teorii poznania (rozumienia rzeczywistości) Kanta, sprawia, że koniecznym staje się przemyśleń przestrzeni. Dla Kanta ta zewnętrzna forma naoczności umożliwia poznawanie tego, co doświadczalne. Heidegger natomiast sprowadza problem przestrzeni do bycia w świecie. Fundamentalne znaczenie ma tu dla nas przyjęta koncepcja prawdy oraz interpretacja bycia nawiązująca do *Metafizyki* Arystotelesa (Θ 10).

Wypracowana przez Heideggera poręczność odnosi się do przestrzenności jestestwa. Znajduje się ona w sferze bytów wewnątrzświatowych. Jestestwo, będąc w świecie, napotyka pewne byty wewnątrzświatowe, które rozumie jako byty poręczne.

Poręczność ta jest definiowana w nawiązaniu do przestrzenności. Heideggerowi zależy, aby dotrzeć do bycia-w-świecie jako podstawy dla otwartości jestestwa. „To, co *poręczne* w codziennym obchodzeniu się, ma charakter *bliskości*” (BiC, 145; GA 2, 102). Wspominana „bliskość” zdecydowanie różni się od przestrzeni pojmowanej w sensie potocznym. Jest ona przede wszystkim interpretowana w nawiązaniu do miejsca i tego, co nas otacza.

To pierwsze określenie, tj. „miejsca”, jest stosunkowo wieloznaczne. Może być ono rozumiane jak w okresie średniowiecza z perspektywy przestrzeni wolnej od walki, prowadzenia sporu. Miejsce wolne od walki zastępuje obecnie „miejsce narzędzia”. To pierwsze sprowadzało świat do przestrzeni rzeczywistej, w której nie wolno było używać broni. Dla Heideggera ta przestrzeń jest niewystarczająco pierwotna, dlatego rozważa on konieczność przeniesienia jej na poziom *ontologii*. „Miejsce” rozumiane jest jako całokształt odniesień odwołujących się do poręczności, tzn. tego, do czego służy narzędzie. Nie chodzi o zbiór narzędzi, ale odnoszenie się do siebie narzędziowości narzędzi. Narzędziowość jest tym, co zawiera w sobie strukturę „coś do czegoś”. Miejsce określa „przynależność narzędzia”. Jest jego *tu i tam*.

Oprócz „przynależności” występuje u Heideggera „dokąd w ogóle”, które jest „warunkiem wszelkiej możliwości”. Badanie narzędziowości powołuje do istnienia kolejne, które wyrażają się w pojęciu poręczności. Istotne rozjaśnienie problematyki występuje wówczas, gdy Heidegger wprowadza pojęcie strony. „U podstaw dającej się umiejscowić przynależności pewnej narzędziowej całości tkwi jednakże jako warunek jej możliwości dokąd w ogóle, wyznaczające kompleksowi narzędziowemu całokształt miejsc. To przeglądowo już z góry utrzymywane w polu widzenia przez zatroskany obchód dokąd możliwego przynależenia nazywamy *stroną* (*Gegend*)” (BiC, 146; GA 2, 103). Kant w *Krytyce czystego rozumu* rozważa problem ukazywania się przedmiotu człowiekowi. Koncentruje się jednak na podmiocie poznania. Aby móc coś zobaczyć, trzeba posiadać kategorie naoczności umożliwiające uchwycenie przedmiotu. W zjawisku przedstawia się nam byt, my natomiast musimy się na niego skierować. Problem aktów intencjonalnych omawia bardziej dokładnie Husserl

w swoich dziełach. Kant jednak zwraca uwagę na odróżnienie rzeczy samej w sobie i zjawiska. Byt ukazuje się nam w zjawisku. Potrzebne jest jakieś nakierowanie.

Heidegger interpretuje stronę [*Gegend*] inaczej niż Kant, nie tylko chodzi mu o „w kierunku na”, lecz również o obszar, w którym znajduje się „w danym kierunku”. „Ukonstytuowane przez kierunek i oddalenie – bliskość to jedynie jego modus – miejsce orientuje się już na jakąś stronę i w jej obrębie. Coś takiego jak strona musi już wcześniej być odkryte, jeśli ma stać się możliwe wskazywanie i wynajdywanie miejsc dostępnemu w przeglądzie całokształtowi narzędzia. To zorientowanie na jakąś stronę rozmaitości miejsc czegoś poręcznego stanowi dookołność, „dookoła-nas” bytu napotykanego najbliżej w otoczeniu” (BiC, 147; GA 2, 103). Stąd miejscem czegoś poręcznego jest „dookoła-nas”. Heidegger wyjaśnia, że otoczenie nie ma bezpośredniego związku z tym, co redukowane do *obecnych rzeczy*. Przestrzeń w kantowskim sensie powinna być antycypowana przez *dookołność* bytu napotykanego najbliżej w otoczeniu. Ta analiza prowadzi do jeszcze bardziej źródłowej postaci. Termin „przestrzeń” zastępuje na etapie poręczności otoczenie bytów, które możemy napotkać. Interpretacja otoczenia będzie jednak prowadziła do „bycia-w-świecie”. „Stron nie tworzą dopiero wspólnie obecne rzeczy, lecz są one już poręczne w poszczególnych miejscach. Same miejsca są przypisywane przez przegląd zatroskania temu, co poręczne, lub są wynajdywane. Dlatego coś stale poręcznego, co przeglądowe bycie-w-świecie z góry bierze w rachubę, ma swoje miejsce” (BiC, 147; GA 2, 103). Przestrzeń ta musi być rozumiana w nawiązaniu do „bycia w przestrzeni” jestestwa, które natomiast odsyła do sposobu bycia w przestrzeni. Widzimy obecnie, że przyjęte we wstępie określenie *miejsca wolności* przekształca się w przestrzeń „bycia-w-świecie” jestestwa. Nie chodzi w niej o miejsce w przestrzeni, lecz o s p o s o b y bycia bytu napotykanego wewnątrz świata. To stwierdzenie podkreśla rozejście się wykładni filozoficznej Kanta i Heideggera. Spostrzeżenie, o którym była mowa w nawiązaniu do *Krytyki czystego rozumu*, staje się problemem na poziomie bycia bytu. Heidegger twierdzi, że jestestwu przysługuje przestrzenność jako „bycie-w”. Dostrzec można zatem zdecydowanie odmienne rozumienie przestrzeni niż w *Krytykach* Kanta. Przestrzenność jestestwa jest tożsama z odkrywaniem jego podstawowego sposobu bycia. Heidegger przestrzenność narzędzia ukazuje przez pryzmat „od-dalenia” i „bliskości”.

Pojęcie „od-dalenia” ukazuje się początkowo przez pryzmat samego przedmiotu, który dzierzymy w rękach, lecz pogłębiając wykładnię poręczności, dochodzimy do zakrywania tego, co źródłowe narzędzia. „Od-dalenie” jest powrotem z dali. „Od-dalenie jest zrazu i zwykle przeglądowym przybliżaniem, doprowadzaniem w pobliże w sensie zajmowania się czymś, przygotowania, trwania czegoś w ręku” (BiC, 150; GA 2, 105). Pojęcie „od-dalenia” wyraża unicestwienie dali. Należy jednak przy tym podkreślić, że termin ten nie wnosi ze sobą określenia dali. Świat otaczający w sensie ontologicznym nie ma charakteru subiektywnego czy obiektywnego. Stąd też definiowanie odległości w przypadku pytania o bycie i „bycie-w-świecie” jestestwa jest pozbawione racji. Chodzi o to, że wymierzona odległość zakrywa przestrzenność w znaczeniu źródłowym.

Autor *Bycia i czasu* zwraca uwagę na to, że to, co najbliższe, nie jest najbliższe w sensie źródłowym. Najbliższe jest to, co w przeciętnym ujęciu oddalone. Widoczne jest zatem napięcie pomiędzy potocznym widzeniem rzeczy a tym, co ontologicznie najbliższe. „Od-dalenie” oznacza w takim razie przybliżenie zatroskania się o własne bycie w swoim „byciu-w”. To, co związane jest z „widzialnością”, musi być ugruntowane na zatroskaniu się jestestwa. Heidegger zauważa, że akt intencjonalny nakierowania się na przedmiot oddala to, co jest przestrzennością w sensie źródłowym.

Ta analiza prowadzi nas do właściwego i niewłaściwego sposobu bycia *Dasein*. „Ponieważ jestestwo jest z istoty przestrzenne na sposób od-dalenia, obchód utrzymuje się zawsze w pewnym «otoczeniu» oddalonym w pewnej wolnej przestrzeni; dlatego właśnie nasze widzenie i słyszenie wykracza zawsze poza to, co «najbliższe» w sensie odstępu. Widzenie i słyszenie są zmysłami związanymi z dalą nie ze względu na swój zasięg, lecz dlatego, że jestestwo jako oddalające posługuje się przeważnie nimi” (BiC, 152; GA 2, 107). Aby móc spostrzegać coś zmysłami, potrzebne jest zatroskane bycie-w-świecie jestestwa.

„Zajmowanie miejsca musimy pojmować jako oddalanie czegoś w otoczeniu poręcznego w jakąś odkrytą uprzednio przez przegląd stronę. Swoje *tu* jestestwo rozumie na podstawie otoczeniowego *tam*. *Tu* nie oznacza *gdzie* czegoś obecnego, lecz *przy czym* od-dalającego bycia *przy...* w jedności z tym od-daleniem” (BiC, 153; GA 2, 107). Jestestwo jest zatem tym, co powraca z *tam* do *tu*. To „od-dalenie”, które jest przybliżeniem tego, co źródłowe, jest możliwe dzięki zatroskaniu jestestwa. Prawda ontologiczna nie jest stateczna, lecz wskazuje na upadanie i wyrwanie się z upadku. Jest ona podstawą dla jestestwa, któremu chodzi o jego własne bycie. Analiza „od-dalenia” prowadzi do kolejnego etapu wykładni poręczności, a mianowicie do niemożliwości przekroczenia od-dalenia przez jestestwo.

Szczególnie istotne jest tu zdanie, w którym Heidegger wyjaśnia, dlaczego jest niemożliwe, aby jestestwo przekraczało oddalenie. *Dasein* jest tu pojmowane wraz z jego przestrzennością. Bycie przestrzennym w istocie oznacza bycie od-dalonym. Jestestwo nie porusza się wokół oddaleń, lecz je permanentnie zmienia. Rozważanie „od-dalenia” prowadzi do jestestwa, którego charakterem jest „ukierunkowanie”. Wcześniej definiowaliśmy „od-dalenie” wraz z ukierunkowaniem jestestwa w nawiązaniu do poręczności, obecnie chodzi o ukazanie charakteru bycia, jakim jest *ukierunkowanie*. Heidegger stwierdza: „Ukierunkowaniu, tak jak od-dalaniu, stanowiącym *modi* bycia bycia-w-świecie, już z góry przewodzi *przegląd* zatroskania” (BiC, 154; GA 2, 108).

Autor *Bycia i czasu* interpretuje „bycie-w-świecie” za pomocą „od-dalania” i ukierunkowania. *Przeglądowe zatroskanie* definiuje Heidegger przez stwierdzenie, że jest ono *u k i e r u n k o w u j ą c y m o d d a l a n i e m*. Antycypuje ono zatem wszelkie określenie „w prawo”, „w lewo”. W nawiązaniu do ukierunkowania Heidegger podejmuje polemikę z Kantem na temat odczuwania i orientowania się podmiotu. Aby móc zorientować się w świecie, nie można bazować na różnicy między stronami – jak utrzymuje to Kant w *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, lecz na poczuciu, że jestestwo „już w świecie jest i musi być, aby się móc w ogóle orientować” (BiC, 155; GA 2, 109). Nie sposób mówić o jestestwie bez umieszczenia go w świecie. Dopiero będąc w świecie, może odnosić się do innych bytów.

Poręczność, o której mówi Heidegger, oznacza to, że rzeczy, zanim zostaną poznane, musimy jakoś rozumieć. Możemy poznać przedmioty, mając za podstawę rozumienie „do czego służy?”. Heidegger przedstawia nie tylko „byty poręczne”, które służą do czegoś, ale także „byty obecne dane w świecie natury”. Tak stosunek do bytów obecnych, jak i poręcznych ukazuje bycie w świecie *Dasein*, który troszczy się o własne bycie. Przedstawia problem oddalania i przybliżania się z perspektywy poręczności. Na większą uwagę zasługuje jednak ukazanie powiązania *Dasein* z pytaniem o bycie innego bytu, który żyje na sposób *Dasein*.

Współbycie a bycie sobą

Obok obecności i poręczności bycia-w-swiecie pojawia się w *Byciu i czasie* w s p ó ł - b y c i e. Jest to szczególnego rodzaju bycie. Nie podejmuje Heidegger wówczas problemu właściwego i niewłaściwego bycia, ale popadania w powszechność, ta natomiast jest mu przydatna do ukazania całości struktury troski *Dasein*. Byty obecne czy poręczne są napotymane w świecie, lecz stosunek do innych bytów istniejących na sposób *Dasein* określa współbycie. W oparciu o nie Heidegger ukazuje problem bycia *Dasein* i jego popadanie w „Siebie-Się”. Trzeba podkreślić, że o ile analiza poręczności pokazała źródłowe znaczenie poznania, które polega na ciągłym balansowaniu między całością rozumienia bytów poręcznych oraz konkretnymi bytami poręcznymi, o tyle dzięki współbyciu Heidegger ukazuje *Dasein* w jego źródłowym ujęciu troski. Heidegger dostrzega istotną różnicę między bytami poręcznymi a współbytującymi.

Wprowadzając pojęcie współbycia, Heidegger powraca do problemu otwartości, ale także wskazuje szczególnie na to, że *Dasein* chodzi o własne bycie. „Jestestwo to byt, którym zawsze jestem ja sam, bycie jest zawsze moje. To określenie pokazuje pewne ukonstytuowanie ontologiczne, ale też tylko to. Zawiera ono równocześnie ontyczną – choć nader surową – informację, że zawsze bytem jest pewne ja, nie zaś inny” (BiC, 163; GA 2, 114). W odniesieniu do poręczności Heidegger próbował zdefiniować stosunek „Ja” do świata rzeczy, poprzez współbycie zwraca uwagę na „Ja” w odniesieniu do własnego bycia. W wyniku tej refleksji ukazuje się problem poznania, który jest uprzedni wobec przedmiotów poznawanych na poziomie świadomości. Dopiero jednak problem współbycia pokazuje konstytuujące się bycie sobą.

Właśnie skoncentrowanie się na współbyciu odgrywa ważną rolę w filozofii Heideggera. Trzeba nam wspomnieć, że w roku 1923 Martin Buber zajmuje się problemem relacji między „Ja” i „Ty”. Dostrzega silny związek, którym powinna zająć się filozofia. Heidegger nie koncentruje się na tej relacji, ale wskazuje na konieczność zwrócenia uwagi na współbycie, czyli na inne byty istniejące podobnie jak „Ja” czy *Dasein*. W oparciu o współbycie jest wyartykułowany sens troski *Dasein*. Na swój sposób można powiedzieć, że prawdziwy sens troski ukazuje się przez mój stosunek do drugiego, innego *Dasein*. Gdy Buber zwraca się ku relacji z „Ty”, Heidegger dostrzega, że możemy rozumieć „Ty” tylko z perspektywy naszego odniesienia do własnego bycia. Poprzez pytanie o współbycie odnajdujemy „Siebie”.

Heidegger, szukając w *Byciu i czasie* odpowiedzi na pytanie „kto” jestestwa, inicjuje refleksję nad „Ja”, które to staje się *Dasein*. W strukturze „Ja” najważniejsze jest

to, że jest ono tożsame i ma charakter „Siebie” [*Selbst*] (BiC, 164; GA 2, 114). „Ja” nie jest rozumiane za pomocą substancji duchowej, rzeczowości świadomości czy przedmiotowości osoby, lecz z perspektywy powszedniości.

Powszedniość ta oznacza popadanie w „Siebie-Się”. Heideggerowskie „Ja” nie ma takiego znaczenia jak w filozofii Schellinga czy Fichtego, gdzie zestawione jest z „Nie-Ja”, lecz dotyczy problemu bycia.

Przedstawienie „Ja” w odniesieniu do własnego bycia oraz bycia-w-świecie rzuca na rozumienie wolności, tak na gruncie rozumu teoretycznego, czyli wolności transcendentnej, jak i rozumu praktycznego, tzn. wolności praktycznej. Ma to dla nas ważne znaczenie, gdyż odsłania się wówczas różnica między ontologicznym a etycznym stosunkiem do tego, co zewnętrzne, co stanowi pośrednio temat niniejszej książki.

„Ja” nie oznacza świadomości, lecz mój stosunek do tego, co inne, jak i do własnego bycia. Heidegger, posługując się „Ja”, kieruje się na sposób bycia samego ja. To, co inne, pojawia się tylko w kontekście „Ja” i mojego stosunku do własnego bycia¹⁵³.

W porównaniu z *poznaniem przedmiotowym*, *objawienie* stanowi prawdziwą inwersję. U Heideggera współlistnienie jest wprawdzie pomyślane jako relacja z innym człowiekiem, nieredukowalna do obiektywnego poznania, ale ostatecznie opiera się na relacji z byciem w ogóle, na rozumieniu, na ontologii. Heidegger z góry zakłada tło bycia jako horyzontu, na którym pojawia się wszelki byt, jakby horyzont i zawarta w nim *idea* granicy, właściwa widzeniu, były ostateczną osnową tej relacji¹⁵⁴.

Heidegger wychodzi poza problem świadomości.

Analiza wolności domaga się rozróżnienia między wolnością, którą posługuje się Kant, oraz Heideggerowską jej interpretacją. Kluczowym zagadnieniem, które wyznacza jej nowe ujęcie, jest właśnie stosunek jestestwa do własnego bycia oraz popadania w „Siebie-Się”. Podstawą jest dla takiego ujęcia pytanie o bycie. Współczesna etyka zwraca uwagę na zło pochodzące z ontologii, zło egzystencjalne, które odróżnia się od zła moralnego wynikającego ze skłonności człowieka do popełniania czynów złych. Alternatywę między kierowaniem się zmysłowością a prawem moralnym Heidegger zastępuje właściwym i niewłaściwym byciem. Filozofia dialogu oraz filozofia Innego bazują na tym jego dokonaniu.

Ontologia Heideggera jest *stricte* nastawiona na „Siebie” i na własne bycie. Jest ono na wskroś ontologiczne, a zarazem etyczne. Nawet krytycy Heideggera nie podejmują problemu zmysłowości – obecnej u Kanta – lecz opierając się na wypracowanej kwestii bycia, próbują zanegować jej fundamentalny charakter. Stoicki stosunek do świata wraz z powstaniem chrześcijaństwa przekształca się w postawę wobec innego człowieka.

¹⁵³ Levinas do tego problemu podchodzi ze zdecydowanie odmiennej perspektywy, ponieważ według niego dopiero Inny ukazuje mi moją tożsamość. Zwrócenie się ku własnemu byciu jest antycypowane przez bycie dla Innego, który mnie przekracza.

¹⁵⁴ E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 64nn.

W okresie średniowiecza – dzięki wpływom bizantyjskim i filozofii starożytnej, takiej jak filozofia Platńska – zmysłowość staje się pojęciem negatywnym.

Kantowska wykładnia umiejscawia się pomiędzy nowożytnym ujęciem a średniowiecznym rozumieniem zmysłowości. Stanowi rodzaj cezury, która daje podstawę do tworzenia nowej filozofii moralnej, ale także powrotu do pytań ontologicznych. Heidegger podkreśla ten fakt szczególnie w dziele *Kant a problem metafizyki*, gdy analizuje kategorie zmysłowości i intelektu.

Koncepcja etyczna jest jednak powrotem do poprzedniej wykładni. Rozważanie tożsamości człowieka pojawia się również w filozofii Kanta. Jest ono jednak mimo wszystko zdominowane przez zmysłowość i obiektywność praw moralnych. Wydaje się zatem, że pytanie Heideggera o „Ja” rozpoczyna nowy rozdział w historii filozofii. Przełomem jest natomiast interpretacja zmysłowości, którą obserwujemy także w *Krytyce czystego rozumu*. Heidegger nie posługuje się jeszcze pojęciem wrażliwości, ale koncentruje się na *wrażeniu*. Przywołuje tutaj stanowisko filozoficznej fenomenologii, która koncentruje się na „ukazywaniu się bytu”.

Pokonując egoizm „Ja”, Levinas opisuje relację transcendentną, w której „Ja” nie staje się innym, lecz wychodzi poza siebie – nie ku własnemu byciu, lecz Innemu. Podstawa dla tego ruchu jest jednak podobna dla Heideggera i Levinasa. Wrażliwość etyczna wzmacnia się wraz z poczuciem osamotnienia i upadku. Sięgnięcie po dzieła Kanta nie dawało takiej możliwości zwrócenia się ku Innemu, gdyż nadrzędnym elementem jest wybór kierujący się prawem moralnym. Nie wpływa on z wrażliwości, lecz z rozumu i idei dobra. Antagonizm między zmysłowością a czystym rozumem jest tak duży, że nawet gdy Kant rozważa problem moralny, zwraca uwagę na konieczność braku determinacji dla maksym i prawa moralnego. Dla niego cnoty moralne, a w nich wychodzenie poza „Ja”, obejmują także legalność prawa. Wolność wewnętrzna i zewnętrzna jest zdominowana przez odrzucenie zmysłowości. Kierując się tymi względami, musimy oddzielić wolność Kantowską od wolności Heideggera. Jest jednak także ważne widzenie podobieństw jak i ogromnego przełomu, który umożliwił powrót do pytania ontologicznego. Podstawą dla takiej interpretacji Kanta jest jego *Metafizyka moralności* oraz *Krytyka praktycznego rozumu*. *Krytyka władzy sądu* natomiast znajduje się pośrodku, próbując ukazać możliwość mówienia o pięknie i wzniosłości.

Analiza poręczności i współbycia ostatecznie prowadzi do pytania o własne bycie, które to Heidegger wypracowuje wcześniej w konfrontacji do „Ja” u Husserla i filozofii życia. W *Byciu i czasie* pokazuje problem własnego bycia *Dasein* przez pryzmat otwartości. Heidegger przedstawia ją na gruncie „bycia-w” *Dasein*.

Do tego potrzebował Heidegger jeszcze ukazania bycia w świecie oraz powszedniości, którą rozwinie w dalszej części *Bycia i czasu*.

Interpretacja prawdy u Heideggera odsłania nowy sposób rozumienia wolności, która nie posiada bezpośredniego związku z wolą determinującą działanie, lecz jest antycypacją nie tylko tego, co jest dane w relacji podmiot – przedmiot, lecz również wszelkiej moralności. Heidegger rozważa problem moralności już z perspektywy postawionego pytania o bycie. Jestestwo w jego teorii popada w niewłaściwy sposób by-

cia, tzn. przyjmuje bycie bytów wewnątrzświatowych – dla przykładu bytów poręcznych albo współbytujących. „Bycie-w-świecie, któremu chodzi o bycie przy czymś poręcznym, przysługuje równie pierwotnie, jak współbycie z innymi, jest zawsze ze względu na siebie samo. Sobą jednak jest zrazu i zwykle niewłaściwie, [jest] Sobą-Się. Bycie-w-świecie zawsze już jest upadłe” (BiC, 257; GA 2, 181). Z prezentacji poręczności i współbycia ukazuje się ponownie problem troski. Wyraża się ona w tym, że jestestwo troszczy się o własne bycie.

Zrozumienie troski wymaga wcześniejszego wyjaśnienia, czym jest troskliwość, na gruncie bycia w świecie. Heidegger odróżnia stosunek do tego, co poręczne, od tego, co współlistniejące. Do pierwszego przynależy *zatroskanie*, natomiast do drugiego *troskliwość*. W troskliwości znajduje się troska o swoją cielesność jak i współlistniejącego. Troska dotycząca zabiegania o jedzenie, żywność i o własne ciało ustępuje miejsca trosce o ukonstytuowanie się bycia jestestwa jako współbycia. Jest ono także pierwotne względem rozumienia człowieka jako istoty społecznej. Możemy lepiej pojąć, czym jest wolność w sensie politycznym u Heideggera, skoro odrzucamy jej związek z interpretowaniem człowieka jako zwierzęcia społecznego. Określenie „polityczny” oznacza stosunek jestestwa do bycia wyrastający z troski o własne bycie. Interpretacja ta sugeruje, że bierzemy pod uwagę pierwotne znaczenie polityki jako sporu, dzierżenia władzy, rządzenia sobą i światem, a także jako stosunku do zewnętrżności. Pojęcie troski pomaga zrozumieć związek z zewnętrżnością ugruntowany na pytaniu o własne bycie. Troska w sensie ontologicznym nie ogranicza się do tego, co spostrzegane i poznawane, lecz stanowi podstawę wszelkiej relacji do współbytujących. Rozumienie bycia jestestwa zawiera także rozumienie jako współbycie. Ontologiczne rozumienie jest otwartością, która rozwinie się w koncepcję prawdy i wolności. Specyficzny charakter rozumienia oznacza, że jest ono „egzystencjalnym sposobem bycia umożliwiającym dopiero poznawanie i wiedzę” (BiC, 176; GA 2, 123n).

Troskliwość składa się z dwóch pierwotnych struktur: *ze względu na* oraz *oznaczoności*. Drugi element struktury oznacza światowość utrwaloną w otwartości egzystencjalnej *ze względu na*. Oznaczoność i *ze względu na* wzajemnie się do siebie odnoszą. W oznaczoności otwiera się światowość *ze względu na*. Jedna i druga struktura są pierwotne względem spostrzeganego świata. Heidegger twierdzi również: „[...] wtedy, gdy aktualne faktyczne jestestwo *nie* zwraca się ku innym, gdy uważa, że ich nie potrzebuje, lub gdy mu ich brak, *jest* ono w sposób współbycia” (BiC, 176; GA 2, 123). Heidegger podkreśla, że nawet gdy *Dasein* nie potrzebuje innego, odnosi się do niego w sposób źródłowy. Współbytowanie antycypuje to, co faktycznie się nam przedstawia. W oparciu o współbycie można kształtować nasze odnoszenie się do innych. Analiza troskliwości daje do zrozumienia pewną prawdę o relacji między mną a innym¹⁵⁵.

¹⁵⁵ Fragment ten wykorzystuje do analizy Levinas. Jego krytyka filozofii Heideggera opiera się na konstatacji dotyczącej błędnej interpretacji „Innego”, która stanowi trzon dyskusji na temat tożsamości i istoty człowieka.

Współbycie ukazuje swoisty problem wolności wobec innego. Stosunek ugruntowany jest jednak na relacji do własnego bycia. Opierając się na współbyciu, Heidegger wyprowadza analizę bycia „Siebie-Się”. W niej prezentuje się szukanie tożsamości jestestwa odnoszącego się do bycia. Współbycie odsłania bycie-w-świecie jestestwa. Ten sam problem bycia „Siebie” i „Się” uwypuklony jest w kontekście czasowości. Interpretacja czasu bynajmniej nie oscyluje wokół powszechnego rozumienia, lecz kształtuje się w nawiązaniu do właściwego i niewłaściwego sposobu bycia jestestwa. Upadające jestestwo oznacza, że jestestwu chodzi o nie same, o jego własne bycie. Upadając, próbuje być nie na właściwy sobie sposób, lecz na sposób tego, co poręczne, obecne lub współbytujące. Podstawowe pytanie nasuwające się w tym kontekście brzmi: czy Heidegger dostrzega różnicę między tym, co poręczne, a tym, co współbytujące? „Bycie ku innym istotnie jest ontologicznie odmienne od bycia ku obecnym rzeczom. Inny byt sam ma sposób bycia jestestwa. W byciu z innymi i ku nim tkwi zatem pewien dotyczący bycia stosunek jestestwa do jestestwa” (BiC, 177; GA 2, 124). Heidegger odróżnia bycie ku innemu *Dasein*, współbycie od stosunku do tego, co obecne i poręczne.

Heidegger wskazuje na różnicę pomiędzy tymi elementami, które towarzyszą nam w byciu w świecie. Wszelka relacja z innymi ugruntowana jest na ontologicznych podstawach. Między mną a innym istnieje więź łącząca nas nie tyle poprzez *wczucie*, co raczej w tym, że jestestwo w jego „byciu-w-świecie” jest już zawsze z innymi, to znaczy współbytuje. Wczucie pojawia się poprzez niepełne *modi* współbycia, które stanowi konstytutywny moment „bycia-w-świecie”. Współbytovania nie należy traktować jako szeregu przedstawianych przedmiotów, lecz jako moment konstytutywny dla jestestwa. Wynika z tego, że „bycie-w-świecie” nie podlega weryfikacji przez doświadczenie, ale jedynie je umożliwia. Można wskazać na istotną różnicę między rozważaniem Kanta na temat świata przedstawianego i przeżywanego a ontologicznym „byciem-w-świecie”, w którym ukazują się także współbytovanie.

W relacjach z innym pojawia się skłonność jestestwa do odróżnienia się. Niezależnie od tego, czy próbuje się tę różnicę pokonać, czy nadgonić, jestestwo zawsze odwołuje się do tożsamości. Tym, co przedstawia się we wspólnym byciu jestestwa, jest troska o *zdystansowanie się*, które wyraża pozostawanie jestestwa pod władzą innego. W ten sposób, poprzez zależność od innych, jestestwo traci własną swobodę i autonomię. Heidegger definiuje tę utratę za pomocą bezosobowego „Się” [*Man*]. Na pytanie „kto?” odpowiedź brzmi: „Się” [*Man*]. Zatem kwestia wolności jestestwa pojawia się w swoim stosunku do siebie i własnego bycia. W nim zawiera się właściwe i niewłaściwe bycie bytu. Sfera ta, rozpościerająca się w obszarze dwóch przeciwieństw, odsłania prawdziwą przestrzeń wolności w odniesieniu do relacji między jestestwem a innymi jestestwami. Heidegger zwraca uwagę na popadanie w powszedniość w trakcie dystansowania się. Współbycie jako dystansowanie się troszczy się o przeciętność. Fenomen przeciętności polega na niwelowaniu różnic i dysproporcji. W obliczu przeciętności wszystko staje się podobne, a wszelka możliwość bycia jest zniwelowana i pozbawiona tajemnicy.

Autor *Bycia i czasu* określa w ten sposób opinię publiczną jako sposób bycia „Się”, który scharakteryzowany jest przez zdystansowanie, przeciętność i niwelację. W opar-

ciu o konstytuowanie się bycia „Się” pojawia się opinia publiczna odchodząca od istoty prawdy. Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* także apeluje o niesprowadzanie etyki do poziomu świata poznawalnego. Brak determinacji etyki oznacza brak decydującego czynnika, który warunkowałby konkretne postępowanie moralne, do którego bylibyśmy zobligowani. Imperatyw moralny stanowi pewną formę, lecz nie jest zależny od wpływu na intencję oraz jej realizacji jakiegokolwiek czynnika materialnego. Można by podciągnąć tę specyfikę również pod brak determinacji ze strony opinii publicznej. „Owo Sobą [*Selbst*] powszedniego jestestwa to Sobą-Się [*Man-Selbst*], które odróżniamy od Siebie [*Selbst*] właściwego, tzn. uchwyconego jako własne. Będąc Sobą-Się, aktualne jestestwo jest *rozproszone* w Się i musi się dopiero odnajdywać” (BiC, 184; GA 2, 129). Problem odsłania się w nawiązaniu do poręczności narzędzia, które wraz z interpretacją wskazywało na ontologiczny fenomen „bycia-w-sobie”.

W kontekście bycia „tu oto” Heidegger przedstawia po pierwsze, egzystencjalną konstytucję „tu oto”, po drugie, powszednie bycie „tu oto”, czyli upadanie *Dasein*. Oba te elementy ukazują horyzont wolności rozumianej przez pryzmat otwartości.

Wskazując na problem otwartości „bycia-w” *Dasein*, Heidegger nakreśla problem położenia, rozumienia i mowy.

Dasein, będąc „tu oto” i odnosząc się do innych współbytujących, znajduje się w jakimś położeniu. Położenie wskazuje na ważny wątek, jakim jest bycie w świecie. W oparciu o nie Heidegger ukazuje problem położenia jako bycia w świecie. Położenie oznacza znajdować się w konkretnym „tu i teraz”. Heidegger pojęcie położenia zapożyczył od starogreckiego słowa *πάθος*. Wspomina o tym już w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, 1924). Położenie to nie jest rozumiane jako nastrój, lecz jako nastrojenie¹⁵⁶.

Heidegger stwierdza, że to, co ontologicznie określa się położeniem, w sensie ontycznym oznacza bycie nastrojonym. Nastrój jest w pewnym sensie odnajdywaniem się, otwieraniem się, które konstytuuje się w odwrocie, ucieczce. Sprawia on, że odnajdujemy się w naszym „tu i teraz”.

Położenie ukazuje, że jestestwo jest jakoś nastrojone i jest w świecie. Będąc w nim, może się odnosić do bytów napotykanych w nim. Położenie wskazuje na pierwotną otwartość, która antycypuje wszelkie poznawanie i „chcenie”. Położenie otwiera *Dasein* na jego bycie w świecie. Dopiero na pierwotnym nastrojeniu *Dasein* może koncentrować się na rzeczy. W nastrojowości położenia *Dasein* otwiera się na świat. Pierwotne nastrojenie pojawia się u Arystotelesa jako *πάθη* w jego *Retoryce*. Właśnie w niej można dostrzec pierwotną analizę powszedniości, popadania w „Siebie-Się”. W położeniu nie tylko otwiera się przed jestestwem rzucenie w świat i zdanie się na świat, lecz również sposób bycia *Dasein*, w którym oddaje się światu. *Dasein* oddaje się światu, wymykając się.

¹⁵⁶ Słowo *Befindlichkeit*, czyli „położenie”, Heidegger zestawia w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* z pojęciem *πάθος*. Wyjaśnia w nim, że bojaźń [*Furcht*] oraz *πάθος* ukazują się przez pryzmat *logos*. W nim *πάθος* nie odnosi się do stanu psychicznego, lecz jest podstawą, położeniem. Por. GA 18, 262 oraz P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt am Main 2002, s. 143nn.

Heidegger chce pokazać fenomen położenia poprzez modus lęku. Analizuje go z perspektywy przed czym lęku, lękania się i o co lęku. Te rozważania problemu położenia *Dasein* są kontynuacją wcześniej podjętego problemu obawy i pociągania do siebie, o których wspominał Heidegger, analizując *Wyznania* św. Augustyna (GA 60, 207; FŻR, 200), oraz samego pojęcia położenia, które precyzuje na gruncie dzieł Arystotelesa w dziele *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, s. 260nn.), kiedy już zastąpił pojęcie faktycznego życia przez bycie *Dasein*.

Obok położenia Heidegger koncentruje się na rozumieniu, które konstytuuje się zawsze w jakimś *tu oto*. *Dasein* egzystuje, będąc w konkretnym *tu oto*. Rozumienia nie interpretuje Heidegger w oparciu o to, co rzeczywiste, co utożsamiane jest z obecnością rzeczy, lecz o możliwość, która jest zawsze dana *Dasein* odnoszącemu się do własnego bycia. *Dasein* oddaje się możliwością swojego bycia. W tym sensie pojawia się pojęcie wolności, które oznacza „bycie wolnym ku własnej możliwości bycia”. Heidegger przedstawia rozumienie na gruncie struktury „ze względu na co” [Worum-willen] oraz oznaczoność [Bedeutsamkeit]. „Bycie-w” jest zawsze *ze względu na* bycie *Dasein*, przed którym otwiera się „bycie-w-świecie”. Obok pierwotnej otwartości nazwanej rozumieniem pojawia się także oznaczoność, która pojmuje jako „to, na co świat jako taki jest otwarty” (BiC, 203; GA 2, 143). „Oznaczoność” i „ze względu na” są zawsze otwartością *Dasein*. Jest ono w świecie i rozumie go, troszcząc się o niego.

Heidegger wyjaśnia problem rozumienia przez pryzmat wykładni. Pojęcie wykładni pojawia się już stosunkowo wcześniej, gdy Heidegger włącza się do dyskusji na temat myśli Diltheya i jego rozróżnienia na rozumienie i wyjaśnienie. Na gruncie rozumienia pojawia się nowy element, jakim jest wykładnia i jej źródłowy charakter. Rozumienie skrywa w sobie wykładnię, którą Heidegger pojmuje z perspektywy przyswajania sobie tego, co rozumne, co wyraża się w języku. Analiza języka prowadzi Heideggera do trzeciego momentu konstytutywnego bycia *w tu oto*, jakim jest mowa.

Obok położenia i rozumienia przedstawia Heidegger mowę, która ukazuje źródłowe znaczenie otwartości. *Dasein* nie tylko rozumie, ale i próbuje je wyrazić (BiC, 218; GA 2, 154;) w mowie. W pewnym sensie skoncentruje się na źródłowym wyrażaniu prawdy bycia jako *enuntiatio*, o którym napisał w swoim traktacie *De veritate* św. Tomasz.

Rozjaśniając problem mowy, Heidegger prezentuje bycie *tu oto* przez pryzmat języka [*Sprache*], wypowiedzi [*Aussprache*], komunikatu [*Mitteilung*] i *logosu* [*Logos*].

Ukazanie języka, wypowiedzi, komunikowania i *logosu* doprowadza Heideggera do uwypuklenia zagadnienia mowy, oglądu i wykładni, którą bardziej wyczerpująco ukaże przez pryzmat powszedniości. Powszedniość sygnalizował Heidegger już wcześniej w trakcie prezentacji współbycia, obecnie rozwija ją przez pryzmat mowy i popadanie w „Siebie-Się”, tj.: gadaninę [*Gerede*] (BiC, § 35), ciekawość [*Neugier*] (BiC, § 36), dwuznaczność [*Zweideutlichkeit*] (BiC, § 37).

Refleksja nad gadaniną, ciekawością oraz dwuznacznością ukazuje przybliżanie i „od-dalanie” się od bycia. Heidegger pokazuje, że *Dasein* odnosi się do własnego bycia, ale także, będąc w świecie, oddala się od niego. To oddalenie także jest częścią stosunku do własnego bycia.

Przedstawienie „bycia w” oraz „powszedniości” prowadzi Heideggera do przedstawienia problemu troski.

Pojęcie troski i trwogi

Pojęcie troski pojawia się już w dziełach Heideggera *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24) i *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Na jego interpretację wpłynęła analiza *Wyznań* św. Augustyna, a także skoncentrowanie się na zagadnieniu dziejowości. Heidegger wspomina o niej w *Fenomenologii życia religijnego*.

Troska, którą początkowo, na przykład w *Uwagach do „Psychologii Światopoglądów” Karla Jaspersa*, wyrażało określenie *Bekümmernis* (GA 9, 33; ZD 34), z czasem staje się *Sorge*. Pojęcie to ma swoje źródło w łacińskim słowie *cura*. Heidegger, przedstawiając ją, przywołuje opowiadania o trosce, która przechodząc przez rzekę, zobaczyła glinę, wzięła ją do ręki i ukształtowała, a spotykawszy Jowisza, poprosiła go, by ten tchnął w nią życie. Gdy ten to uczynił, powstał między nimi spór, czyj jest ten wytwór, czy Jowisza, czy troski. Każde z nich chce nadać nowemu tworowi imię, aż podnosi się Ziemia i twierdzi, że ona powinna nadać mu imię, bo to ona użyczyła mu ciała. Wezwano w końcu Saturna, by ten rozsądził. Saturn powiedział: po śmierci ty, Jowiszu, otrzymasz ducha, a ty, Ziemi, ciało, a za życia troska je posiada (BiC, 279n; GA 2, 197n).

Obok troski [*Sorge*] pojawia się trwoga [*Angst*], która ukazuje problem ucieczki *Dasein* przed sobą samym.

Terminy „troska” i „trwoga” mają swoją inspirację w filozofia Sorena Kierkegaarda, na którą w dziele *Bycie i czas* powołuje się także Heidegger (BiC, 269n; GA 2, 190), jednak dopiero sięgnięcie do dzieł Arystotelesa ukazuje troskę i trwogę w sposób źródłowy. Troska [*Sorge, cura*] pochodzi z interpretacji prac Arystotelesa i dla Heideggera wiąże się ona z rzuceniem jestestwa w świat. Jestestwo, będąc w świecie, musi go jakoś rozumieć i wyrażać. Jest to możliwe, ponieważ jestestwu chodzi o jego własne bycie. Przedmiotem troski – jeśli tak można powiedzieć – jest moje bycie w świecie. W moim położeniu [*Befindlichkeit*], napotykając inne byty, troszczę się o swoje własne bycie. Troska pojawiająca się w *Byciu i czasie* przy omawianiu pierwotnego całokształtu strukturalnej jedności jestestwa ukazuje się właśnie w strukturze „bycia-w-świecie”. Podobnie jak później trwoga, tak również troska wyrasta z eksplikacji upadania. „Bycie-w-świecie”, które przedstawia pierwotną strukturę, skłania się ku upadkowi. Jestestwo wrzucone w świat upada. Jest to możliwe, ponieważ jestestwo zawsze znajduje się przed samym sobą i otwiera się w swym rzuceniu. *Dasein* poprzez swój sposób bycia permanentnie odnosi się do własnego bycia jako możliwości.

Do „bycia-w-świecie” przynależy tak bycie przy czymś poręcznym, jak i w s p ó ł - bycie z innymi. Odnoszenie się do bytów poręcznych i współbytujących jest jednakowo pierwotne¹⁵⁷. W obu przypadkach, tj. poręczności i współbycia, jestestwo

¹⁵⁷ Stwierdzenie to spotkało się z silną krytyką, szczególnie ze strony Levinasa.

odnosi się do nich ze względu na siebie samo, co zasadniczo odróżnia filozofię Heideggera od myśli Kanta i wskazuje na różne interpretacje sumienia i zła. Jestestwo rzucone w świat określane jest przez Heideggera jako Sobą-Się – oznacza to, że może ono być w niewłaściwy sposób. „Przeciętną powszedniość jestestwa można zatem określić jako *upadająco-otwarte, rzucone-projektujące bycie-w-świecie, któremu w jego byciu przy świetle i we współbyciu z innymi chodzi o samą najbardziej własną możliwość bycia*” (BiC, 257; GA 2, 181). Popadanie w niewłaściwy sposób bycia jest pewnego rodzaju formą ucieczki przed własnym byciem. Dlatego Heidegger ukazuje ucieczkę [*Flucht*] w powiązaniu z upadaniem jestestwa. „Upadanie jestestwa w Sie i w objęty zatroskaniem świat nazywaliśmy ucieczką przed samym sobą” (BiC, 263)¹⁵⁸. Do przedstawienia ucieczki w jej ontologicznym sensie, tj. jako odwrotu od samego siebie, pomocne okazuje się wskazanie na różnicę znaczenia między lękiem [*Furcht*] a trwogą [*Angst*].

Heidegger na temat odczucia trwogi wspomina już w *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, przywołując Arystotelesa i jego *Retorykę* (B5). Używając pojęcia *φόβος* (GA 18, 248), dochodzi do ukazania położenia. Nie używa jednak, jak zrobi to później, pojęcia *Angst*, lecz *Furcht*. Dopiero gdy będzie podkreślał różnice między byciem i bytem, będzie posługiwał się pojęciem *Angst*.

Trwoga, w odróżnieniu od lęku, nie pozwala na wskazanie czego (lub przed czym) się lękamy. Według Heideggera odczucie lęku [*Furcht*] wywołuje konkretna przyczyna. To, przed czym odczuwamy lęk, może być jednak nieokreślone – wówczas mamy do czynienia z pojęciem trwogi [*Angst*]. To, co sprawia, że jestestwo ucieka, nie jest bowiem jakimś konkretnym bytem, zjawiskiem, przed którym odczuwamy lęk.

Ucieczka u Heideggera wypływa z nastrojenia i położenia jestestwa. Stwierdza on, że „o co trwogi to możliwość bycia-w-świecie” (BiC, 271)¹⁵⁹. Jestestwo, jako faktycznie istniejące, jest w świecie. Dopiero odczucie trwogi umożliwia wszelką ucieczkę. „Odwrót upadania ma raczej podstawę w trwodze, która ze swej strony dopiero umożliwia lęk”¹⁶⁰ (BiC, 263). Trwoga bowiem, na której Heidegger opiera swoją filozofię, nie dotyczy tego, przed czym się lękamy, ani tego, o co się trwożymy, lecz jest wewnętrzną strukturą, w której ukazuje się prawda bycia wraz z odpowiedzią na pytanie o nicość. To, czego i o co się lękamy, ma swoją podstawę nie w tym, co konkretne, ale właśnie w ontologii. Pojęcie trwogi nie jest określone, nie może być zdefiniowane, uprzedza ono bowiem wszelkie odczucie, przed czym i o co się lękamy – „trwoga jest zawsze trwogą przed czymś, lecz bynajmniej nie przed tym lub owym. Trwoga przed... jest zawsze trwogą o... ale nie o to lub o tamto. Jednakże nieokreśloność tego, przed czym i o co się trwożymy, nie jest zwyczajnym brakiem określoności – jest to istotna niemożliwość osiągnięcia jakiegokolwiek określenia” (ZD, 102; GA 9, 114). Poprzez

¹⁵⁸ Por. „Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte Welt nannten wir eine *Flucht* von ihm selbst” (GA 2, 185).

¹⁵⁹ Por. „das Wovon der Angst ist das In-der-Welt-sein-können” (GA 2, 191).

¹⁶⁰ „Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits *Furcht* erst möglich macht” (GA 2, 186).

trwogę ukazuje się nam nicość – nie w postaci jakiegoś braku, lecz *par excellence*. Nie jest nam ona dana w strukturze *przed* i o troski, lecz jako odsłanianie się nicości wraz z bytem w całości, tzn. w trosce rozumianej na poziomie ontologii. Trwoga ujmowana źródłowo jest dającą się określić przestrzenią, na której bezpośrednio prezentuje się nicość, nim zostanie stematyzowana i uzyska miano braku czegoś, co jest w sposób konkretny.

Troska, trwoga i upadanie odsłaniają otwartość w jej związku z prawdą bycia, tzn. opierają się na koncepcji prawdy jako nieskrytości. Otwartość ta odsyła jednak nie tylko do prawdy, lecz także do wolności jako pozwolić być [*Seinlassen*]. To właśnie poprzez strukturę trwogi, odwołując się do bycia bytu, odsłania się pierwotne znaczenie wolności. Autor *Bycia i czasu* przedstawia bycie wolnym [*Freisein*] przez pryzmat trwogi, tzn. poprzez jej wykładnię ukazuje fundamentalny problem ontologiczny, jakim jest wolność jako otwartość. „Bycie-wolnym ku najbardziej własnej możliwości bycia, a przez to ku możliwej właściwości i niewłaściwości, pokazuje się w pierwotnym, elementarnym konkretnie trwogi” (BiC, 271)¹⁶¹. Uwarunkowania związane z trwogą przekształcają się w bycie jestestwa pojmowane jako troska. Wskazują one na specyficzny charakter jestestwa i na jego fundamentalne odniesienie do własnego bycia. Dlatego troska nie opiera się na tym, co realnie istniejące w swojej zewnętrzności, lecz na prawdzie bycia. Aprioryczne formy naoczności, dzięki którym spostrzegamy byt w zjawiskach, muszą być ugruntowane na czymś zdecydowanie bardziej pierwotnym. Dlatego Heidegger, interpretując Kanta, wskazuje na czas i przestrzeń w nawiązaniu do pytania o podstawę, i podkreśla, że myśl Kantowska powinna być rozumiana na poziomie ontologicznym, a nie przyczynowości i logiki sądów. Trwoga ma charakter bardziej pierwotny i nie sprowadza się do tego, co oglądane w rzeczywistości, lecz ma charakter bycia-możliwym. Z tej racji potrzebne nam było wcześniej odróżnienie wolności transcendentalnej od wolności w sensie kosmologicznym.

Heidegger prezentuje problem troski w nawiązaniu krytyki tego, co realne. Powołuje się w nim na Kanta i jego interpretację realności. Kluczowym zagadnieniem jest zatem rozumienie zewnętrzności i obecności. W analizie tej uwidacznia się problem sumienia. Najpierw jednak Heidegger ukazuje istotny problem, który pozwala odsłonić, czym jest otaczająca rzeczywistość i fakt niemożliwości oddzielenia nas od świata, który jest naszym światem. Fundamentalne znaczenie ma tu wspomniane wcześniej pojęcie troski jako pewnego rodzaju otwartości. Troska odsyła nas do ontologicznego odczucia trwogi, która wyraża się w tym, że zawsze chodzi nam o nasze bycie. Dzięki temu indywidualizujemy się i nastawiamy na to, co jest naszym światem. Więź między mną i moim światem jest dla Heideggera więzią silną, nierozzerwalną. Troska zaś nie jest rozumiana przez Heideggera jako kierująca się ku temu, co zewnętrzne, lecz jako antycypująca wszelkie poznanie i to, co powszechnie uważa się za zewnętrz-

¹⁶¹ „[...] das Freisein für das eigenste Seinkönnen und damit für die Möglichkeit von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zeigt sich in einer ursprünglichen, elementaren Konkrektion in der Angst” (GA 2, 191).

ność. Troska, trwoga i upadanie muszą być pojmowane źródłowo, zanim możemy spostrzec (w powszechnym tego słowa znaczeniu) rzeczy nas otaczające. Otwartość, która stanowi pewnego rodzaju synonim prawdy, ukazuje troskę u jej źródła. Wykładnia otwartości jestestwa w sensie źródłowym odbywa się właśnie w oparciu o analizę upadania [*Verfallen*], troski [*Sorge*]¹⁶² i trwogi [*Angst*]. Te zjawiska eksponują źródłowy charakter jestestwa w odniesieniu do swojego bycia.

Dla Heideggera filozofia Kanta – przy pewnych założeniach – pokrywa się z koncepcją wolności transcendentalnej, dla której to, co zewnętrzne, znajduje się wewnątrz naszej troski. Posiadanie sumienia nie będzie się odnosiło do stosunku między wolą a prawem moralnym, lecz do mojego stosunku do własnego bycia. Prawo moralne będzie zatem moim najbardziej wewnętrznym prawem, bym jako jestestwo mógł odzyskać siebie, popadającego nieustannie w niewłaściwy sposób bycia. Dla Kanta to, co moralne, musi wykraczać poza partykularną korzyść czy indywidualne skłonności. Co istotne, prawo moralne nie będzie ukazywało się w sądach, lecz w moim rozumieniu świata. Ten inny sposób rozumienia sumienia czy też – jak określa je Heidegger – „chciej-mieć-sumienie”, opiera się na różnym rozumieniu przez Kanta i Heideggera tego, co realne, i obecności. Heidegger w rozprawie *Kant a problem metafizyki* będzie jednak starał się ukazać filozofię Kanta z perspektywy ontologicznej, tzn. nie tyle z perspektywy logiki sądów, co źródła poznania, tj. rozumienia własnego bycia. Ukazana w sądach pozorna sprzeczność między tym, co poznawalne za pomocą zmysłów, a tym, co należy do czystego rozumu, zastępuje Heidegger pytaniem o rozumienie bycia. Wolność kosmologiczna dopiero musi zostać ukształtowana na wolności transcendentalnej. Prawda wyrażana w sądach koniecznie ma być poprzedzona analizą ugruntowaną na pytaniu o źródło i podstawy ludzkiego poznania. Dla Heideggera logika sądów powinna być przedstawiana z perspektywy bardziej pierwotnej niż rzeczywistość widziana przez zmysły (w sensie potocznym) oraz wyabstrahowany z nich czysty rozum praktyczny. Ten stan rzeczy sprawia, że Heidegger z jego filozofią wykracza poza interpretację neokantystów, dla których filozofia Kanta ugruntowana jest na teorii sądów. Trwoga nie ma swojego źródła w werbalizacji „przed czym”, lecz w położeniu, czyli „byciu-w-świecie”. Także wola nie pojawia się w kontekście prawa moralnego, lecz trwogi, w obliczu której próbuje się – mimo popadania w niewłaściwy sposób bycia – odnaleźć siebie, swój właściwy stosunek do własnego bycia.

Heidegger zwraca uwagę, że dla Kanta rzeczywistość nie oznacza obecności w znaczeniu ontologicznym, lecz obecność świadomości i obecność rzeczy. Mowa jest tu w pewnym sensie o dualizmie kartezjańskim.

¹⁶² Heidegger analizuje problem troski z perspektywy pojęcia życia także w nawiązaniu do koncepcji Diltheya. Por. wykładnia bajki Burdacha w kontekście troski (BiC, 279-282; GA 2, 197-200) oraz realności troski i rzeczywistości (BiC, 295; GA 2, 209; GA 61, 126). „Sorgen wird vollzogen, faktisches Leben ist im Vollzug des Sorgens. Daran haben die Bezugssinnkategorien Neigung, Abstandstilgung, Abriegelung zunächst nichts geändert, wenn auch schon mit ihnen wurde eine Mannigfaltigkeit von Sorgensbezügen und damit eine Konkretion des Vollzugs”.

Heidegger koncentruje się na transcendencji w znaczeniu ontologicznym, jako odnoszeniu się do własnego bycia. U Kanta dopatruje się on natomiast wychodzenia poza siebie, dokonującego się w ten sposób, że do „bytu poza” dochodzi się przez pryzmat świadomości opartej na poznaniu empirycznym. Poprzez ten rodzaj poznania dowodzi istnienia tego, co „poza mną”. To rozwarstwienie na dwie sfery filozofii (na gruncie filozofii kartezjańskiej) uzasadnia dualistyczne rozumienie filozofii Kanta. Mimo tego w dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger sugeruje, że myśl Kantowska powinna być rozumiana jako koncepcja ontologiczna, bez rozwarstwienia na dwie sfery. Przesunięcie problematyki troski na poziom ontologii oznacza połączenie ze sobą w spójną całość teorii czystego rozumu teoretycznego i praktycznego. Troska ta jest zatem otwartością, która antycypuje wszelką teorię poznania ujmowaną na poziomie świadomości. Ukazanie troski i trwogi daje również pewnego rodzaju asumpt do ukazania dobra i wrażliwości sumienia z perspektywy ontologicznej. Doświadczenie uprzedzające wszelkie poznanie, tzn. odczucie troski i trwogi jako otwartości, daje się nam w nicości. Doświadczenie nicości odwraca uwagę od tego, co stematyzowane w poznaniu, i ukazuje wolę nie jako odnoszącą się do prawa moralnego, lecz do bycia bytu, którym jestem ja sam.

Dopiero w nicości trwogi konstituuje się pierwotna otwartość na byt jako taki, tzn. odsłania się prawda jako nieskrytość.

Otwartość o wymiarze ontologicznym ma swoją podstawę w byciu, ale także w powinności, intencji i działaniu woli. Wola nie jest tu rozumiana w sensie etycznym, moralnym, lecz ma charakter ontologiczny. Pojęcie „woli” [*Wollen*] wyłania się bowiem z analizy trwogi [*Angst*]. „Wola i życzenie są w sposób konieczny ontologicznie zakorzenione w jestestwie jako trosce, nie są natomiast ontologicznie obojętnymi, występującymi w strumieniu o całkiem nieokreślonym sensie swego bycia” (BiC, 274)¹⁶³. Wola i życzenie pojawiają się u Heideggera w kontekście troski [*Sorge*] i „bycia-możliwym” [*Seinkönnen*]. Dzięki tej strukturze można porównać Kanta rozumienie woli i „bycia w stanie” [*Vermögen*]. Oba pojęcia, wola i życzenie, muszą być antycypowane przez odniesienie się jestestwa do bycia i zawsze znajdują się w trosce. Heidegger podkreśla, że woli i życzenia nie należy lekceważyć w badaniach ontologicznych. Należy jednak ukazać ich ugruntowanie w trosce pojmowanej ontologicznie. W trosce i możliwości bycia takim, jakim się naprawdę jest, odsłania się w nas pierwotne odczucie woli, lecz troska nie jest tu rozumiana w sensie teoriopoznawczym, lecz ontologicznym, jako wezwanie do wyrwania się z niewłaściwego sposobu bycia. Dlatego też pojęcie sumienia nie będzie odnosiło się do stosunku woli do prawa ogólnego, lecz będzie wezwaniem do tego, aby chcieć być sobą. Nie jest ono stematyzowane, podobnie jak trwoga nie ma swojego określenia, lecz jest wewnętrznym odnoszeniem się do siebie i własnego bycia. Upadające jestestwo wciąż popada w niewłaściwy sposób bycia, tzn. stara się być tak jak inne byty wewnątrzświatowe. Zew sumienia wzywa jednak: chciej się wyrwać z niewłaściwego sposobu bycia i chciej

¹⁶³ Por. „Wollen und Wünschen sind ontologisch notwendig im Dasein als Sorge verwurzelt und nicht einfach ontologisch indifferente, in einem seinem Seinsinne nach völlig unbestimmten Strom vorkommende Erlebnisse” (GA 2, 194).

odnosić się do tego, czym jesteś w swoim stosunku do własnego bycia. Analiza istoty prawdy doprowadziła nas do tego, że również niewłaściwy sposób bycia jest częścią naszego odnoszenia się do bycia. Jestestwo jest bowiem zawsze upadające.

Otwartość, która pojawiła się w kontekście Husserla, wraz ze wskazaniem na faktyczność, egzystencję i upadanie oraz strukturę troski prowadzi do postawienia pytania, co to jest prawda. Pomocnym Heideggerowi do ukazania, czym jest źródłowe ujęcie, jest analiza rzeczywistości u Kanta. Heidegger zauważa, że Kantowski świat nie odpowiada światu, do którego źródłowo odnosi się *Dasein*. Przez pryzmat tego, co zewnętrzne, ukazuje się, czym jest prawda bycia. Świat poznajemy dopiero wówczas, gdy jesteśmy w nim i go jakoś rozumiemy.

Przedstawienie problemu rzeczywistości u Kanta pomogło Heideggerowi ukazać problem bycia-możliwym, które jest fundamentem dla filozofii. Ukazało je przez pryzmat otwartości *Dasein*. Do ukazania prawdy potrzebna jest nie tylko otwartość *Dasein*, lecz również odsłaniający się charakter prawdy. Wszelkie rozważania prawdy opiera się z jednej strony na zagadnieniu bycia-możliwym, z drugiej zaś na odsłanianiu się prawdy.

2.1.1.2. Prawda jako nieskrytość

Samo ukazanie otwartości *Dasein* odsłoniło poważny problem interpretacji prawdy, którą trzeba interpretować inaczej niż w klasycznym tego słowa znaczeniu. Wspomina o tym Heidegger we wcześniejszych dziełach, takich jak *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56-57, 23 (1919)), a także analizując problem ukazywania się prawdy w filozofii Arystotelesa i Husserla czy Kartezjusza w swoim dziele *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Heidegger pokazuje, że bycie wyraża się nie w sądach, lecz w mowie (GA 17, 19). Podstawą nie jest zatem logika zdań, lecz odsłanianie się troski o bycie. Heidegger, koncentrując się na krytyce filozofii tradycyjnej, widzi w Kartezjuszu, Kancie oraz w Husserlu swoich sprzymierzeńców, ponieważ dzięki nim odsłania się poznanie, które uprzedza świat natury i świat ducha.

W *Byciu i czasie* Heidegger stawia sobie już bezpośrednio za cel przedstawianie prawdy z perspektywy pytania o bycie [*Sein*]. Kluczowy moment, w którym *expressis verbis* porusza problem prawdy, jest poprzedzony przez analizę realności w nawiązaniu do Kanta i jego rozumienia realności. Heidegger, próbując pokazać interpretację pojęcia realności u Kanta, rozszerza ją o problem bycia i możliwości dowiedzenia „świata zewnętrznego” (BiC, 285; GA 2, 202). Pojęcie troski daje nam dlatego w pewien sposób możliwość dotarcia do prawdziwej podstawy sporu wokół dwóch koncepcji filozoficznych. Dowodzenie istnienia świata zewnętrznego opiera się na założeniach poznania, które powstaje poprzez spostrzeganie tego, co zewnętrzne. Różnica pomiędzy Kantem i Heideggerem polega na rozumieniu zewnętrżności, a przede wszystkim podstaw i źródła filozofii. Zewnętrżność dla Kanta oznacza spostrzeganie tego, co dane jest nam za pomocą zmysłów i co ujmowane jest przez formy naoczności jak czas i przestrzeń. Dla Heideggera to, co zewnętrzne, to nasz świat, w którym odnosimy się do siebie i napotykanym bytów. Na gruncie bycia w świecie i troski wyprowadza Heidegger prawdę bycia i ukazuje jej charakter ontologiczny.

Aby wykazać związek pomiędzy prawdą a byciem, Heidegger (a) przedstawia tradycyjną definicję prawdy oraz jej wtórność wobec ontologii fundamentalnej, (b) stawia pytanie o istotę prawdy oraz sposób bycia prawdy, a także (c) ontologicznie wyjaśnia prawdę istnienia. Pogłębiona interpretacja zewnętrżności i tego, co nazywa się realnością, prowadzi bezpośrednio do odrzucenia klasycznego rozumienia prawdy i zastąpienia go przez prawdę jako nieskrytość.

Tradycyjne określenie prawdy

Heidegger, powołując się na klasyczne ujęcia prawdy, przedstawia konieczność ujęcia jej na nowo, czyli przez pryzmat ontologii. Pojęciem prawdy zajmował się on jeszcze przed wydaniem *Bycia i czasu*.

Tak jak pojęcie bycia [*Sein*] zostaje ugruntowane w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* i w *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles* (GA 62) podczas interpretacji Arystotelesa, tak pojęcie prawdy i jej związek z byciem w wykładach zatytułowanych *Platon: Sophistes* (GA 19, 1924/25) zestawia ze sobą problem bycia i prawdy, którą Heidegger rozumie z perspektywy filozofii Platona, szczególnie przez pryzmat dialogów *Sofista* czy *Fajdros*, ale także wspomnianego wcześniej Arystotelesa. Na gruncie tych dialogów pojawia się zagadnienie wyrażania się prawdy, która źródłowo nie wyraża się w zdaniach, lecz poprzez *logos*.

Heidegger skupia się także na problemie prawdy w wykładach zatytułowanych *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 1925/26), w których stara się pokazać, że logika zdania nie może być rozumiana jak dotychczas na gruncie zasady niesprzeczności wyrażonej w zdaniach, lecz w oparciu o konstytuujące się rozumienie. Heidegger już w pracy doktorskiej podejmuje problem prawdy w zdaniach, lecz właśnie w *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* omawia ten problem z perspektywy bycia. Przedstawia w nich ważny problem, jakim jest kwestia miejsca, w którym konstytuuje się prawda filozoficzna. Nie jest to prawda zdania, lecz prawda konstytuująca się na poziomie rozumienia.

W *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22, 1926) Heidegger stara się poddać głębszej analizie pojęcia greckie takie jak bycie, ale i logika zdań, dla której zasada niesprzeczności odgrywa ważną rolę. W przypadku tworzącej się ontologii fundamentalnej jest inaczej. Heidegger w *Ontologii (Hermeneutycie faktyczności)* (GA 63, 43; OHF, 47nn.) przedstawia dialektykę, której nie należy rozumieć jako przeciwieństwa wzajemnie się wykluczające, lecz jako pojęcia, których znaczenia się wzajemnie odsłaniają. Logika zdań wprowadza w myślenie dialektyczne, lecz oparte na zasadzie przeciwieństw i wyłączonego środka. W Heideggerowskim sensie dialektyka nie opiera się na zasadzie przeciwieństwa, lecz poszczególne elementy się warunkują. Heidegger pokazał to już w trakcie prezentacji czasowości i pełnej struktury troski, gdy pokazał „bycie-w-świecie”, popadanie w „Siebie-Się” oraz odnoszenie się *Dasein* do własnego bycia. Odnosząc się do bycia, będąc w świecie, popadamy w „Siebie-Się”. Z tej perspektywy uwydatnia się sens troski. Refleksja nad troską zmienia horyzont badawczy i sprawia, że trzeba skupić się na problemie prawdy i filozofii, która ma ją odsłaniać.

Przygotowanie do nowej koncepcji prawdy

Przełomowym momentem dla rozwinięcia problemu prawdy jest rozprawa Heideggera zatytułowana *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), w której dokonuje się krystalizacja poglądów filozoficznych Heideggera. Jednak dopiero analizując filozofię Platona, *expressis verbis* analizuje on pojęcie prawdy. Jest ono dla niego konieczne ze względu na wprowadzone pojęcie bycia [*Sein*], które sprawia, że metafizyka oparta na „bycie” [*Seiende*] jest niewystarczająca. W *Byciu i czasie* Heidegger wskazuje na problemy z klasyczną koncepcją prawdy sygnalizowane już we wcześniejszych jego dziełach.

Krytyka klasycznej definicji opiera się na trzech elementach: po pierwsze na tezie, że prawda jest „prawdą wypowiedzi” [*Satzwahrheit*], po drugie – na zgodności tego, o czym myślimy i wypowiadamy się, z samym przedmiotem, po trzecie – na kryterium zgodności. Terminowi zgodność może w konkretnych przypadkach odpowiadać: *correspondentia* [odpowiedniość], *convenientia* [współwystępowanie]. Każde z nich wymaga przyjęcia pewnego kryterium.

Przedstawienie problemów z istniejącą koncepcją prawdy sprawia, że Heidegger wskazuje na konieczność odkrycia prawdy na nowo. Jest to możliwe na gruncie przyjętej prawdy, która wyraża się w odniesieniu do bycia [*Sein*].

Prawda jako otwartość i odkrywanie

Heidegger stara się pokazać prawdę w źródłowym znaczeniu, która jest podstawą dla wszelkich innych określeń prawdy. Wypowiedź jest prawdziwa, gdy odkrywa byt w swoim własnym byciu. Heidegger na swój sposób dokonał reinterpretacji klasycznego pojmowania prawdy. Dla niego prawda oznacza bowiem odsłaniania tego, co zakryte i zakrywaniu tego, co jawne. Bycie prawdziwym pojmowane jest natomiast jako odsłanianie, u którego podstawy znajduje się otwartość *Dasein* jak i samego bycia.

OTWARTOŚĆ

Otwartość *Dasein* konstytuuje się w byciu-w-świecie. Jest ono bowiem zawsze w jakiejś konkretnej sytuacji. Poznanie poszczególnych bytów jest możliwe, ponieważ *Dasein* jest otwarte i otwiera się na własne bycie i bycie innych bytów. Otwartość ta konstytuuje się w strukturze „byciu-w” oraz „Siebie-Się”, tzn. „wewnętrznej” odniesieniu się *Dasein* do bycia oraz otwartości na to, co przynosi świat. W horyzoncie tej otwartości ukazuje się pierwotne doświadczenie prawdy i wolności. *Dasein* wychodząc poza własne „Ja” otwiera się w swoim odniesieniu do własnego bycia i bytów, które napotyka. W tej otwartości *Dasein* odsłania się, przedstawia się prawda bycia.

ODŚLANIANIE

Bycie otwartym i otwartość *Dasein* ukazuje konstytuującą się prawdę bycia. Odpowiadając na pytanie o prawdę, Heidegger wyróżnia z jednej strony „o t w a r t o ś ć D a s e i n” [*Erschlossenheit*] na siebie, na własne bycie i na świat, z drugiej odsłanianie [*Entdecktheit*] się prawdy bycia.

Analizując otwartość, Heidegger nawiązuje do filozofii u Husserla. Oprócz niej na Heideggera miała wpływ hermeneutyka i filozofia życia. Docierając do *Meta-*

fizyki i *Fizyki* Arystotelesa, a także *Sofisty* Platona, ukazuje on, że prawda nie jest zredukowana do tego, co rzeczywiste, lecz jest możliwością odnoszenia się do własnego bycia. To właśnie przez pryzmat bycia wyłania się prawda, która odsłania się i zasłania. Aby prawda mogła się *Dasein* odsłaniać, musi ono być otwarte na własne bycie i być w świecie, które sprawia, że może przyjmować sposób bycia innych bytów.

Pojęcie odsłaniania pojawia się u Heideggera już w *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24), gdy analizuje on problem fenomenologii i wskazuje na problem ucieczki przed sobą (GA 17, 284). „Bycie *Dasein* jest w sensie sposobu bycia troski pewności w ucieczce przed samym sobą w sposób bycia poznającego, jego wyłożenia Tym, przed czym troska ucieka, jest *Dasein* w możliwości jego bycia-poznanym, swojego wyłożenia. Bycie w sensie bycia-w-swiecie oznacza bycie-odkrytym, w którym świat stoi jawnym. Odsłanianie *Dasein* jest tym, przed którym troska jest w ucieczce”¹⁶⁴.

Także w *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (GA 22, 1926) Heidegger przedstawia odsłanianie się [*Entdecktheit*] prawdy bycia. Powołuje się wówczas na *Metafizykę* E4, K8 i Θ 10 (GA 22, 164n) i prezentowaną w niej koncepcję prawdy. Uprzednio przedstawiany fenomen otwartości przez pryzmat istnienia bytów poręcznych czy współbytujących i konstytuującego się odniesienia *Dasein* do własnego bycia zmienia się w perspektywę bycia. Z perspektywy prawdy otwartość jest przestrzenią, która konstytuuje się, wydarza w prawdzie bycia, którą się nam odsłania. Otwartość i odsłanianie konstytuują się w mowie. *Dasein* wypowiada się w swoim odkrywaniu i zasłanianiu prawdy.

Wypowiedź jest prawdziwa, gdy „odkrywa ona byt sam w sobie” (BiC, 308; GA 2, 218). Heidegger przedstawia prawdę wypowiedzi w zupełnie innym ujęciu niż tradycyjne. Chodzi w niej o to, aby pozwolić spostrzegać byt w jego odkrytości, czyli ἀποφαίνεσθαι.

„Bycie-prawdziwym, gdy *logos* pojmowany jako ἀπόφανσις stanowi ἀληθεύειν na sposób ἀποφαίνεσθαι: pozwalać widzieć byt w jego niekrytości (odkrytości) – wydobywając go ze skrytości” (BiC, 309; GA 2, 219). „Bycie-prawdziwym” oznacza zatem „pozwolić dostrzec byt w jego nieskrytości” (BiC, 309; GA 2, 219). Wyraża je starogreckie słowo ἀποφαίνεσθαι. W pozwalaniu dostrzegania odsłania się fenomenologiczny charakter filozofii Heideggera. Prawda wydarza się w mowie, a nie w prawdzie zdania, jak tego chcą filozofowie, którzy interpretują Kanta z perspektywy antynomii czystego rozumu oraz prawa przyczynowości. Byt daje się nam zobaczyć takim, jakim on naprawdę jest. To *Zeigenlassen* i *Sehenlassen* oznacza, że prawda nie pojawia się na poziomie sądów, lecz na poziomie rozumienia i mowy. Dzięki temu dynamicznemu charakterowi prawdy jako skrywania i odsłaniania, otwierania i zasłaniania, uwi-

¹⁶⁴ „Das Sein des Daseins ist im Sinne der Seinsweise der Sorge der Gewissheit auf der Flucht vor ihm selbst in der Weise eines Erkenntnis, seiner Ausgelegtheit. Was die Sorge flieht, ist das Dasein in der Möglichkeit seines Erkenntnis und seiner Ausgelegtheit. Sein im Sinne des Seins-in-der-Welt besagt *Entdecktsein*, in der Welt *sichtig* stehen. Die *Entdecktheit des Daseins* ist es, vor der die Sorge auf der Flucht ist” (GA 17, 285).

dacznia się więc między prawdą i byciem. Prawda bycia pojawia się nie na poziomie sądów, lecz rozumienia, a zatem struktury, która jest uprzednia względem wszelkich wypowiedzianych sądów. Fakt ten wskazuje, że próba interpretacji Kanta, jakiej się podejmuje Heidegger, odbiega od zamierzeń neokantystów, którzy w większości zwracają się ku sądom. W tym sensie Heidegger jest przede wszystkim fenomenologiem.

Podobnie jak we wcześniejszych swoich wykładach i dziełach Heidegger koncentruje się na otwartości oraz odkrywaniu. Prawdy nie można posiadać, lecz ona konstytuuje się w odkrywaniu bycia. To w nim przedstawia się „bycie-prawdziwym” *Dasein*.

„Bycie-prawdziwym” ukazuje się w „byciu-odkrywającym”, w „odkrywaniu”. Heidegger odwołuje się w tym miejscu do *logosu* w rozumieniu Heraklita. Odkrytość przekształca się przy tym odwołaniu w nieskrytość, czyli w prawdę. Wypowiedzenie i rozumienie posiada także swoje „przeciwieństwo”, czyli nierozumienie, którego nie można traktować jako odrzucenie prawdy, ponieważ również nierozumienie jest także częścią prawdy. Nierozumiejące zapominanie jest powracaniem rozumienia bycia w skrytość. „Odkrywanie to sposób bycia-w-świecie” (BiC, 311; GA 2, 220). Pierwotnie tym, co odkrywa, jest jestestwo i dlatego jest byciem-odkrywającym.

Byt, który jest odkrywany, nazywa się „byciem-odkrytym”. Analityka jestestwa wykazuje, że bardziej pierwotne rozumienie i pierwotną prawdę przypisuje się „byciu-odkrywanym”. Łącząc oba elementy, można zauważyć, że tu nie tyle chodzi o „bycie-odkrywczy”, co „bycie-odkrywającym” i „bycie-odkrywanym” zamiast „bycie-odkrytym”. Ważny w tym znaczeniu jest procesualny, dynamiczny charakter odkrywania. Chociaż odkrywanie nosi znamiona skończoności, w której jestestwo odnosi się do własnego bycia, jest nieustanną możliwością.

Wewnątrzświatowy byt charakteryzuje się otwartością, gdyż jest on otwartością świata. Prezentacje poprzedzające analizę jestestwa ukazały problem z perspektywy światowości świata i wewnątrzświatowego bytu. Przedstawienie „bycia-odkrywającym” w trakcie analizy natomiast wykazało, że odkrywanie jest sposobem bycia jestestwa. Otwartość jestestwa, która zawsze jest już w świecie, konstytuuje się przez położenie, rozumienie i mowę (BiC, 311; GA 2, 220). Konstytuowana otwartość jestestwa odnosi się tak do „bycia-w” jak i „Siebie”. Zawiera się w antycypującej strukturze troski. Odkrywanie jest poprzedzone przez otwartość jestestwa, którą konstytuuje położenie, rozumienie i mowa, a które odnosi się do „bycia-w” i „Siebie”. Prawda nie oznacza więcej zgodności predykatu z przedmiotem, lecz ukazuje się w otwartości jestestwa. „Skoro jestestwo z istoty jest swą otwartością, jako otwarte otwiera i odkrywa, to jest z istoty *prawdziwe*” (BiC, 311; GA 2, 221). Stwierdzenie to, które należy jedynie rozumieć w sensie ontologicznym, oznacza otwartość jestestwa na swoje własne bycie. Bycie w prawdzie interpretuje się tutaj jako otwartość na własne bycie. Do osiągnięcia tego celu Heidegger potrzebował eksplikacji troski i konstytuowania się otwartości przez położenie, rozumienie i mowę.

Heidegger próbuje przedstawić wykładnię zdania: „jestestwo jest w prawdzie”. Oznacza to, po pierwsze, że konstytuowaniu się bycia jestestwa towarzyszy „otwartość w ogóle”, po drugie – „rzucenie w świat”, czyli jestestwo jest z istoty faktyczne, po

trzecie – „projekt”, który rozumie się jako „bycie ku możliwości bycia”, oraz po czwarte – upadanie, tzn. zatracanie się w tym, co publiczne, popadanie w „Się” [*Man*]. Heidegger eksponuje w przypadku trzeciego znamiona bycia w prawdzie prawdę egzystencjalną, którą nazywa „najbardziej pierwotną i najbardziej właściwą otwartością”. Prawda ta jest w rzeczywistości prawdą ontologiczno-egzystencjalną. Upadanie natomiast, o którym jest mowa w czwartym punkcie, cechuje zamaskowanie i zamknięcie odkrytego i otwartego. Jestestwo upada przez gadaninę, ciekawość i dwuznaczność¹⁶⁵. Dopiero „możliwe bycie całością” oraz eksplikacja „bycia ku śmierci” przedstawiają problem czasowości i troski w aspekcie ontologiczno-egzystencjalnym.

Upadanie jestestwa w znaczeniu ontologicznym prowadzi do stwierdzenia, że jestestwo jest tak w prawdzie, jak i nieprawdzie. Heidegger podkreśla, że tego paradoksu nie należy łączyć w żadnym razie z ontycznym zestawieniem przeciwieństw. Zamkniętość i zakrytość, które zwerbalizował Heidegger w kontekście gadaniny, ciekawości i dwuznaczności, stanowią faktyczność.

Autor *Bycia i czasu* zamkniętość i zakrytość interpretuje w odniesieniu do pierwotnej otwartości. Zakrytość nie nosi znamion negatywności, lecz pozoru jako zjawiania się, ukazywania się, otwierania się. Heidegger napisał: „Pełny egzystencjalno-ontologiczny sens tezy: Jestestwo jest w prawdzie, mówi w równie pierwotny sposób: Jestestwo jest w nieprawdzie. Tylko o tyle jednak, o ile jestestwo jest otwarte, jest ono także zamknięte; tylko dlatego zaś, że wraz z jestestwem jest już zawsze odkryty byt wewnątrzświatowy, byt ów jako możliwy do napotykania wewnątrz świata jest zakryty (skryty) lub zamaskowany” (BiC, 313; GA 2, 222). Prawda, o której wspomina Heidegger, wyraża się za pomocą pojęcia α -λήθεια i oznacza odkrytość. Jest ciągłym wyrywaniem z pozoru i zamaskowania.

Kolejnym określeniem prawdy obok egzystencjalności jest odkrytość. Heidegger prawdę egzystencjalną przedstawia za pomocą pojęcia odkrytości. Powołuje się na Parmenidesa i ukazuje odkrywanie i skrywanie się prawdy. Odkrywanie oznacza „rozumienie” i „zdecydowanie się na” wybór jednej z dróg. Rozumienie i zdecydowanie wyrażają egzystencjalny charakter jestestwa. Są projektowaniem, które pojmowane jest jako bycie możliwym. Heidegger w § 44 nie rozwija jednak jeszcze problemu ekstatycznej czasowości, lecz przedstawia prawdę, która się przedstawia.

W *Byciu i czasie* Heidegger ukazuje prawdę z perspektywy analityki jestestwa, dlatego prawda ontologiczno-egzystencjalna jest przedstawiana jako nieskrywanie i skrywanie. Sięgając głębiej, dochodzimy do otwartości, która konstytuuje nieskrywanie i skrywanie.

Wracając do analityki jestestwa i prawdy bycia, trzeba zauważyć, że Heidegger nie odrzuca prawdy jako zgodności, lecz jedynie ukazuje jej bardziej pierwotną prawdę, którą ta pierwsza musi założyć. Heidegger stawia sobie za cel wykazanie, że „prawda jako zgodność powstaje z otwartości na drodze określonej modyfikacji” (BiC, 314;

¹⁶⁵ Heidegger zajmuje się tym problemem w § 28-34 *Bycia i czasu*, ukazując powszednie „bycie-tu-oto” i upadanie jestestwa. Zagadnienie to wyrasta z egzystencjalnej konstytucji *tu oto*, czyli położenia, rozumienia i mowy.

GA 2, 223). Natomiast specyfiką samej otwartości jest to, że w teoretycznej dywagacji bliżej jest do prawdy jako zgodności niż prawdy jako otwartości. Otwartość jestestwa wyraża się w mowie. W mowie tej *Dasein* wypowiada siebie. „Wypowiedź przekazuje byt w *jak* jego odkrytości” (BiC, 315; GA 2, 224). Jestestwo, wypowiadając się, przekształca siebie w coś. Odkrytość bytu zdeponowana w tym, co określa się jako coś, może stać się poręcznością udzielającą się innym. „Odkrytość jest zawsze odkrytością czegoś” (BiC, 315; GA 2, 224). Jestestwo, nie odnosząc się permanentnie do źródła, pozostaje w istotnym stosunku do niego. „Otwartość jest istotowym sposobem bycia jestestwa” (BiC, 319; GA 2, 226). Otwartość nie tylko pojawia się w kontekście konieczności postawienia pytania o prawdę, lecz także w nawiązaniu do czasowości oraz właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. W koncepcji czasowości i pojęcia sumienia odsłania się drugie określenie prawdy jako zdecydowania [*Entschlossenheit*]. Poprzez czasowość i dziejowość prezentuje się upadanie jestestwa oraz wyrwanie się go z niewłaściwego sposobu bycia. Jestestwo wyrwa się poprzez zew sumienia, które woła w pewnym sensie: „chciej-być-sobą”.

Wprowadzenie nowej koncepcji prawdy jako „nie-skrytości” powołuje do istnienia także nowe rozumienie wolności, która skrywa się pod pojęciami: *Sich-zeigenlassen* [dać się pokazać], *Sehenlassen* [pozwolić zobaczyć] i *Seinlassen* [pozwolić być]. Dać się pokazać, zobaczyć takim jakim się jest w prawdzie bycia i pozwolić być wyrażają wolność w pierwszej części *Bycia i czasu*. Jest ona konsekwencją pogłębionej refleksji nad samą fenomenologią.

Pierwszy fragment, w którym *expressis verbis* pojawia się wolność, ukazuje bycie ku możliwości, jest „byciem-możliwym”, czyli *Seinkönnen*. Dopełnia ono *Sich-zeigenlassen*, *Sehenlassen*. Poprzez ukazanie czasowości ukazuje się całość struktury troski, a dzięki niej *Seinkönnen* oraz *Seinlassen*. One są podstawą dla filozofii, a źródłem ich otwartość.

Właśnie otwartość prowadzi Heideggera do konieczności postawienia pytania o pełną strukturę troski. Odsłania je czasowość, która pojawia się w kontekście niewłaściwego sposobu bycia. Otwartość Heidegger rozumie nie tylko poprzez otwartość na bycie, ale także w kontekście czasowości. Ta otwartość jawi się jako zdecydowanie.

Pojęcie otwartości ukazało „bycie-w-świecie” i współbycie. Problem czasowości opiera się na współbyciu i popadaniu w „Siebie-Się”.

2.1.2. Zdecydowanie jako otwartość

Rozpoczęta analiza troski ukazana w kontekście współbycia ujawnia się w nowym świetle przez pryzmat czasowości. Pojęcie czasowości nie oznacza następowania czy równoczesności, lecz tłumaczy cofanie się do własnego bycia. Jest ono integralną częścią otwartości.

W drugiej części *Bycia i czasu* Heidegger rozwija zagadnienie otwartości, ukazując ją przez pryzmat całości struktury troski. Pojęcie otwartości nie odsłoniło jeszcze całej struktury troski. Jest to dopiero możliwe na gruncie analizy czasowości, która

wyjawia ontologiczny sens troski. Heidegger już w *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1924) ukazuje całość struktury troski, wprowadzając problem upadania i czasowość (GA 17, 282n). W ten sposób uzasadnia, że celem filozofii nie jest przedstawianie tego, co dane w świecie uznawanym za rzeczywisty, lecz możliwość bycia.

Wraz z prezentacją egzystencjalnej możliwości bycia jestestwa, prawda odsłania się nie tylko w horyzoncie „otwartości” [*Erschlossenheit*], lecz również przez pryzmat „zdecydowania” [*Entschlossenheit*]¹⁶⁶. To zdecydowanie nie zastępuje problemu otwartości, lecz jest w pewnym sensie jego rozwinięciem, ukazującym samą otwartość z perspektywy całości struktury troski.

Pojęcie zdecydowania jako otwartości zarysowuje się już wcześniej, gdy Heidegger używa pojęcia *Ent-Scheidung*, które przypomina inne słowo stosowane przez niego jako *Ent-lebung*. Nie jest ono zwykłą negacją początkowego znaczenia, lecz ukazuje napięcie między przybliżaniem i oddalaniem się od życia. Właśnie w ten sposób ukazuje się życie wraz ze swoją „dynamiką”. Nie jest to dialektyka, w konsekwencji której odrzucony jest jeden z jej elementów, lecz pokazująca napięcie charakterystyczne dla życia. *Ent-Scheidung* jest dzieleniem i zarazem nieoddzieleniem. Stąd łącznik między prefiksem i trzonem słowa głównego. Oznacza on antycypację dzielenia i nieoddzielania.

W innym swoim dziele *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (GA 59, 1920) Heidegger wyjaśnia, czym jest „Un-Entscheidung” (GA 59, 35), które rozumie jako „nie-zdecydowanie”. Podobnie uczyni to później w *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (RSW, 161; SAW, 123), gdy będzie przedstawiał siódmy rodzaj wolności jako „nie-zdecydowania”. Jest ono uprzednie wobec podejmowanej decyzji opartej na wyborze.

W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* Heidegger przedstawia czasowość z perspektywy *doxa* i wprowadza pojęcie *proairesis*, które stanie się załącznikiem do powstania pojęcia „bycia-zdecydowanym” (GA 18, 141). Wyraża ono słowo niemieckie: *Entschlossenein* i wskazuje na to, że negacja zdecydowanie bardziej niż w klasycznym ujęciu różni się od tego, co się powierzchownie rozumie.

„Zdecydowanie” nie oznacza podejmowania jakiejś decyzji w potocznym tego słowa znaczeniu w odniesieniu do realnej alternatywy czy też mojej spontanicznie podjętej decyzji jako opowiedzenia się po którejś stronie lub powzięcia jakiegoś zamiaru, lecz przede wszystkim nawiązuje do otwartości, która się przed nami odsłania. Pojęcie „zdecydowania” [*Ent-schlossenheit*] nawiązuje do słowa *Erschlossenheit*, czyli otwartości. Różni je przedrostek zmieniający pierwotne znaczenie słowa. Zdecydowanie jest więc tu raczej rozumiane jako odsłanianie, które umożliwia całość struktury troski przedstawionej na gruncie czasowości.

Przez pryzmat zdecydowania Heidegger dochodzi do pojęcia wolności, która znajduje się u podstawy całości struktury troski. Wolność w *Byciu i czasie* pojawia się dopiero wtedy, gdy mowa jest o „byciu ku śmierci” oraz „projektującym zdecy-

¹⁶⁶ BiC § 54: Poświadczenie w jestestwie możliwości bycia i zdecydowania.

dowaniu”. Doszukiwanie się głębszej treści musi spowodować wyjaśnienie fenomenologicznego charakteru ontologii i powiązania wolności z pojęciem troski. Właśnie te dwa wątki prowadzą Heideggera do przedstawienia całości struktury troski, która dopełnia pierwotnie zasygnalizowaną otwartość. Wolność staje się dlatego znaczącym pojęciem, chociaż jeszcze nie tak jak w dziełach *O istocie prawdy* i *O istocie podstawy*. Te miejsca pojawienia się wolności w drugiej części *Bycia i czasu* wskazują na specyfikę wolności u Heideggera. Pojmowana jest z jednej strony jako bycie wolnym ku właściwemu sobie byciu, z drugiej zaś jako szczególnego rodzaju otwartość, jaką jest pozwolić być.

Przyjrzyjmy się najpierw fenomenowi „bycia ku śmierci”, z którego wyłania się lepszy obraz wolności u Heideggera.

2.1.2.1. Czas i bycie ku śmierci

Egzystencjalne „bycie ku śmierci” Heidegger interpretuje jako stosunek jestestwa do własnego bycia. Heidegger zajmuje się nim, aby pokazać troskę w całości. Czyni to w nawiązaniu do Kartezjusza i jego pojmowania *cogito* przez pryzmat jej jedności lub wielości. Tam też Heidegger, mówiąc o wielości *cogitationes*, przedstawia je przez pryzmat „czasowego rozciągania się między narodzinami i śmiercią” [*von einer zeitlichen Erstreckung zwischen Geburt und Tod*]. Właśnie w tej rozciągłości ukazuje się troska w całości. W perspektywie „bycia ku śmierci” odsłania się problem czasowości i przestrzenności, który oznacza rzucenie jestestwa w świat i jego permanentne odnoszenie się do swojego bycia.

Jak się ma śmierć do kresu, końca naszej egzystencji? Na pewno nie jest rozumiana jako koniec istnienia obecności. Taka interpretacja jest powszechną wykładnią tego zjawiska. Człowiek jest istotą umierającą, która w swoim zabieganiu chce odsunąć chwilę swej śmierci. Człowiek określony jest, wedle tej definicji – podobnie jak w przypadku człowieka jako istoty rozumnej i społecznej – w oparciu o to, co zewnętrzne, stanowiące podstawę do wszelkich sądów o nim. Myślenie to oznacza redukowanie istoty jego do obecności. Śmierć nie jest brakiem obecności, ale przejmującą podstawą całej egzystencji jestestwa. Podstawa ta bowiem wzywa do powrotu do własnej możliwości bycia. „Możliwość” i „pozwolić być” wyrażają pewną prawdę o konieczności postawienia sobie pytania o istotę otwartości. „Pozwolić być” niesie ze sobą fenomenologiczną postawę wobec świata, która w położeniu Kanta wyrażała się w możliwości poznawczej otaczającego świata. W tym wyrwaniu się z upadania pojawia się specyficzny wymiar wolności. Jest ona możliwością rozumienia własnego bycia, które jest skończone. Nie można w tym sensie ukazać perspektywy, w której jestestwo przekracza skończony czas i zmierza do pewnej wieczności. Wolność nie posiada wymiaru nieskończonego, chociaż transcenduje poza to, co obecne, fizyczne i dane w doświadczeniu. Transcendowanie oznacza wykraczanie poza własne bycie w kierunku świata, który jest nam dany we współczesności.

Śmierć ukazana jest przez pryzmat końca [*Ende*], który można przypisać wyłącznie *Dasein*. Nie można go wydobyć z obecności, poręczności czy współbycia, lecz jest czymś tylko danym *Dasein*. „Śmierć jest możliwością bycia, którą zawsze musi

podjąć samo jestestwo. Wraz z śmiercią samo jestestwo zbliża się w swej najbardziej własnej możliwości bycia. W tej możliwości jestestwu chodzi wprost o swe bycie-w-świecie. Jego śmierć jest możliwością możliwości-niebycia-już-tu-oto. Gdy jestestwo jako ta właśnie możliwość zbliża się do siebie samego, jest w pełni odesłane do swej najbardziej własnej możliwości bycia” (BiC, 352; GA 2, 250). Jak długo jestestwo egzystuje, jest rzucone w świat, tak otwiera się przed nim bycie ku śmierci jako najbardziej własna możliwość bycia. Bycie ku śmierci ilustruje dobrze „trwogę, w której ukazuje się troska *Dasein* o swoje bycie”.

W odniesieniu do trwogi śmierć ukazuje się jako: „«przed» najbardziej własną, bezwzględną i nieprześcignioną możliwością bycia” (BiC, 353; GA 2, 251). Trwoga [*Angst*] przed śmiercią nie jest lękiem [*Furcht*] przed utratą życia [*Ableben*], lecz podstawowym położeniem *Dasein*.

Nie sposób pojąć, czym jest „bycie ku śmierci”, bez założenia istnienia troski jestestwa oraz możliwości upadania, która dana jest jestestwu wraz z jego rzuceniem w świat. „Bycie ku śmierci” [*Sein zum Tode*] i troska [*Sorge*] wyrastająca z upadania [*Verfallen*] warunkują się wzajemnie. Bez nastrojenia jestestwa, któremu chodzi o własne bycie, nie sposób dotrzeć do istoty troski.

Troszczenie się obejmuje całość struktury jestestwa. Nie jest ono przeświadczeniem, przeżyciem, lecz wymykającym się racjonalizmowi człowieka przeczuwaniem własnego bycia konfrontującym się ze światem dostrzeganym zmysłami. „Egzystencja, faktyczność, upadanie charakteryzują bycie ku kresowi i są w związku z tym konstytutywne dla egzystencjalnego pojęcia śmierci. Z racji swej ontologicznej możliwości umieranie opiera się na trosce” (BiC, 354; GA 2, 252). Autor *Bycia i czasu* wyjaśnia pojęcie troski w następujący sposób: „troska jest ontologicznym terminem na oznaczenie całokształtu całości struktury jestestwa” (BiC, 354; GA 2, 252). Powinna być ona skonkretyzowana przez powszedniość [*Alltäglichkeit*] jestestwa. W tej codzienności, powszedniości jestestwo wybiera bycie innych bytów, które napotyka na swojej drodze.

Powszechne rozumienie śmierci zestawione jest razem z przypadkiem śmierci innych. W ontologicznej analizie śmierć jest pojmowana przez pryzmat bycia upadającym. „Trwoga przed śmiercią stawia jestestwo wobec siebie samego, jako zdanego na nieprześcignioną możliwość. Się troska się o przemianę tej trwogi w lęk przed pewnym nadchodzącym zdarzeniem” (BiC, 357; GA 2, 254). Powszechna [*alltäglichen*] mowa „Się” [*Man*] ukazuje śmierć przez pryzmat nieokreśloności oraz tego, co najbardziej własne, bezwzględne, pewne [*Gewissheit*]. Heidegger stwierdza: „Śmierć jako kres jestestwa jest najbardziej własną, bezwzględną, pewną, a jako taka nieokreśloną, nieprześcignioną/możliwością jestestwa. Śmierć jest jako kres jestestwa w byciu tego bytu ku swemu kresowi” (BiC, 363; GA 2, 258). Te jeszcze bardziej sprecyzowane i szczegółowe analizy wymagają uwzględnienia troski [*Sorge*].

Bycie ku śmierci opiera się na trosce. Jako rzucone bycie-w-świecie, jestestwo zawsze już jest wydane swej śmierci. Będąc ku swej śmierci, umiera ono faktycznie, i to ciągle – dopóki nie utraci swego życia. Jestestwo umiera faktycznie – znaczy to zarazem, że zawsze w swym byciu ku śmierci zdecydowało się już było tak lub owak.

Powszednie upadające uchodzenie przed śmiercią jest niewłaściwym byciem ku niej. Niewłaściwość ma u podstawy możliwość właściwości (BiC, 364; GA 2, 259).

Właśnie w kontekście bycia ku śmierci, która ma na celu ukazanie całości struktury troski, Heidegger przedstawia problem wolności. To drugi fragment po wcześniej przez nas przywoływanym na poziomie samej otwartości, w którym Heidegger ukazuje problem trwogi (BiC, 271; GA 2, 191).

Obecnie Heidegger przedstawia wolność jako najbardziej własną możliwość bycia sobą. Pojęcia „bycie wolnym” [*Freisein*] i „wolność” [*Freiheit*] w *Byciu i czasie* pojawiają się po uprzednim przedstawieniu koncepcji prawdy bycia i w trakcie eksplikacji „bycia ku śmierci”, która oznacza proces indywidualizacji jestestwa. „Wolne ku najbardziej własnemu, określonym przez koniec, tzn. zrozumiałym jako skończone, możliwościom, jestestwo unika niebezpieczeństwa tego, że wychodząc od swego skończonego rozumienia egzystencji, zapozna prześcigające je możliwości egzystencji innych lub że skutek błędnej ich interpretacji sprowadzi je do własnej – aby się w ten sposób wyrzec najbardziej własnej faktycznej egzystencji” (BiC, 371)¹⁶⁷. Stąd możliwość [*Möglichkeit*] odnosi się do *Seinkönnen*. Identyfikuje się ona z „możliwością egzystencyjnej antycypacji całego jestestwa” (BiC, 371)¹⁶⁸. Wykładnia wolności wyrasta z możliwości jako całości bycia możliwym [*Möglichkeit als ganzes Seinkönnen*]. Przez interpretację „bycia-możliwym” [*Seinkönnen*] i „możliwości” [*Möglichkeit*] łączą się wolność i prawda. *Seinkönnen* nie odpowiada jednak Kantowskiej *Vermögen*, która stanowi rodzaj możliwości, bycia w stanie, przypisanej teorii poznania i moralności u autora *Krytyk*.

W odróżnieniu od *Vermögen*, Heideggerowska możliwość [*Möglichkeit*] jest antycypacją uprzednią wobec wszelkich innych możliwości. Jest zatem możliwością egzystencjalnej antycypacji całego jestestwa, która antycypuje nie tylko *Vermögen*, lecz także wszelkie inne możliwości. Heidegger charakteryzuje ją jako wybieganie w nieprześcignioną możliwość.

W tym kontekście autor przywołuje prawdę otwartości [*Erschlossenheit*]. „Pewna możliwość śmierci otwiera jednakże jestestwo jako możliwość w ten tylko sposób, że wybiegając ku niej możliwość tę umożliwia ono sobie jako najbardziej własną możliwość bycia. Otwartość możliwości opiera się na wybiegającym umożliwianiu” (BiC, 371; GA 2, 264). W tych słowach Heidegger przedstawia pewną możliwość śmierci jestestwa jako otwierającą się na siebie i na własną możliwość bycia. Wybiegająco-otwierająca możliwość antycypuje poznanie oparte na strukturze „bycia w stanie” [*Vermögen*], i wyjawia możliwość egzystowania w kontekście całej możliwości bycia.

Heidegger, podsumowując właściwe bycie ku śmierci, a w nim wolność, pisze o trwodze: „Charakterystyka egzystencjalnie zarysowanego właściwego bycia ku

¹⁶⁷ „Frei für die eigensten, vom Ende her bestimmten, das heißt als endliche verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der anderen zu verkennen oder aber sie missdeutend auf die eigene zurückzuzwingen – um sich so der eigensten faktischen Existenz zu begeben” (GA 2, 264).

¹⁶⁸ „[...] der Möglichkeit des existenziellen Vorwegnehmens des ganzen Daseins” (GA 2, 264).

śmierci daje się streścić następująco: *Wybieganie odsłania jestestwu zatrąę w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej siebie i trwożącej się wolności ku śmierci*” (BiC, 373)¹⁶⁹. Antycypujący charakter możliwości jako całości wskazuje jestestwu jego popadanie w „Sobie-Się”. Odbывa się to poprzez pewne, nieuchronne, nieprześcignione oraz nieokreślone właściwe bycie ku śmierci.

Przestrzeń wolności Heideggera prezentuje się w trwodze. Powyżej napisaliśmy, że pojęcie wolności pojawia się po § 44. Heidegger fragmentarycznie wspomina także o wolności w analitykach przygotowawczych oraz podczas prezentacji wstępnej trwogi i troski. „Bycie-wolnym ku najbardziej własnej możności bycia, a przez to ku możliwej właściwości i niewłaściwości, pokazuje się w pierwotnym, elementarnym konkretnie trwogi” (BiC, 271; GA 2, 191). „Bycie-wolnym” jest identyfikowane z własną możnością bycia, daną w trwodze.

W byciu-antycypującym-się jako byciu ku najbardziej własnej możności bycia tkwi egzystencjalno-ontologiczny warunek możliwości *bycia-wolnym ku* właściwym możliwościom egzystencjalnym. Możliwość bycia jest tym, ze względu na co jestestwo zawsze jest tak, jak faktycznie jest. Skoro teraz jednak owo bycie ku możności bycia samo zostaje określone przez wolność, to jestestwo może się odnosić do swych możliwości także niechętnie, może ono być niewłaściwie – i faktycznie zrazu i zwykle w taki sposób jest (BiC, 273; GA 2, 193).

Heidegger określa wolność w kontekście właściwego i niewłaściwego sposobu bycia jestestwa jako bycie ku możności bycia. Jestestwo odnosi się do siebie jako „Siebie-Się”.

Autor *Bycia i czasu* w nawiązaniu do bycia ku śmierci doprecyzowuje, czym jest trwoga. Zdaniem Heideggera „Bycie ku śmierci jest z istoty trwogą” (BiC, 373; GA 2, 266). Trwoga spełnia w ontologii Heideggera istotną funkcję, gdyż jestestwo odczuwa w niej możliwość niemożliwości własnej egzystencji. Trwoga nie odnosi się pierwotnie do przedmiotu poznawanego, lecz trwoży się o możliwość bycia. *Dasein* w swoim nastrojeniu odkrywa własne zagrożenie. Jest trwogą, która otwiera się na możliwość własnego bycia. „Położeniem zaś, które może utrzymywać się w otwarciu ciągle i zasadnicze, powstające z najbardziej własnego, zindywidualizowanego bycia jestestwa zagrożenie jego samego, jest trwogą. W niej jestestwo znajduje się wobec nicości możliwej niemożliwości swej egzystencji. Trwoga trwoży się o możliwość bycia tak określonego bytu i otwiera w ten sposób możliwość ostateczną” (BiC, 373; GA 2, 266). Dzięki temu jestestwo odsłania możliwość bycia całością w sensie ontologicznym.

¹⁶⁹ „Die Charakteristik des existenzial entworfenen eigentlichen Seins zum Tode lässt sich dergestalt zusammenfassen: Das Vorlaufen enthüllt dem Dasein die Verlorenheit in das Man-selbst und bringt es vor die Möglichkeit, auf die besorgende Fürsorge primär ungestützt, es selbst zu sein, selbst aber in der leidenschaftlichen, von den Illusionen des Man gelösten, faktischen, ihrer selbst gewissen und sich ängstenden Freiheit zum Tode” (GA 2, 266).

W *Platon: Sophistes* (GA 19, 1924/25) Heidegger przedstawia sens bycia w dialogu *Sofista* Platona. Pokazuje jego sens w odniesieniu do *logosu* (GA 19, s. 394). Rozwijając problem dialektyki, zauważa, że *Nichtsein* w swoim istnieniu także jest częścią źródłowego bycia (GA 19, 403). Zagadnienie to stanowi wprowadzenie do pojęcia czasu u Arystotelesa (GA 19, 590). Oprócz dialogu *Sofista* Heidegger sięga także do dialogu *Fajdros*, w którym rozważa problem współbycia (*coinonii*) i wówczas ponownie koncentruje się na zagadnieniu negacji przez jego pryzmat (GA 19, 630). Heidegger nie rozumie jej jako czegoś negatywnego, co jest przeciwieństwem tego, co pozytywne, lecz ukazuje ją w sensie źródłowego ujęcia poprzedzającego klasyfikację na dobro i zło. Ta dialektyka Heideggera nie polega na eliminacji sprzeczności, ale na uwypukleniu wzajemnych relacji między jej komponentami. Czyni to przez pryzmat pojęcia troski. Wiąże w ten sposób problem troski przedstawionej w *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24) ze współbyciem i pokazuje, na czym polega czasowość na gruncie całości struktury troski.

W *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20, 1925) Heidegger bezpośrednio skupia się na czasowości z perspektywy troski. Stwierdza tam, że „czas jest tym, co umożliwia bycie troski”¹⁷⁰. Przedstawia w niej różnice między potocznym ujęciem czasu a samą czasowością. Heidegger rozwija problem czasowości poprzez analizę powszedniości [*Alltäglichkeit*] na gruncie współbycia. Poprzez współbycie odsłania się struktura bycia w całości.

W *Byciu i czasie* Heidegger analizuje już pojęcie troski jako bycia jestestwa, nawiązując w pierwszym rzędzie do potocznego znaczenia czasu oraz pogłębiając je poprzez skoncentrowanie się na pierwotnej strukturze czasowości [*Zeitlichkeit*]. W niej odsłania się troska w sensie ontologicznym. Struktura troski ukazana jest bowiem przez pryzmat bycia ku śmierci [*Sein zum Tode*] oraz pojęcia sumienia [*Gewissen*]. Nie jest ona właściwa „bytom nieistniejącym na sposób *Dasein*” [*Nicht-Dasein-mäßigen Seiende*], lecz właśnie samego jestestwa [*Dasein selbst*]. Poprzez fenomen troski uwypukla się fenomen upadania [*Verfallen*] i wzywania sumienia [*Anruf des Gewissen*]. Upadanie jest egzystencjałem obok położenia [*Befindlichkeit*], rozumienia [*Verstehen*] i mowy [*Rede*]. Nie jest ono jednak zaliczane do egzystencjałów w trakcie wyjaśniania czasowości w czwartym rozdziale drugiej części (§ 68) *Bycia i czasu*.

W piątym rozdziale pierwszej części upadanie nie występuje jako egzystencjalna konstytucja „Da”, lecz w eksplikacji codzienności bycia „tu i teraz” [*Da*]. Upadanie odnosi się do rzucenia [*Geworfenheit*] i położenia [*Befindlichkeit*].

W § 54 upadanie zlokalizowane jest obok wyżej wymienionych trzech pojęć: położenia, rozumienia i mowy¹⁷¹. Heidegger nazywa je „fundamentalnymi egzystencjałami, które konstytuują bycie *tu oto*, otwartość bycia-w-świecie” (BiC, 227)¹⁷². Zanim jednak Heidegger przechodzi do problemu troski i trwogi, zajmuje się problemem

¹⁷⁰ „Die Zeit [...] ist das, was das Sich-vorweg-sein-im-schon-sein-bei, d. h. was das Sein der Sorge möglich macht” (GA 20, 442).

¹⁷¹ Położenie, rozumienie oraz mowa są tak samo pierwotne. Nie istnieje między nimi jakiegokolwiek pierwszeństwo.

¹⁷² „die fundamentale Existenzialien, die das Sein des Da, die Erschlossenheit des *In-der-Welt-sein* konstituieren” (GA 2, 160).

fundamentalnych egzystencjałów jestestwa. Z tej perspektywy dopiero wyrasta problem trwogi i troski, który odsyła do koncepcji prawdy i bycia w § 44 rozumianej jako otwartość. Ukazanie bycia w prawdzie jako otwartości stanowi cezurę, po której następuje przedstawienie wzywania sumienia. Pomiędzy nimi, tzn. prawdą i otwartością a wezwaniem sumienia, Heidegger zajmuje się byciem ku śmierci, które wzywa do przyjęcia właściwego sposobu bycia. W tym kontekście pojawia się także czasowość. Omawianie zewu sumienia wymaga wyjaśnienia pewnych podstawowych problemów jak fundamentalne egzystencjały oraz problem troski i trwogi. Analiza ta pomaga zrozumieć, że wzywanie sumienia nie ma na celu przedstawienia tego problemu w oparciu o relację podmiot – przedmiot, lecz w oparciu o bycie bytu, odnoszenie się do własnego bycia. Nie można przedstawić sobie przedmiotu trwogi, przedmiotu wezwania sumienia, ale samo wezwanie do wyrwania się jestestwa z powszechności, z tego, co określa struktura „Sie” jestestwo, które permanentnie popada w „Siebie-Się” [*Selbst-Man*], musi się z niej uwalniać. Wezwanie to wyraża się w stwierdzeniu: „chciej-mieć-sumienie”. Heideggerowskie zdecydowanie [*Entschlossenheit*] odbiega od interpretacji sumienia, które pojawiło się u Kanta w jego dziełach etycznych. W nich nie chodzi o wyrwanie się jestestwa z niewłaściwego sposobu bycia, lecz determinację woli do przyjęcia prawa moralnego (UMM, 21; GMS, 19n oraz KPR, 119; KPV 97). Problem popadania w niewłaściwy sposób bycia wiąże się z otwartością jestestwa na siebie i na swój świat. Jest zatem konieczne przedstawienie otwartości wraz z procesem upadania.

Ontologiczno-egzystencjalna analiza zdecydowania prowadzi Heideggera do eksplikacji sumienia i wzywania sumienia. Dotychczas wolność jawiła się przez pryzmat „bycia wolnym ku”. Zanim dojdziemy do ukazania sumienia i całości struktury troski, trzeba nam pokazać problem winy.

2.1.2.2. Problem winy

Heidegger we wcześniejszych swoich wykładach podkreślał sens i znaczenie dobra w filozofii. Ukazywał je jako pojęcie uprzedzające podział na rozum teoretyczny i rozum praktyczny. Dobro wiąże z położeniem, które wskazuje na napięcie między byciem sobą i rzuceniem w świat. Heidegger czyni z refleksji Husserla na temat źródłowego doświadczenia ważny problem, który sprawi, że dobro będzie rozumiał z perspektywy bycia i cofania się bytu, aniżeli przez pryzmat moralny.

Według Heideggera także poczucie winy nie opiera się na kategoriach moralnych, lecz ma wymiar ontologiczny. Nie oznacza obranego stanowiska wobec dobra i zła, ani jakiegoś trybunału, przed którym człowiek próbuje się oczyścić lub wyznać swoją winę. Wezwanie troski nie wypływa z nikogo innego, tylko ze mnie, z mojego pierwotnego odnoszenia się do własnego bycia.

Pojęcie „winy” [*Schuld*] pojawia się u Heideggera już w *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61, 1921/22), kiedy wskazuje on na życie jako pewnego rodzaju troskę (GA 61, 108). Heidegger już wcześniej pokazuje, że wina nie ma charakteru etycznego, lecz musi odnosić się do źródłowego poznania. Problem ten dostrzega między innymi w GA 18, gdy

pokazuje zagadnienia *ethosu* i *pathosu*, które antycypują świadomość (GA 18, 65nn.), jak i doświadczenia dobra jako *agathos* (GA 18, 161n).

Dlatego Heidegger krytycznie podchodzi do problemu winy rozumianej w sensie etycznym. Podaje w tym celu pewne przykłady rozumienia pewnych struktur związanych z przypisaniem komuś winy.

Heidegger stwierdza, że „bycie-winnym” [*Schuldigsein*] interpretuje się najczęściej jako winę [*Schulden*]. Dlatego redukuje się je do bycia-obarczonym-winą, „zaciągnięcia winy” [*Schulden haben*] i odnosi się do struktury „współbycia” [*Mitsein*]. Pomija się przy tym jednak „bycie-w-świecie” [*In-der-Welt-sein*]. „Należy innemu oddać coś, do czego rości on sobie pretensje. To «być winnym» w sensie «mieć długi» jest sposobem współbycia z innymi na polu zatroskania jako zaopatrywania, dostarczania” (BiC, 395; GA 2, 281). „Bycie-winnym”¹⁷³ [*Schuldsein*] jako „zaciągnięcie-winy” [*Schulden haben*] dotyczy w przypadku Heideggera „tego, co objęte zatroskaniem” [*Besorgbares*], i odnosi się do współbycia [*Mitsein*] oraz „bycia-w-świecie” [*in-der-Welt-sein*]. „Bycie-winnym” konstituuje się zatem w stosunku jestestwa do własnego bycia i jego rzucenia w świat.

Obok struktury „bycia winnym” [*Schuldigsein*] jako „przewiny zadłużenia” [*Schuldenhaben*], występuje także bycie winnym czegoś [*schuld sein an*]. Z niej wyrasta pytanie o „bycie praprzyczyną czegoś” [*Urheber-sein von etwas*] i „spowodowanie czegoś” [*Veranlassung für etwas*]. „Bycie winnym czegoś” [*Schuldig haben an etwas*] odsyła do „bycia winnym” [*schuld sein an*]. Nie można być tylko winnym, lecz należy również „obwinać innych” [*Anderen Schulden machen*]. „Ktoś inny może «za mnie» u innych «robić długi»” (BiC, 396; GA 2, 282). Analizowane pojęcie „bycia winnym” [*Schuldigsein*] w codziennej interpretacji wymaga wydobycia winy z pewnego rodzaju bycia jestestwa. Dla Heideggera bycie „winnym” [*Schuld*] nie jest ugruntowane na powinności [*Sollen*] i prawie [*Gesetzen*], lecz na objaśnieniu pewnego braku. Ten brak oznacza „niedostatek czegoś, co powinno i może być” (BiC, 398; GA 2, 283). Brak rozumiany jest tutaj jako „niebycie-obecnym” [*Nichtvorhandensein*]. „Nie-bycie-obecnym” tego, co być powinno nie stanowi jednak żadnej alternatywy dla tego, co obecne [*Vorhandensein*], ponieważ oba elementy muszą być antycypowane przez bycie. „Brak jako niebycie-obecnym czegoś, co powinno być, stanowi określenie bycia tego, co obecne. W tym sensie egzystencji z istoty nie może niczego brakować – nie dlatego, iżby była doskonała, lecz dlatego, że jej charakter bycia różni się od wszelkiej obecności” (BiC, 398; GA 2, 283).

Heidegger stwierdza w kolejnym zdaniu: „bycie podstawą bycia określonego przez Nie – tzn. bycie podstawą nie-ważności” (BiC, 398; GA 2, 283). Stąd brak oznacza „bycie podstawą niweczenia” [*Grundsein einer Nichtigkeit*]. Wskazanie na podstawę oznacza konieczność porzucenia tego, co wtórne w filozofii, i co daje nam jedynie pozornie pewną prawdziwość. Jak wcześniej ukazaliśmy, poprzez wprowadzenie prawdy

¹⁷³ W *Byciu i czasie* Heidegger wskazuje na *modi* „troski” [*Besorgen*], takie jak: „odbieranie czegoś” [*Entziehen*], „wypożyczanie” [*Entleihen*], „zatrzymywanie komuś czegoś” [*Vorenthalten*], „zabieranie” [*Nehmen*] i „rabowanie” [*Rauben*]. Por. BiC, 396; GA 2, 282.

jako nieskrytości Heidegger odrzuca paradygmat prawdy zdania oparty na prawdziwości lub fałszywości wypowiedzi. To „bycie-winnym” oznacza strukturę uprzednią względem prawdy zdania. Nie może być ono też traktowane jako pewien brak, lecz musi sięgać do „bycia-podstawą”. Filozofia Heideggera zmierza do stawiania pytania nie o przyczynowość, którą można dostrzec w byciu-winnym czegoś, lecz o podstawę „bycia-winnym”. W tym rozumieniu „bycie-winnym” umiejscawia się w naszym myśleniu nie na rzeczywistości otaczającej, którą dostrzegamy gołym okiem, lecz na tym, co być może nie jest przez nas spostrzegane w codziennym doświadczeniu, chociaż jest nam najbliższe. Dopiero w strukturze ontologicznej wina zdobywa zasadnicze znaczenie. Nie jest ona jednak zredukowana do tego, co przez nas widziane, lecz co spostrzegamy u samego źródła. Rozumienie winy łączy się z pojęciem troski o własne bycie. Wina, która pojawia się poprzez wezwanie sumienia, nie pochodzi z zewnątrz, lecz ze mnie samego. Dotyczy mnie i ze mnie wypływa wołanie sumienia: „chciej-mieć-sumienie”. Wołanie sumienia wypływa z doświadczenia „bycia ku kresowi”.

Heidegger posługuje się w tym przypadku pojęciem, które pochodzi z języka etyki i religii, chodzi tu o termin „świadectwo”. Znaczenie tego słowa zostało przez Heideggera przesunięte na poziom ontologii¹⁷⁴. Świadectwo jest zatem świadectwem właściwej możliwości bycia. Heidegger zarówno świadectwo, jak i „chciej-posiadać-sumienie” analizuje z perspektywy możliwości bycia sobą. Doprecyzowując *Seinskönnen*, odsyłające do wezwania sumienia, Heidegger wypowiada następujące zdanie: „Świadectwo zaś właściwej możliwości bycia daje sumienie. Tak jak śmierć, tak i ten fenomen jestestwa wymaga rzetelnie egzystencjalnej interpretacji. Prowadzi ona do stwierdzenia, że właściwa możliwość bycia jestestwa tkwi w woli-posiadania-sumienia” (BiC, 329; GA 2, 234). „Możność bycia” [*Seinskönnen*] nie odnosi się w pierwszym rzędzie do sumienia jako takiego, lecz do „chciej-posiadać-sumienie” [*Gewissen-haben-wollen*], czyli woli posiadania sumienia. Ta struktura antycypuje sumienie, które normuje postępowanie człowieka w działaniu i myśleniu. Po przeanalizowaniu troski pojawia się istotny problem jej rzeczywistości [*Realität*]. Heidegger, aby przezwyciężyć błędną interpretację rzeczywistości, posługuje się interpretacją rzeczywistości pochodzącą z filozofii Kanta¹⁷⁵. Nie chodzi zatem o sumienie, które pojawia się w świecie rzeczywistym, lecz o to, które antycypuje wyrażanie sądów w zdaniu. Heidegger zajmie się problemem zewu sumienia dopiero po przedstawieniu kluczowego paragrafu, w którym ukaże, czym jest prawda.

2.1.2.3. Wezwanie sumienia

Ukazanie wolności przez pryzmat bycia ku śmierci ukazuje całość struktury troski nie tylko przez pryzmat popadania w „Siebie-Się”, lecz również zewu sumienia, które

¹⁷⁴ Na przykład dla Tischnera świadectwo jest pojęciem etycznym i oznacza „świadczanie o kimś wobec kogoś”. Świadectwo takie ukazuje się zatem w spotkaniu z drugim człowiekiem. Mimo tych różnic poziomów tak Tischner, jak i Levinas przyjmują Heideggerowską strukturę „chciej-być-sobą” i „chciej-posiadać-sumienie”. Bierze się to z faktu odrzucenia przez Heideggera tematyzowania i ujmowania w kategoriach podmiot – przedmiot naszych źródłowych spostrzeżeń.

¹⁷⁵ BiC § 43.

nawołuje do tego, aby chcieć mieć sumienie. Właśnie ukazanie sumienia i wina pokazują całość troski, w której wolność jest przestrzenią konstytuowania się bycia.

Pojęcie sumienia przedstawia Heidegger już w swojej recenzji książki Jaspersa, kiedy próbuje pokazać, że filozofia nie może być sprowadzona do jednego aspektu, jakim jest biologia, psychologia, lecz do bardziej źródłowego ujęcia (ZD, 35; GA 9, 33). Heidegger zwraca uwagę na etymologię pojęcia sumienia jako *conscientia*. Towarzyszy ono wiedzy, lecz odnosząc się do rozumienia, a nie do wiedzy interpretowanej przez pryzmat świadomości.

Heidegger interpretuje sumienie zdecydowanie inaczej niż Kant, ponieważ rozumie je w kontekście zewu, pomijając funkcje trybunału. Trzeba podkreślić, że również u Kanta trybunał wybiega poza powszechne ujęcie tego terminu. Nie należy go łączyć z inną determinacją niż tą płynącą z obowiązku moralnego. Czyń tak, aby twoje postępowanie stało się prawem nadrzędnym. Heidegger pisze na temat sumienia u Kanta w następujący sposób: „Charakterystyka sumienia jako zewu nie jest w żadnym razie tylko obrazem w rodzaju Kantowskiego wyobrażenia sumienia jako *trybunału*. Nie możemy przeoczyć, że do istoty mowy, a tym samym i zewu, nie należy wyrażanie głosem” (BiC, 381; GA 2, 271). Zew, o którym wspomina Heidegger, antycypuje wszelkie wypowiedanie się. Jego „głos” interpretowany jest jako „dawanie-do-zrozumienia” temu, który chce powrócić do siebie. Zew jest wstrząsem, pchnięciem. W trakcie deskrypcji zewu sumienia Heidegger wyłuszcza, w jaki sposób nie należy go rozumieć – mowa tu o sprowadzaniu sumienia do duszy, intelektu czy woli. Heidegger wskazuje w tym przypadku na Kantowską interpretację sumienia. Kluczem do zrozumienia zewu sumienia jest konstytuowanie się otwartości jestestwa. Nie chodzi zatem o wskazanie na *co* mowy, która jest zewem sumienia, lecz o otwierające wnikanie jestestwa w siebie. Nie można go uchwycić tematycznie, lecz wyraża się ono we wzywaniu do/ku sobie. Dokonuje się dlatego, że jestestwo zawsze już rozumie siebie. Nawet w powszedniości jestestwo rozumie siebie, dając w ten sposób możliwość wyrwania się z „Siebie-Się”. Wezwanie redukuje się do tego, co nie dotyczy „Sie”, lecz „Siebie”. Nie pozbawia ono przy tym jestestwa jego zewnętrżności, ponieważ porusza się w obrębie „bycia-w-świecie”. Zew wzywa do *najbardziej własnej możliwości bycia*. „Sumienie przemawia wyłącznie i ciągle w modus milczenia” (BiC, 385; GA 2, 273). Wezwanie do najbardziej własnej „możliwości-bycia-sobą” oznacza „przy-zwanie” [Vor-Rufen]. Nie chodzi w nim o przyzwanie czegoś, lecz wezwanie do „najbardziej własnej możliwości bycia”, tej która pojawiła się w strukturze „bycia-ku-śmierci”.

Sumienie to nie ma wymiaru etycznego, lecz ontologiczny, jest wezwaniem troski, aby być sobą.

Troska nie jest scharakteryzowana przez Heideggera jako troszczenie się o to, co zewnętrzne, lecz o własne bycie. Jestestwo, odnosząc się do swego bycia, napotyka także inne byty, lecz to nie one są podstawą jego troski. Troska jest czymś bardzo wewnętrznym, co wypływa z mojego ontologicznego stosunku do siebie samego. Fenomen troski nie tylko nie wpływa, ale także nie wychodzi od tego, co zewnętrzne. Troska jest czymś najbardziej intymnym, co podkreśla moją wyjątkowość (to, że jest

tylko moja). Troska nie jest twoim, lecz moim zabieganiem o mnie samego, o moje właściwe bycie. Pojawia się tutaj także moje wykraczanie poza siebie, lecz jest ono wciąż najbliższą mi strukturą. Troska nie jest statyczna i nie sugeruje zrobienia lub zaniechania czegoś konkretnego, lecz jest wezwaniem wypływającym z naszej głębi. Wołanie troski [*Ruf der Sorge*] nie pochodzi z zewnątrz, lecz „ode mnie samego”. Wołanie sumienia pochodzi od troski jestestwa o samego siebie. Jestestwo popada w „Siebie-Się” [*Man-Selbst*], które jest mu na swój sposób obce. *Dasein* może się z zagubienia [*Verlorenheit*] wyrwać, uwolnić. Nawoływanie do powrotu do siebie nie określa, co mamy rozumieć pod pojęciem powrotu. Natomiast kluczowe jest, kto i kogo wzywa.

„Jestestwo wzywa w sumieniu samo siebie” (BiC, 386; GA 2, 275). Jestestwo jest tym, które jest wzywającym jak i wzywany m. Wezwania tego nie można uznawać za planowane lub przygotowywane, podobnie jak nie odpowiada ono naszej woli. Z tej racji odczytuje się wezwania sumienia w kategoriach praktycznego rozumu. Kant w tym przypadku podkreśla brak determinacji ze strony danych doświadczalnych, empirycznych. Wezwanie sumienia w przypadku Heideggera odwołuje się do troski jestestwa. Mimo to zew przychodzi ode mnie, ze mnie. „Zew idąc ze mnie i zarazem przeze mnie, dociera do mnie” (BiC, 387; GA 2, 275).

Jednak, aby dostrzec, czym jest wezwanie sumienia, potrzebne jest uprzednie powrócenie do położenia, rozumienia i mowy, które są źródłowymi charakterami jestestwa – podobnie jak upadanie. Jestestwo jest rzucone w świat (położenie) i dlatego chodzi mu w jego trosce o swoje własne bycie.

„Wzywanie Siebie-Się oznacza wzywanie najbardziej własnego Siebie ku jego możliwości bycia, a mianowicie jako jestestwo, czyli zatroskane bycie-w-świecie i współbycie z innym” (BiC, 393; GA 2, 280). Wołanie „Siebie-Się” [*Man-Selbst*] o swoje „bycie możliwym” [*Seinkönnen*] zawiera się w dwóch strukturach: „byciu w świecie” [*In-der-Welt-sein*] oraz współbyciu [*Mitsein des Anderen*].

Jestestwo, któremu chodzi o swoje bycie, troszczy się o swoje własne „bycie-w-świecie” oraz współistnienie. Poczucie winy u Heideggera nie opiera się, jak u Kanta, na kategorii moralnej, lecz ma wymiar ontologiczny. Nie oznacza obranego stanowiska wobec dobra i zła, ani jakiegos trybunału, przed którym człowiek próbuje się oczyścić lub wyznać swoją winę. Wezwanie troski nie wypływa od nikogo innego, jak tylko ze mnie, z mojego pierwotnego odnoszenia się do własnego bycia.

Wołanie troski dokonuje się przez sumienie i obejmuje z jednej strony strukturę *Man-Selbst* jestestwa, z drugiej zaś najbardziej jemu właściwe bycie możliwym. „Zew sumienia, tzn. ono samo/ ma swą ontologiczną możliwość w tym, że jestestwo u podstawy swego bycia jest troską” (BiC, 390; GA 2, 277n). Wezwanie antycypuje jakąkolwiek zawartość przedstawianych nam przedmiotów. „Zew nie mówi niczego, co można by omawiać, nie starcza żadnej wiedzy o zdarzeniach. Zew śle jestestwo w przód ku jego możliwości bycia, i to jako zew płynący z nieswojości” (BiC, 394; GA 2, 280). Wiedza o zdarzeniach musi być uprzedzona przez możliwość bycia. Ona antycypuje wszelkie poznawanie i odczuwanie bytów, które przedstawiają się w postaci przedmiotów. Sumienie, o którym pisze Heidegger, nie konkretyzuje, co powi-

nieniem uczynić, ani czego zaniechać, lecz jest wezwaniem, które wypływa ze mnie i budzi we mnie chęć bycia sobą. „Sumienie pozywa Siebie z zatruty w Się. Treść wezwanego Siebie pozostaje nieokreślona i pusta” (BiC, 386; GA 2, 274). Jestestwo wzywa, apeluje, lecz to jego wołanie nie posiada treści, ale woła, aby chcieć być sobą.

Wezwanie [*Ruf*] to ma charakter ontologiczny i domaga się od *Dasein*, aby chciało chcieć być sobą. Fenomen troski wskazuje na czasowość jako ważny element struktury jestestwa, w którym ujawnia się źródłowo wolność.

Wezwanie sumienia przedstawia, na czym polega wina *Dasein*. Ukazuje się ona w ucieczce jestestwa przed własnym byciem, popadając w sposób bycia innych bytów istniejących na sposób *Dasein*.

2.1.2.4. Zew sumienia i wolność

Jestestwo, uciekając przed sobą, wybiera pozorną wolność daną w strukturze „Siebie-Się” (BiC, 388; GA 2, 277n). Ta wolność wydaje się wyborem tego, co przychodzi łatwo. Jest ona jednak oddaleniem się od siebie, które także przynależy do bycia sobą.

W innym fragmencie, w którym przedstawia właściwe bycie ku śmierci, Heidegger ukazuje zatrącenie w „Siebie-Się” przez pryzmat wzywania sumienia. Popadanie w „Siebie-Się” jest dla jestestwa powszedniością, w której zawsze tkwi. Jednak w obliczu bycia ku śmierci odsłania się jego właściwe bycie. „Wybieganie odsłania jestestwu zatrącenie w Sobie-Się i stawia to jestestwo wobec, nie popartej na początku przez zatroskaną troskliwość, możliwości bycia sobą, sobą jednakże w namiętnej, wyzbytej złudzeń Się, faktycznej, pewnej samej siebie i trwożącej się wolności ku śmierci” (BiC, 373; GA 2, 266). Widzimy więc, że wolność w nawiązaniu do otwartości wypływającej z prawdy jako nieskrytości zmienia się w wolność ku śmierci. Z niej wyrasta możliwość powrotu do własnego bycia. Wolność dotyczy jestestwa i jego powrotu do własnego bycia. Zew sumienia nie polega na wskazaniu „tak-a-tak”, lecz na woli posiadania sumienia. Termin „sumienie”, który ma charakter teologiczny, moralny, jest u Heideggera pojęciem ontologicznym. „Sumienie objawia się jako zew troski: wzywa jestestwo trwożące się w rzuceniu [bycie-już-w...] o swą możliwość bycia” (BiC, 390; GA 2, 277). Zew troski apeluje przez sumienie. Jestestwo wrzucone w świat trwoży się o własne istnienie. Treść zewu sumienia nie jest zdefiniowana w oparciu o teorię poznania i to, co stanowi obecność, lecz odsyła ku możliwości bycia jestestwa. Rzuceniu w świat towarzyszy nieswojość. „Zew śle jestestwo w *przód* ku jego możliwości bycia, i to jako zew płynący z nieswojości” (BiC, 394; GA 2, 280). Poprzez troskę wyłania się problem „wybiegającego zdecydowania”, które identyfikuje się z ekstatyczną czasowością, a konkretnie z przyszłością. W zagadnieniu troski i bycia ku śmierci odsłania się wolność przez pryzmat prawdy jako otwartości i zdecydowania. W prawdzie jako wybiegającym zdecydowaniu ukazuje się czasowość w sensie *kairos*. Ta prawda jako otwartość i otwieranie ugruntowuje rozumienie wolności jako *ἐλευθερία*. Sumienie, bycie winnym nie ma nic wspólnego z moralnym poczuciem winy, lecz jest uprzednie względem niej.

Pojęcie winy odsłania się przez *charakter Nie*. „Formalnie egzystencjalną ideę winy określamy więc jako bycie podstawą bycia określanego przez Nie – tzn. bycie

podstawą nie-ważności” (BiC, 398; GA 2, 283). Autor *Bycia i czasu* doprecyzowuje znaczenie słowa „nie-ważność” [*Nichtigkeit*]. Dopiero wyjaśnienie tego terminu ukazuje pierwszeństwo bycia-winnym wobec zawinienia. „Nie-ważność w żadnym razie nie oznacza nieobecności, nieistnienia [*Nichtbestehen*], lecz Nie, które konstytuuje to *bycie* jestestwa, jego rzućenie. Negatywny charakter *Nie* określa się egzystencjalnie: będąc *Sobą*, jestestwo jest rzuconym bytem *jako* *Sobą*. *Nie* przez siebie samo, lecz *ku* sobie *zwolnionym* z podstawy, aby być *jako ona*” (BiC, 400; GA 2, 284). Troska scharakteryzowana jest tutaj jako „bycie-podstawą nie-ważności”. Zanim nastąpi wina, potrzebne jest „bycie-winnym”. „*Bycie-winnym nie rodzi się dopiero z zawinienia; przeciwnie: to ostatnie staje się możliwe dopiero «na podstawie» pierwotnego bycia winnym*” (BiC, 399; GA 2, 284).

Pierwotne „bycie-winnym” uprzedza wszelką winę w sensie moralnym. Wina w źródłowym sensie odwołuje się do bycia-w-świecie, w którym *Dasein* ucieka przed sobą.

2.1.2.5. Troska a bycie „Sobą-Się”

Przedstawienie ucieczki przed samym sobą oraz popadanie w „Siebie-Się” ukazują sens troski, której chodzi o same bycie. Prawda odsłania się w otwartości *Dasein*, które ucieka przed samym sobą w „Siebie-Się” [Man-Selbst].

Problem troski ukazuje się w refleksji nad czasowością, która nie jest Kantowską analizą czasu, lecz wynika z sytuacji hermeneutycznej.

Pojmowanie troski w filozofii Heideggera pochodzi od łacińskiego słowa *cura*. Heidegger wielokrotnie powołuje się na termin „troska”, który od samego początku jego drogi filozoficznej staje się kluczowym i ważnym pojęciem. Jednak dopiero przez pryzmat czasowości ukazuje się on w pełni. Przedstawiony jest bowiem nie tylko jako zabieganie o własne bycie, ale również upadanie, które jest jednym z *modi* bycia.

Zagubienie w „Sobie-Się” oznacza, że jestestwo rzucone w świat musi się do swojego bycia odnosić. Troska wyraża się w odnoszeniu się jestestwa do własnego bycia. Kondycja jestestwa polega na tym, że jest upadające i dlatego musi się wyrwać z niewłaściwego sposobu bycia. „Jestestwo zrazu i zwykle *nie* jest sobą, lecz pozostaje zagubione w Sobie-Się. Ono zaś jest egzystencjalną modyfikacją właściwego Siebie” (BiC, 445; GA 2, 317). Znaczenie troski w sensie ontologicznym odbiega od klasycznego jej rozumienia. Troska u Heideggera nie jest zredukowana do kategorii obecności (substancji), jak to ma miejsce w powszechnej interpretacji, lecz towarzyszy jej fenomen „Siebie”. Tym, co wyjawia istotę troski, jest jej związek z charakterem „Siebie”. Jestestwo próbuje się wyrazić, odnosząc się do „Siebie”. Oznacza to, że jestestwo staje się absolutnym podmiotem, który wymyka się ujmowaniu jako rzecz, ponieważ, aby wypowiadać się, wyrażać, musi się ono uprzednio utrzymywać w swoim byciu.

Heidegger twierdzi, że wszelkie paralogizmy Kanta powstają w oparciu o poznanie przedfenomenologiczne. Prostota, substancjalność jak i osobowość muszą być antycypowane przez wykładnię ontologicznego charakteru „Siebie”. Kant wprowadzie

poddaje krytyce zasadność tezy o substancji duszy, jednak nie daje żadnej możliwości pozytywnego rozwiązania sporu ugruntowanego na ontologii. „Ja” wyłaniające się z analizy Kanta jest czystą świadomością, która sprowadza się do formy przedstawienia w ogóle. Oznacza ono artykułowanie swojego myślenia. Nie chodzi w nim o treść, lecz o sam podmiot „Ja” myślę, o *res cogitans*. Bycie „Ja” jest utożsamiane z myśleniem „Ja”. Autor *Krytyki* nie potrafi, rozpoczynając od myślenia, przejść do zagadnień ontologicznych. Pojęcie troski wskazuje na odróżnienie troski jestestwa od troski o innego, która – zdaniem Heideggera – jest jedynie tautologią. Levinas poważnie rozprawia się z takim stanowiskiem, opierając się na asymetrycznej relacji z Innym, w którym odnajdujemy własną tożsamość. Człowiek nie może być postrzegany jako monada, której chodzi o nią samą, bowiem z otwartości na Innego wyrasta prawdziwe i konieczne „Ja-myślę”.

Kant, opierając się na kartezjańskim *cogito*, łączy je z przedstawieniem tego, co doświadczalne, co spostrzegane. „Ja-myślę” ma charakter formalny, który musi odwoływać się do tego, co mu przedstawione. Redukcja świata do tego, co doświadczalne oraz do tego, co się spostrzega, czyli podmiotu absolutnego, nie jest właściwym stanowiskiem filozofii. Kant, zestawiając przedstawiane oraz „Ja-myślę”, nie podejmuje analizy ich wzajemnych, istotowych relacji. Heidegger upatruje u Kanta wypracowanie „Ja-myślę” jako punktu wyjścia dla filozofii. Brak mu jednak radykalizmu, aby mógł w sposób rzetelny zająć się otaczającym jestestwem światem. Trzeba zatem zauważyć, że koncepcja wolności w obu przypadkach wychodzi od „Ja-myślę”, lecz problem i zarazem rozbieżność dotyczy tego, co można nazwać światem transcendentnym. Rekonstrukcja troski pokazuje, że problem wolności obejmuje dwie sfery, przy czym ta druga, którą można określić jako przedmiot przedstawienia jak i ontologiczną podstawę „Siebie”, jest odmienna. *De facto* świat i struktura „Siebie” modyfikują spojrzenie na „Ja-myślę”, chociaż to od niej wychodzą obie omawiane filozofie. Ten stan rzeczy rzutuje na interpretację podstaw filozofii.

Rozważanie problemu istoty czasowości wymaga dzięki tej analizie uwzględnienia także problemu świata zewnętrznego. Z tej racji niniejsza rozprawa wytycza dwa ważne pola, w których pojawia się problem wolności, a więc czasowości i świata. Dla Heideggera jestestwo rzucone w świat odnosi się do „Siebie”. Wszelkie odnoszenie się do „Ja-myślę” zawiera także pytanie o „coś”. Dla Kanta tym czymś jest to, co przedstawiane. Brak w nim jednak sięgania do podstaw ontologicznych, które analizuje Heidegger tak pod względem filozoficznym, jak i językowym, wyprowadzając pojęcie *οὐσία* rozumiane inaczej niż substancja w teorii poznania. Heidegger zauważa u Kanta zespolenie „myślę” z „Ja”, które jednak nie wyjawia istoty czegoś, opierając się na myśleniu. Dla niego coś różni się od myślenia. Jeśli czymś, o czym się myśli, jest samo myślenie, pojawia się wówczas problem „Siebie”, który wyrasta z rzuconości jestestwa w świat. Dla Heideggera „Ja-myślę” i „coś” mają wspólne fundamenty, które można zrozumieć jedynie poprzez analizę ontologiczną. Można skonstatować, że Kant zatrzymał się w połowie drogi, wychodząc od słusznych przesłanek łączenia „Ja” i myślenia. Transcendowany świat pozostaje odseparowany od struktury „myślę coś”. Na tym polega różnica między ujęciem Kanta a Heideggera.

„Mówienie-Ja ma na uwadze byt, którym ja zawsze już jestem jako: «jestem-w-świecie». Kant nie dostrzegał fenomenu świata, a był na tyle konsekwentny, by przedstawić nie mieszać z aprioryczną treścią «myśle». W ten jednak sposób Ja znowu zostało sprowadzone do izolowanego przedmiotu, który towarzyszy przedstawieniom w sposób ontologicznie zupełnie nieokreślony” (BiC, 451; GA 2, 321).

Troska i charakter „Siebie” odwołują się do wewnątrzświatowości oraz świata, w którym już zawsze jesteśmy. Wewnątrzświatowość jest związana z naszą współczesnością i napotykaniami w niej bytów poręcznych i obecnych. Świat ma podłoże ontologiczne. Aby odnieść się do wewnątrzświatowości, musimy wcześniej być w świecie. Powszednia wykładnia „Siebie” oznacza, że „Ja-myśle” nie rozumie siebie w oparciu o własne bycie, lecz w oparciu o byty wewnątrzświatowe. Pierwotne odnoszenie się jestestwa do siebie wyraża skierowanie „Siebie” na własne bycie bytu, jakim jest jestestwo. Jestestwo popada jednak w sposób bycia niewłaściwy dla „Siebie”, tzn. „Siebie-Się”. „Ja” oznacza byt, którym się jest „będąc-w-świecie”. „Bycie-już-w-świecie” jako bycie przy czymś poręcznym wewnątrz świata oznacza równie pierwotnie samoantycypację. „Ja” oznacza byt, któremu chodzi o bycie bytu, którym on sam jest. Przez „Ja” wyraża się troska – zrazu i zwykle w powierzchownej „mowie-Ja” zatroskania (BiC, 452; GA 2, 322). Zazwyczaj jestestwo popada w powierzchowność „Siebie-Się”. Heidegger twierdzi, że bycie sobą jestestwa wyraża się w milczącym i zatrwożonym zdecydowaniu. To sformułowanie oznacza, że właściwe bycie sobą wyrwane z „Siebie-Się” jest związane z otwierającym się zdecydowaniem, które jest synonimem prawdy u Heideggera.

Wybiegające zdecydowanie, które ukazane jest w czasowości, w kontekście troski nazwane jest samodzielnością. Milczenie można odnieść do paplaniny i gadaniny, o której Heidegger wspomina *à propos* niewłaściwego sposobu bycia w kontekście mowy i upadania. Struktura „Siebie” odkrywa się we właściwej możliwości bycia sobą.

Troska, która wyraża tę możliwość bycia sobą, oznacza także trwałość „Siebie”. Nie należy traktować troski jako ciągłości świadomości, lecz jako właściwą możliwość bycia Sobą. Możliwość bycia sobą jest także możliwością niebycia sobą, czyli upadaniem w „Siebie-Się”. Jestestwo poprzez ciągłą antycypację samego siebie daje możliwość wyrwania się z niewłaściwego bycia sobą. Zapytywanie o „Siebie” deprecjonuje pytanie o „Ja” kosztem pytania o bycie „Ja”. Określenie „samo-dzielność” jako wybiegającego zdecydowania odsłania egzystencjalny charakter „Siebie w Sobie”. Pozostaje ono jednak zawsze w kręgu bytów poręcznych, których sposób bycia może przejmować jestestwo. Analiza „Siebie-Się” i „Siebie w Sobie” artykułuje problem nazywany samo-dzielnością. Odgrywa on ważną rolę w myśleniu o wolności, gdyż w trosce jawi się ona jako samodzielność. W pewnym sensie może być rozumiana jako autonomiczność. Jest jednak autonomicznością zdecydowanie inną niż łączenie ze sobą pary przeciwieństw u Kanta, takich jak autonomia i heteronomia. Nie odnosi się ona do przedmiotu i jego przedstawień ani do podmiotu, który posiada takie cechy w *Krytyce czystego rozumu* jak i *Krytyce teoretycznego rozumu*. Autonomiczność względem świata spostrzeganego dotyczyła podmiotu, który będąc moralnym, nie może być zdeterminowany przez naturę i jej wpływ. „Samo-dzielność” [*Selbst-ständigkeit*] jest przy tym zupełnie odmiennie zinterpretowana, gdyż w niej wyraża się właściwa możliwość bycia sobą. Nie odnosi się ona pierwotnie do „Ja”, lecz do bycia sobą jestestwa.

Troska powołuje wolność w znaczeniu samodzielności. Jest ona wcześniejsza niż prostota, substancjalność i osobowość, tzn. niż paralogizmy czystego rozumu. Kant ujmuje podmiot jako trwałość tego, co obecne. Wolność musi być interpretowana jako samodzielność, która pojawia się nie na etapie obecności i trwałości podmiotu, lecz możliwości bycia „Siebie w Sobie”. Pojęcie samodzielności wyrasta z badania troski, która sprowadza jestestwo do pytania o Siebie. Jednocześnie jestestwo podlega ciągłej skłonności do upadania, która stanowi ucieczkę przed „Sobą w Sobie”. „Troska nie potrzebuje ufundowania w Sobie; to raczej egzystencjalność jako konstytutywny moment troski daje ontologiczne ukonstytuowanie samo-dzielności jestestwa, do której zgodnie z pełną strukturalną zawartością troski należy faktyczne bycie upadłym w niesamo-dzielność” (BiC, 453; GA 2, 323).

Jestestwo odwołuje się do siebie, do własnego bycia, ale również popada w niewłaściwy sposób bycia. Heidegger problem czasu podejmuje już stosunkowo wcześnie, gdy odrzuca klasyczne rozumienie czasu i ukazuje go przez pryzmat troski. Interpretując dzieło św. Augustyna *Wyznania*, ukazuje problem czasu jako obawy i pragnienia. W trosce o „Siebie” *Dasein* popada w niesamo-dzielność. Nie oznacza ona jednak utraty wolności, lecz przeciwnie, zbliżanie się do niej. *Dasein*, upadając, wyrwa się z „Siebie-Się” kierowane głosem sumienia, które nawołuje, aby być sobą.

Heidegger odsłania troskę przez pryzmat popadania w „Siebie-Się” oraz w niewłaściwy sposób bycia, który jest dla *Dasein* sposobem bycia takim samym jak właściwy sposób bycia. *Dasein*, będąc rzucone w świat, zawsze napotykać inne byty, popada w niewłaściwy sposób bycia.

Wezwanie sumienia, które przywołuje do tego, aby chcieć-posiadać-sumienie, odsłoniło ważny element, jakim jest konieczność zapytania o czas. To właśnie w świetle czasowości ukazana jest całościowa struktura troski, w której ukazuje się wolność.

Analiza czasu w klasycznym tego słowa znaczenia koncentruje się na trosce, o której wspominał Heidegger, używając pojęcia „Bekümmerng”. Od *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24) wiąże czas wraz z troską jako „Sorge”.

2.1.2.6. Czasowość i dziejowość

Wskazany tu problem powrotu do siebie ukazuje prawdziwy sens czasowości. Na takiej interpretacji czasowości Heideggera zaważyła nie tylko myśl Arystotelesa, św. Augustyna, lecz także jego fascynacja hermeneutyką, która już od początku związana była z pytaniem fenomenologicznym o źródło poznania. Heidegger ujmuje czas na gruncie troski. Dotychczas analizowany problem upadania i powrotu do siebie przedstawiał problem czasowości przez pryzmat możliwości powrotu do siebie i wzywania sumienia. Czasowość pojawiała się zatem w konkretnej sytuacji, lecz nie ukazana została jeszcze z perspektywy czasu. Heidegger czyni to dopiero po zaprezentowaniu upadania i wyrwania się z „Siebie-Się”.

Wolność w *Byciu i czasie* została ukazana bezpośrednio na gruncie jej samego pojęcia oraz pośrednio poprzez analizę otwartości i zdecydowania. Ta otwartość przejawia się w Heideggerowskim pozwoleniu otwarcia się na bycie i zobaczenie się takim, jakim się jest. Używa on przy tym pojęć takich jak: *Sein-lassen*, *Sehen-lassen*. Do

tęgo ukazania pełnej otwartości, czyli wolności dochodzi kolejne określenie, jakim jest *Sein-können*. Przypomina o tym Walter Biemel w swojej książce zatytułowanej *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Stwierdza w niej, ukazując problem czasowości rozumienia: „das Verstehen ein Entwerfen auf die eigenen Seinsmöglichkeiten ist, ein Erschließen des Sein-Könnens”¹⁷⁶. Wolność jawi się z perspektywy całości struktury troski, która ukazana jest poprzez czasowość.

Dla Heideggera czas wyrasta z troski o bycie sobą. Analiza popadania w „Siebie-Się” i próba jego wyrwania przedstawia prawdziwy sens czasu. Dla Heideggera bowiem czas nie oznacza następowania po sobie wydarzeń, lecz ekstatyczną jedność. Mierzalność czasu uprzedza jego rozpościeranie się, dlatego Heidegger zamiast pojęcia czas używa określenia czasowość. Oznacza ona rozpięcie między życiem i śmiercią (GA 83, *Seminare Platon-Aristoteles-Augustinus*), w którym ukazuje się otwartość *Dasein* na jego własne bycie.

Heidegger prezentuje otwartość, która odwołuje się do rozumienia, położenia, upadania i mowy. Poprzez analizę prawdy i otwartości, a także wyprowadzenie trwogi i troski pojawia się upadanie w szeregu obok rozumienia, położenia i mowy. Troska i „Siebie-Się” prowadzi do kolejnego etapu zmierzającego do przedstawienia całości rozumienia.

Termin „czasowość” wymaga pewnego wyjaśnienia, jak pojmowany jest i czym się różni od powszechnego rozumienia czasu. Charakteryzuje się ono ekstatyczną jednością, która odnosi się do siebie, budując całokształt struktury troski¹⁷⁷. Czasowości nie można porównać z bytem, ani mówić o niej, że jest, lecz – że się uczasawia. „Uczasawianie czasowości” oznacza możliwość właściwej bądź niewłaściwej egzystencji, przy czym niewłaściwość nie oznacza jakiegoś braku czy negacji, lecz integralny element.

Ekstatyczna jedność ukazuje fenomen czasowości. Możliwość popadania w „Siebie-Się” otwiera horyzont czasowości i całości struktury troski. Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstytuując źródłowo całość struktury troski.

Włączenie świata w strukturę relacji, bycie-w-świecie, sprawia, że Heidegger w momencie pisania *Bycia i czasu* skłania się ku filozofii Kanta i jego teorii poznania. Łączy on w tym czasie filozofię Diltheya, fenomenologię i hermeneutykę wraz z pytaniem o bycie, które stanowi nowy etap w twórczości Heideggera.

Wezwanie to stanowi jednak pewien *modus* mowy. Z charakterystyki sumienia jako zewu troski można wyprowadzić problem wolności. Bycie podstawą „nie-ważności” i winy odsłania sens negatywności, czyli *Nichtheit*. „Nie-ważność” wyraża bycie jestestwa ku jego najbardziej właściwym możliwościom. „Wolność jest jednak tylko w wyborze jednej z nich, tzn. w sprostaniu temu, że nie wybraliśmy innych i że wybrać ich nie możemy” (BiC, 400; GA 2, 285). Zew sumienia nie będzie więc

¹⁷⁶ W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1973, s. 58.

¹⁷⁷ „Czasowość umożliwia jedność egzystencji, faktyczności i upadania, konstytuując w ten sposób pierwotnie całokształt troski” (BiC, 460n; GA 2, 328).

dotyczył prawa moralnego i mojego stosunku do innych ludzi, lecz wyraża moją najbardziej właściwą możność, tzn. bycie sobą. Odnosząc się do świata i innych, jestem stale w horyzoncie własnego bycia.

Do struktury *Sich-zeigenlassen* [dać się pokazać], *Sehenlassen* [pozwolić zobaczyć] i *Seinlassen* [pozwolić być] dochodzi kolejny element, jakim jest *Seinkönnen*, czyli „móc być”. W nim odsłania się całość struktury troski. Bycie ku śmierci ukazuje trwogę, która wypływa z troski jestestwa o własne bycie. Jestestwo upada i potrzebne jest mu ponowne przywrócenie własnego bycia.

Heidegger podobnie jak w *Uwagach do pracy Jaspersa* odwołuje się do sumienia, które ma charakter ontologiczny. Jak powie Patočka, dzięki temu uniknie moralizatorstwa charakterystycznego dla etyki. To nasze ukazanie wolności przez pryzmat *Zeigenlassen*, *Sehenlassen*, *Seinlassen* i *Seinkönnen* ugruntowane jest na trosce o własne bycie i próbie ukazania ontologii przez pryzmat fenomenologii i hermeneutyki.

2.1.3. Prawda w ujęciu klasycznym oraz prawda fenomenologiczna

Bezpośrednio po opublikowaniu *Bycia i czasu* pojawiają się dwa ważne wykłady, które ukazują problem prawdy w sensie ontologicznym. W pierwszym Heidegger ukazuje problem prawdy u wcześniejszych filozofów, w drugim stara się na nowo wyłożyć problem fenomenologii. Oba te wykłady mają pokazać konieczność przedstawienia prawdy na gruncie fenomenologicznym.

2.1.3.1. Prawda w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza oraz Leibniza

Pytając o źródło w *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927/28), Heidegger przedstawia różnicę między prawdą opartą na logice zdań a prawdą, która antycypuje poznanie. Uwypukla on coraz bardziej powiązanie prawdy bycia z koncepcją prawdy. Musi być ona bardziej pierwotna niż tylko świat rzeczywisty. Zwrócenie się ku odkrywaniu na nowo prawdy wymaga uprzedniego ukazania prawdy przyjmowanej przez filozofów za pewien model.

Heidegger w *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant* (GA 23, 1926/27) przedstawia problem prawdy widzianej przez pryzmat tradycji filozoficznej. Odwołując się do św. Tomasza i jego *Quaestiones disputatae de veritate*, Heidegger przedstawia trzy określenia prawdy [*veritas*] i „tego, co prawdziwe” [*verum, wahrhafte*] (GA 23, 49).

W pierwszym określeniu prawdy u św. Tomasza mowa jest o prawdzie, która jest uprzednia wobec pojęcia prawdy i która jest podstawą prawdy¹⁷⁸. Opierają się one na stwierdzeniu, że prawdziwe jest to, co jest [*verum est id, quod est*]. Można powiedzieć, że prawdziwe jest to, co jest, a nieprawdziwe to, czego nie ma, co jest sprzecznością z tym, co jest. Heidegger zauważa, że ten metafizyczny charakter prawdy jest inter-

¹⁷⁸ Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate / O prawdzie*, przeł. A. Białek, Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 24.

pretowany przez pryzmat rzeczywistości. Będzie on jednak utrzymywał, że tu powinno chodzić raczej o możliwość niż rzeczywistość¹⁷⁹. Pierwsze określenie prawdy zawęży obszar prawdy do tego, co rzeczywiste. Ta pierwsza odsłona prawdy prowadzi do kolejnej.

W drugim określeniu natomiast prawda jest ukazana przez pryzmat tego, co stanowi formalne pojęcie prawdy. Zasada formalna prawdy wyraża się w stwierdzeniu, że „prawda jest zgodnością rzeczy i intelektu” [*ratio formalis veritatis; adaequatio rei et intellectus*]. Racja formalna nawiązuje w tym przypadku do *Metafizyki* Arystotelesa i jego dwóch stwierdzeń (*Metafizyka* 1051b): pierwszego – że prawdziwe jest to, co jest styczne, oraz że jego orzeczenie jest prawdą, drugiego – że byt jest, a niebytu nie ma, jest prawdą. Św. Tomasz powiąże je ze sobą w stwierdzeniu, że prawda, po pierwsze, ugruntowana jest na zgodności intelektu z rzeczą, a także prawda mówi o tym, co jest, że jest, i o tym, czego nie ma, że nie istnieje¹⁸⁰. Właśnie na to stwierdzenie powołuje się Heidegger, gdy zamierza przedstawić wtórność prawdy zdania, którą posługiwano się dotychczas, i skierować się w kierunku prawdy w sensie źródłowym, która wyraża się w tym, co jest. Prawda w tym sensie ukazuje się z perspektywy teoriiopoznawczej. Prawda konstytuuje się wówczas, jeżeli to, co jest w intelekcie, jest zgodne z rzeczywistością.

Prawda związana z bytem uczyniła pewnego rodzaju gradację między bytami przygodnymi i bytem koniecznym, jakim jest Bóg. Doświadczenie tradycji opiera się na pokazaniu prawdy człowieka oddzielonej od prawdy boskiej. Teologiczna analiza prawdy wychodzi od przekonania o intelekcie w ogóle, by dotrzeć do Boga. Chodzi zatem o prawdę w znaczeniu boskim, którą posiada Bóg w swoim umyśle [*veritas in intellectu divino*] (GA 23, 61).

U św. Tomasza prawda konstytuuje się w *intellectus divinus*. *Veritas* jest w źródłowym sensie wyrażone *primo et proprie dicta* w Bogu. Prawda rozumiana w sensie teologicznym opiera się na *intellectus divinus*. Prawda człowieka jest wtórna wobec niej.

Prawda jako *adaequatio* oznacza to samo, co porównanie lub zgodność, które wyrażają się w *cognitio*¹⁸¹. Pojęcie *intellectus* jest tutaj pomyślane jako „w rozumie rozumiane, poznawane” (GA 23, 61). *Adaequatio* wyraża się w strukturze „coś z czymś” [*von etwas an etwas*]. Znaczenie słowa „porównanie” oznacza, że nie mamy do czynienia ze „samostanowieniem czegoś z czegoś” [*Selbigkeit von etwas an etwas*]. Samostanowienie wyklucza możliwość porównywania, która mogłaby być uprzednia wobec samego samostanowienia. „*Res und intellectus müssen verschieden sein und das zu erkennende Seiende und das Erkannte, Erkenntnisgehalt*” (GA 23, 62). [*Res* i *intellectus* muszą być różne i do poznającego bytu i poznawanego, treści pozna-

¹⁷⁹ „Im Hinblick auf das, *in quo verum fundatur; id quod est*. Wirklichkeit, ein wahrer Stuhl, ein wirklicher” (GA 23, 49). „Z uwagi na to, że *in quo verum fundatur; id quod est*. Rzeczywistość, prawdziwe krzesło, to to, co jest rzeczywiste” (tłum. własne).

¹⁸⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate / O prawdzie*, s. 18; i d e m, *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodęk, W. Zęga, Klub Książki Katolickiej, W drodze, Poznań 2003, s. 158-159.

¹⁸¹ Por. „*Ratio veritatis: adaequatio*, Angleichung, vollzieht sich in der *cognitio*” (GA 23, 61).

nia]. Struktura „coś jest tym i tym” [*etwas ist das und das*] wyraża się w *intellectus componens* albo *σύνθεσις*. W przeciwieństwie do tego, co jest „tak a tak”, znajduje się struktura „tego, co nie jest tym” [*etwas ist nicht etwas*], tzn. *intellectus dividens* [rozumienie odróżniające] albo *διαίρεσις*.

Kartezjusz wprowadza w filozofii rozróżnienie na *res cogitans* i *res extensa*. Kryterium prawdy staje się dla niego spostrzeżenie „jasne” i „wyraźne” [*clara et distincta perceptio*]. Wraz z wykładnią *res cogitans* powraca on ponownie do problemu Boga. Dlatego prawda jest podwójnie rozumiana: bądź z perspektywy poznawczej, bądź z perspektywy nauki o Bogu.

Heidegger sugeruje, że Arystoteles, św. Tomasz, Kartezjusz i Kant potraktowali ten problem zupełnie bezkrytycznie. Nie zauważają, że człowiek do takiej prawdy nie ma dostępu. Dlatego pomocnym jest dla niego kolejna definicja prawdy.

W trzecim określeniu prawda ukazuje się ze względu na skutek, który ona wywołuje. Prawda jest tym, co ukazuje bycie. Św. Tomasz odwołuje się wówczas do Św. Augustyna i jego stwierdzenie: *veritas, qua ostenditur id quod est*, czyli, że prawda jest tym, przez co ukazuje się to, co jest. Prawda przedstawia się zatem dlatego, że przez nią może ukazać się to, co jest (GA 23, 49). Dzięki św. Tomaszowi – zdaniem Heideggera – prawda ukazuje się przez pryzmat bycia [*Sein*], które tradycja przyjęła za byt [*Seiende*]. Wszystko, co wskazuje na prawdę, ukazuje ją i prowadzi do niej. Określenie to przywołuje logiczny charakter prawdy.

Heidegger poddaje krytyce problem logiki zdań i przedstawia go przez pryzmat ukazywania się. Posłuży się w tym celu pojęciem *enuntiatio*, które oznacza formułowanie zdań, wymowę, ale również ujawnienie, oznajmienie czy w końcu wypowiedzanie. *Enuntiatio* jako wypowiedzanie [*Aussage*] jest ujawnianiem, odsłanianiem tego, co prawdziwe. Wypowiedzanie jest możliwe, ponieważ intelekt świata rzeczy nadaje jakiś porządek, jakiś sens. Prawda odsłania się w wypowiedzaniu. Dlatego Heidegger stwierdza: „Prawdziwe jest to, co wypowiedziane” (tłum. własne) [*Wahr ist die Aussage*] (GA 23, 63).

Wypowiedzanie tego, co prawdziwe – zdaniem Heideggera – nie odbywa się na poziomie artykulacji dźwięków oraz budowania zdań. *Wyrażanie się* w sensie ontologicznym nie występuje na poziomie poznawania i wypowiedzania się w zdaniu, lecz odsyła do wykładni własnego bycia. Poznawanie oparte na świadomości jest antycypowane przez stosunek do własnego bycia, dlatego „poznawanie” i „wypowiedzanie się” są wobec niego wtórne.

Przy pewnej modyfikacji, polegającej na zastąpieniu prawdy zdania prawdą bycia, możemy mieć do czynienia z manifestowaniem się bytu w stosunku do własnego bycia. Prawda jako wypowiedzanie się musi nie tyle być ugruntowana na poznawaniu i wyrażaniu w zdaniu, co raczej rozumieniu, co pragnie się wyartykułować poza gadaniną. Koncepcja prawdy Tomasza z Akwinu pokrywa się w pewnym stopniu z prawdą u Kartezjusza, z tą jednak różnicą, że u Akwitany wiodącą prawdą jest prawda przedstawiona przez pryzmat Boga. Kartezjusz nie deprecjonuje tej prawdy, ale akcentuje jeszcze bardziej odrębność poznania człowieka i Boga. Kartezjusz daje w ten sposób do zrozumienia konieczność obrania kryterium prawdziwości dla

potrzeb umysłu ludzkiego. Wraz ze sceptycyzmem Kartezjusza pojawia się problem granic poznania ludzkiego rozumu.

Heidegger, konkludując, opiera się na *enuntiatio* i wypowiedaniu się. W źródłowym ujęciu byt ukazuje się w swoim odniesieniu do własnego bycia. Prawda jest wypowiedana i wyrażana. *Enuntiatio* interpretuje Heidegger z perspektywy mowy, w której prawda się odsłania.

2.1.3.2. Prawda i wolność z perspektywy podstawowych problemów fenomenologii

Obok przedstawienia prawdy w jej klasycznym ujęciu Heidegger proponuje nowe, oparte na fenomenologii. To w kontekście fenomenologii ujawnia się prawda, której poszukiwali filozofowie. Prawda nie tylko się wypowiada, lecz musi się także dać ukazać.

Heidegger w wykładach *Podstawowe problemy fenomenologii* (1927) koncentruje się – podobnie jak w *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (GA 56-57, 8) czy *Uwagach do „Psychologii światopoglądów” Karla Jaspersa* – na zagadnieniu różnicy między światopoglądem a filozofią. W odróżnieniu jednak od nich przedstawia refleksję nad światopoglądem w fenomenologii przez pryzmat pytania o bycie [*Sein*]. Heidegger dostrzega możliwość ukazania podstawy filozofii na gruncie wykładni bycia (PPF, 15; GA 24, 15). Fenomenologia hermeneutyczna staje się w ten sposób ontologią. Stwierdza on natomiast, że w światopoglądzie odnosimy się do „stanowiska wobec bytu” [*Stellungnahme zu Seienden*] (PPF, 15; GA 24, 15), tzn. podstawą dla światopoglądu są problemy ontyczne.

W *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17, 1923/24) Heidegger koncentruje się na fenomenologii i doprowadza do pojęcia czasowości jako troski. W *Podstawowych problemach fenomenologii* nie chodzi o samą fenomenologię, ale o pojęcie samego bycia.

Fenomenologia natomiast musi się skupić na *Dasein*, które odnosi się do własnego bycia. Podstawowym zadaniem ontologii jest ukazanie analityki jestestwa, w której odsłania się stosunek *Dasein* do bycia sobą, do własnego bycia. Heidegger stwierdza, że w dotychczasowym ujęciu fenomenologii jako nauki „fundamentalną dyscypliną ontologii jest analityka jestestwa” [*Die Ontologie hat zur Fundamentaldisziplin die Daseins-Analytik*] (PPF, 23; GA 24, 26). Heidegger zmierza do tego, aby ukazać fenomenologię z perspektywy pytania o bycie [*Sein*]. Stwierdza przy tym, że:

Zawiera się w tym zarazem: ontologia nie daje się ugruntować czysto ontologicznie. Jej umożliwienie jest odesłane do pewnego bytu, tj. do czegoś ontycznego: do jestestwa. Ontologia ma fundament ontyczny, który prześwieca ciągle także w dotychczasowych dziejach filozofii i wyraża się np. w tym, że już Arystoteles mówił: pierwszą nauką, nauką o byciu, jest teologia. Możliwości i losy filozofii są jako dzieło wolności jestestwa człowieka przypisane jego egzystencji, tj. czasowości, a wraz z tym dziejowości, i to w sensie bardziej pierwotnym niż jakakolwiek inna nauka (PPF, 23; GA 24, 26).

Z jednej strony Heidegger przedstawia problem stosunku ontologii do tego, co ontyczne, z drugiej zaś ukazuje problem wolności, która powiązana jest z czasowością. Ukazanie fenomenologii jako ontologii oraz rozgraniczenie zagadnień ontologicznych od ontycznych sprawia, że Heidegger staje przed nowym wyzwaniem, jakim jest ukazanie ontologii na gruncie metafizyki. Heidegger zamierza poddać krytyce metafizykę, podobnie jak to uczynił Kant w swoich *Krytykach*.

2.1.3.3. Wolność jako spontaniczność

Po opublikowaniu *Bycia i czasu* i wygłoszeniu wykładów *Podstawowe problemy fenomenologii* Heidegger koncentruje się szczególnie na filozofii Kanta, zestawiając ją z koniecznością poddania krytyce metafizyki.

Właśnie w trakcie zestawienia problemu ontologii i metafizyki Heidegger, analizując Kanta, czyni podstawowym pojęciem najpierw pojęcie prawdy, a potem wolności.

W wykładach *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927-1928) Heidegger ukazuje myśl filozoficzną Kanta z perspektywy nowej metafizyki, którą jest ontologia. Przedstawia ontologię fundamentalną [*Fundamentalontologie*] jako filozofię, w której konstituuje się prawda bycia. Kanta traktuje jako sprzymierzeńca. Pod pojęciem metafizyki widzi Heidegger przyjętą koncepcję prawdy. Krytyka Kanta skierowana była pod adresem metafizyki ze względu na ludzkie poznanie oraz moralność. Kluczowym problemem staje się powiązanie poznania przyrody i poznania matematycznego jak i moralności.

W *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* Heidegger przedstawia problem metafizyki u Kanta i jego interpretacji poznania ontologicznego, które Heidegger wskazał, analizując filozofię Arystotelesa. Przedstawia różnice między filozofią transcendentalną a podstawą metafizyki na przykładzie *Krytyki czystego rozumu*. Wskazuje na Kanta i jego rozumienie poznania ontologicznego. Dokonuje tego, przedstawiając sądy syntetyczne i analityczne. Wskazuje na problem możliwości sądów syntetycznych *a priori* i rozumienia bycia. Z perspektywy zagadnienia wolności to ważny problem, ponieważ ukazuje on różnice wobec *subiectum* wolności. Wyjaśnia on także, dlaczego w pierwszej części oddzieliliśmy wolność transcendentalną od kosmologicznej. Heidegger rozumie Kanta z perspektywy ontologicznej. Krytyka Kanta prowadzi do ontologii, która staje się podstawą filozofii transcendentalnej. Dlatego Heidegger dokonuje prezentacji filozofii Kanta przez pryzmat przedstawienia struktury *Krytyki czystego rozumu*. Rozpoczyna od ukazania transcendentalnej estetyki, w której podnosi problem naoczności [*Anschauung*] w syntetycznym poznaniu *a priori*. Pokazuje dwa pnie, z których wyrasta poznanie, tzn. zmysłowość [*Sinnlichkeit*] oraz rozum jako rozsądek [*Verstand*]. Podobnie uczyni to w dziele *Kant a problem metafizyki*. Rozważanie syntetycznego poznania prowadzi do konkluzji o konieczności ukazania czystej naoczności *a priori*. Heidegger ukazuje problem nie tylko poprzez rekonstrukcję filozofii Kanta, ale także w świetle interpretacji fenomenologicznej. Nie tylko o naoczność *a priori* chodzi, ale o ukazanie możliwości otrzymywania wrażeń. W trakcie ukazywania transcendentalnej estetyki Heidegger skupia się na prezentacji czasu i przestrzeni.

Obok przedstawienia transcendentalnej estetyki zajmuje się również transcendentalną logiką. W niej zgodnie z konstrukcją *Krytyki czystego rozumu* porusza kolejno transcendentalną logikę na gruncie analityki. Dzięki tej refleksji pokazuje ontologię „tego, co poręczne” [*Zuhanden*]. Transcendentalna logika ukazuje naukę o myśleniu na gruncie wszystkich przedmiotów w ogóle. Heidegger chce jednak pokazać podstawowe pytanie filozofii poprzedzające logikę formalną. Potrzebne jest do tego przedstawienie systematycznej jedności określeń bycia przedmiotu. Heidegger ujawnia je, przeprowadzając Kantowskie rozróżnienie między transcendentalną analityką pojęć i zdań. Pokazuje przy tym funkcję, jaką spełnia pojęcie w spostrzeganiu przedmiotów. Jednoczy ona i pozwala dokonać refleksji. Heidegger dostrzega w myśleniu skierowanym na przedmiot źródłowe miejsce dla kategorii.

Heidegger przedstawia różnice w filozofii Kanta dotyczące kategorii jako źródłowego miejsca oraz ujednolicenia jako funkcji wypowiedzianych sądów. Ukazuje jedność syntetycznych wyobrażeń i jedność funkcji zdań logicznych. Dochodzi do tego, że źródłem odsłonięcia się kategorii jest ich ontologiczny charakter.

Heidegger dostrzega wkład Kantowskiej filozofii transcendentalnej na gruncie rozważanej transcendentalnej dedukcji (GA 25, 404). To tam ukazuje się problem wolności jako spontaniczności (GA 25, 412). Heidegger rozważa ją na bazie funkcji wyobraźni, która wiąże receptywność i spontaniczność na gruncie ekstazy ujęcia podstawy podmiotu. Zasadniczym obszarem, w którym pojawia się spontaniczność, jest wyobraźnia i jej powiązanie z czasowością. W nim ujawnia się jedność receptywności wrażeń i spontaniczność tworzenia pojęć. Heidegger jednak ugruntowuje receptywność i spontaniczność nie na relacji podmiot – przedmiot, lecz na przedrozumieniu, w którym ujawnia się troska jako podstawa myślenia *Dasein*.

W kontekście użytego pojęcia *Dasein* pojawiła się wolność jako spontaniczność w *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58, 260). Pojawia się ona przez pryzmat pełnego sensu odniesieniowego „Ja”, który ujawnia się w „Siebie” [*Selbst*]. Między ukazaniem spontaniczności w kontekście Siebie i spontaniczności na gruncie wyobraźni pojawił się problem troski, która zmieniła rozumienie czasu, z następowania po sobie zdarzeń na czas rozumiany z perspektyw troszczenia się o siebie i o swój własny świat. W jednym i drugim przypadku chodzi o przedrozumienie, które umożliwia poznawanie świata. Dotychczasowe przedstawienie problemu wolności przez pryzmat „Ja” *qua* „Siebie” ukazuje, jak ważne jest poznanie i jego źródłowy charakter.

Pytając o źródło poznania, Heidegger stawia pytanie o transcendentalną dedukcję, która prowadzi go do zapytania o ontologię. Spoiwem łączącym transcendentalną estetykę i transcendentalną logikę i jej dążenie do jedności jest transcendentalna wyobraźnia. Ukazuje ona wolność, która jest spontanicznością. Wiąże się ona z interpretacją Heideggera z początków jego drogi filozoficznej, a także z początków *Bycia i czasu*.

Problem sygnalizowany w wykładach zatytułowanych *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25) rozwija Heidegger w dziele

Kant a problem metafizyki, które stanowi uzupełnienie problematyki zainicjowanej w *Byciu i czasie*. Rozwija w nim problem bycia. Potrzebne było jednak ukazanie problemu transcendentalnej dedukcji. Wolność w sensie transcendentalnym odbiega od wolności ujmowanej z perspektywy transcendentalnej logiki zdań. Do tego potrzebne było nam rozróżnienie, które wcześniej nie pojawiło się w literaturze na temat Kanta, a które sam Kant rozróżnia na wolność transcendentalną i w sensie kosmologicznym.

W latach 1923-1927 Heidegger prowadzi zajęcia w Marburgu. Jednymi z ostatnich są jego wykłady *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. W roku 1928 obejmuje bowiem katedrę po Husserlu na uniwersytecie we Fryburgu Bryzgowijskim. Jego powrót do Fryburga zbiega się z pogłębioną refleksją nad filozofią Kanta.

3. Wolność z perspektywy sporu wokół epistemologicznego i ontologicznego jej rozumienia

W roku 1929 Heidegger wygłasza swój wykład inauguracyjny *Was ist Metaphysik*, a w marcu tego samego roku daje odczyty w Davos, prowadząc polemikę na temat neokantyzmu z Ernstem Cassirerem, który należał do badeńskiej szkoły neokantowskiej. W tym samym czasie powstaje jedno z kluczowych dzieł Heideggera, tzn. *Kant a problem metafizyki*, które miało stanowić kolejną część *Bycia i czasu*. Ten powrót do Kanta rozpoczynający się od wykładów *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927-1928) będzie kontynuowany aż do wypracowania ontologicznego pojęcia wolności. Podążanie od filozofii życia w kierunku ontologii fundamentalnej ujawnia się poprzez filozofię Kanta. Pomiedzy początkiem drogi naukowej Heideggera a dotarciem do ontologii zajmuje się on fenomenologią Husserla, który – jak twierdził Heidegger – także uległ czarowi neokantyzmu.

Właśnie w okresie powstawania rozprawy *Kant a problem metafizyki* Heidegger próbuje pokazać *Krytykę czystego rozumu* Kanta z perspektywy ontologicznej. Zastępuje dotychczasową epistemologię ontologią. Pomaga mu w tym jego refleksja nad pojęciem powinności i tego, co moralne, które od początku dostrzega na poziomie uprzednim wobec świadomości. Ontologia pozwala mu powiązać ze sobą poznanie wraz z problemem moralnym. Ontologia pokonuje dualizm Kantowski. Heidegger będzie twierdził, że Kant, mówiąc o epistemologii, miał na myśli ontologię.

3.1 Heideggerowska interpretacja *Krytyki czystego rozumu* w dziele *Kant a problem metafizyki*

Sens i znaczenie *Krytyki czystego rozumu* Kanta dostrzega Heidegger przez pryzmat sporu wokół klasycznej metafizyki. Jej podstawą jest natomiast specyficzny sposób myślenia o świecie. Dlatego krytykę metafizyki uprawia on poprzez ukazanie prob-

lemu źródłowego poznania. W nim odsłania się wolność w całej swojej rozciągłości. Dzieło Heideggera, zatytułowane *Kant a problem metafizyki* (GA 3, 1929), ma kluczowe znaczenie dla rekonstrukcji jego poglądów filozoficznych na temat Kanta i jego wykładni wolności. Omawiana w nim problematyka jest wynikiem przemyśleń Heideggera podczas pracy nad drugą częścią *Bycia i czasu*. *Kant a problem metafizyki* stanowi więc z tą pozycją integralną całość. Heidegger docenia w nim wkład Kanta w wytyczanie nowej drogi dla metafizyki, ale także poddaje ostrej krytyce jego skłonność do utożsamiania etyki z metafizyką. Zestawia dwa zasadnicze elementy filozofii – metafizykę i ontologię. Metafizyka Kantowska, będąca *de facto* transcendentálną teorią poznania człowieka jako istoty skończonej, oraz ontologia jako filozofia oparta na problemie istnienia (bycia), stanowią trzon sporu Kanta i Heideggera wokół filozofii.

3.1.1. Wolność w horyzoncie analityki transcendentalnej

Struktura rozprawy Heideggera opiera się na spirali hermeneutycznej. Nie wykląda on problemu, wskazując bezpośrednio na niego i przedstawiając zagadnienie w ciągu argumentacji. Próbuje natomiast krok po kroku ukazać i wypracować stanowisko, na gruncie którego będzie możliwy kolejny etap. Zanim postawi pytanie ontologiczne, musi wykazać, że pytanie to jest uzasadnione. Możliwe to jest wówczas, gdy uprzednio wykaże się, że klasyczne ujęcie zagadnienia jest niewystarczające. Poprzez zadawanie pytań jesteśmy coraz bliżej rozwiązania pewnej kwestii, stawiając kolejną. Dlatego rozprawa *Kant a problem metafizyki* zbudowana jest z czterech części: pierwsza zawiera przesłanki ugruntowania metafizyki, druga – realizację ugruntowania metafizyki, trzecia – ugruntowanie metafizyki w jej źródłowości oraz czwarta – powtórzenie ugruntowania metafizyki. Analiza *Krytyki czystego rozumu* Kanta prowadzi do fundamentalnego pytania o istnienie bytu. Heidegger zauważa w niej zasadnicze problemy, które dokonały przewrotu w rozumieniu filozoficznym odnoszącym się do metafizyki. Ogromnym wkładem Kanta jest między innymi ukazanie człowieka w jego skończoności. Stwierdzenie, że człowiek jest bytem skończonym, oznacza sprowadzenie metafizyki do poziomu bytów skończonych. Ta problematyka w szczególności podjęta jest w dialektyce transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu*, gdzie Kant przedstawia idee całości w odniesieniu do człowieka jako istoty myślącej, idei kosmologicznej oraz sposobu dowodzenia istnienia Boga. Koncepcja wolności jest w kontekście tych rozważań interpretowana jako suwerenność i autonomiczność. Heidegger dostrzega w *Krytyce czystego rozumu* idee fundamentalnej ontologii. Ceni jednak w tym dziele nie tyle wypracowaną koncepcję wolności jako suwerenności i autonomii, co raczej spontaniczność pierwszej części, poświęconej stosunkowi tego, co w intelekcie, i formom zmysłowej naoczności.

Oprócz idei w transcendentalnej dialektyce problem wolności szczególnie wyeksponowany został w trzeciej antynomii rozumu. Zestawiony jest tam w konfrontacji z koniecznością. Zanim jednak Kant przechodzi do ukazania tego napięcia, koncentruje się na źródle poznania filozoficznego. Do tego celu potrzebne jest rozdzielenie rozumu od intelektu i pogłębiona analiza zmysłowości. Opierając się na tym podziale

myślenia, Heidegger zauważa różnice między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. Twierdzi, że idee transcendentalne w drugim wydaniu przejęły rolę wyobraźni, czyli połączenia percepcji dającego się w zjawiskach bytu i jego pojęciowego ujęcia. Dla rozważania wolności ma to fundamentalne znaczenie, ponieważ miejscem wydarzania się wolności nie jest idea rozumu praktycznego, lecz wyobraźnia, na której ugruntowana jest wolność. Heidegger kładzie nacisk na stosunek tworzenia się pojęć i percepcji zjawisk. Między tworzeniem pojęć a percepcją zjawisk istnieje przepaść, którą pokonuje wyobraźnia. Transcendentalna analityka ukazuje, że Kant rozumie zmysłowość inaczej niż w sensie sensualistycznym. Problem ten zawiera się w apriorycznej formie naoczności. Obok badania apriorycznych form naoczności mamy do czynienia także z przewrotem kopernikańskim u Kanta. Do jego czasów w teorii poznania dominował pogląd o zależności poznania od przedmiotu poznawanego. Kant zmienia perspektywę badawczą, stawiając akcent na poznawanie podmiotu *a priori*. W żaden sposób nie próbuje jednak umniejszać znaczenia przedmiotu, lecz dotyka istotnego elementu poznania, wskazując przy tym na konstytuowanie się przedmiotu w podmiocie.

Ogromnego znaczenia nabiera interpretacja wolności w kontekście praktycznego rozumu. Heidegger próbuje wyjaśnić koncepcję wolności przez sformułowanie Kanta dotyczące praktycznej wolności. W trzeciej części *Kant a problem metafizyki* znajduje się eksplikacja Heideggerowskiego rozumienia pojęcia „działania” [*Handlung*]. Pojęciami łączącymi Kanta i Heideggera są „transcendencja” oraz „skończoność bytu poznającego”. Ta analiza działania prowadzi do problemu woli, który ma charakter fundamentalny dla praktycznej wolności. Jej stosunek do praw odśłania autonomiczność ludzkiego działania.

Zadaniem, jakie postawił sobie Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*, jest ukazanie ontologii fundamentalnej jako podstawy wszelkiej metafizyki. Aby móc zrealizować ten cel, Heidegger przyjął, że trzeba wyprowadzić konieczność ontologii fundamentalnej z metafizyki Kantowskiej. Kolejność ta nie wynika z porządku pierwszeństwa, lecz przede wszystkim ze sposobu dochodzenia do fundamentów w oparciu o to, co jest już nam dane i co stanowi najbliższe poznawanie w sensie potocznym. Podstawa, źródło, chociaż najważniejsze, w sensie poznawczym są od nas najdalsze i do ukazania ich potrzeba bezpośredniości analizy wyprowadzonej z tego, co powierzchownie oraz pozornie najbliższe. Badania prowadzone nad wolnością od tej pory stają się uwikłane w problem z pogranicza metafizyki i ontologii. Myśli Kanta i Heideggera, pozornie nieprzystające do siebie, mają wspólny punkt w postaci uprawianej filozofii transcendentalnej, o czym Heidegger wspomina w rozprawie *Kant a problem metafizyki*, aby wskazać na zbieżność swego sposobu myślenia z Kantem. Posługuje się słowem „ugruntowanie”, które zastępuje sformułowanie budowania systemu filozoficznego. We wprowadzeniu pisze: „Ugruntowanie metafizyki jako projektowanie planu budowy nie jest jednakże oderwanym ufundowaniem systemu i jego działów, lecz architektonicznym wyodrębnieniem i wyróżnieniem wewnętrznej możliwości metafizyki, tzn. konkretnym określeniem jej istoty. Wszelkie zaś określenie istoty spełnia się dopiero dzięki odsłonięciu jej podłoża” (KaPM, 9; GA 3, 2).

Pojęcie architektoniki jest jednak terminem zaczerpniętym z dialektyki transcendentnej Kanta. Heidegger problem systemu omawia w bardziej konkretny sposób w wykładzie *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (GA 42, 59-83)¹⁸². „Wolność” i „system”, „nauka” i „system” – to terminy nieprzystające do siebie. Tak przynajmniej można stwierdzić na podstawie myślenia zdroworozsądkowego. W *Krytyce czystego rozumu* główny spór dotyczy wolności i konieczności, w odniesieniu do *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) mowa jest o zestawieniu systemu i wolności. W gruncie rzeczy roztrząsanie tego problemu naukowego jest podobne – różnica polega natomiast na poziomie rozważań możliwego systemu nauki bądź formułowania sądów w oparciu o konieczność istniejącą w przyrodzie oraz pozytywną wolność działania. Chodzi zatem o uwypuklenie, wydobywanie z ukrycia źródła metafizyki w procesie jej wyłaniania się. Poruszanie się na granicy metafizyki i ontologii nie prowadzi do tego, że wszelkie argumenty przedstawiane są z punktu widzenia ontologii. Kant próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie, jak możliwe są syntetyczne sądy *a priori*. Heidegger natomiast zmierza w kierunku pytania o bycie bytu. Obie dywagacje nie opierają się na kryterium rzeczywistości, co znajduje swój wyraz także w klasyfikacji Kanta jako idealisty oraz Heideggera jako egzystencjalisty, co jawnie przeczy teorii tak pierwszego, jak drugiego filozofa. Stąd elementem wspólnym jest pytanie o *possibilitas*.

3.1.2. Metafizyka i jej podstawowe problemy

Heidegger w *Pierwszych przesłankach związanych z ugruntowaniem metafizyki* podejmuje krytykę tradycji metafizycznej, nie budując nowego systemu, co przede wszystkim zmierza do zbadania możliwości poznawania wszelkiej istoty ludzkiej. Jest to możliwe dzięki uprawianiu krytyki opartej na dyskursie filozoficznym. Heidegger ukazuje tradycję, na której Kant buduje swoją teorię poprzez krytyczne rozumienie pojęcia metafizyki wyrażonej w zdaniu sformułowanym przez Baumgartena, brzmiącym: „Metaphysica est scientia *prima cognitionis* humanae principia continens”¹⁸³. Heidegger zauważa dwuznaczność takiego rozumienia metafizyki. Współczesna metafizyka ma dwie przyczyny, które uniemożliwiają powrót do źródeł metafizyki

¹⁸² Heidegger w tym fragmencie omawia nie tylko zagadnienie systemu u Kanta, ale przedstawia je na gruncie XVII- i XVIII-wiecznej filozofii.

¹⁸³ A. G. B a u m g a r t e n, *Metaphysica*, Halle 1740, § 1. Por. GA 61, 12nn. Zasadniczym problemem spostrzeganym w klasycznym ujęciu metafizyki przez Heideggera jest rozumienie terminu „ponadmysłowość” i „tego, co ponadmysłowe” [*Übersinnlichen*]. Według niego chodzi tu o wykraczanie poza doświadczenie, a nie – jak tego chce wielu interpretatorów – poza to, co ponadmysłowe. Ten stan rzeczy sprawia, że Heidegger nie opiera swojej wykładni *Krytyki czystego rozumu* na paralogizmach, antynomii i transcendentnym ideale, lecz na transcendentnej dedukcji. Dla rozważania koncepcji wolności u Heideggera ma to kolosalne znaczenie, gdyż w większości przypadków ujmuje się Kantowskie rozumienie wolności z perspektywy stosunku wolności do przyczynowości, a także wolności praktycznej. Heidegger będzie opierał zagadnienie wolności nie na antynomii, lecz właśnie na źródłach doświadczenia.

europiejskiej zakorzenionej w filozofii Platona i Arystotelesa, a mianowicie: religijną interpretację świata oraz sposób poznawania i metodę metafizyki. Pierwszy problem z metafizyką polega na jej rozumieniu jako *universum*, które jest stworzonym bytem. W obrębie całości *universum* wyróżnia się Boga, przyrodę oraz człowieka, co odpowiada kolejno: teologii, kosmologii, psychologii. Tak rozumiana metafizyka jest jednak określana jako *metaphysica specialis*. W odróżnieniu od niej *metaphysica generalis* stanowi czystą ontologię i zajmuje się bytem w ogóle (*ens commune*). Heidegger stwierdza poważne zaniedbanie polegające na myśleniu z perspektywy, która nie jest nam dana w naszym poznaniu, tzn. myśleniu pozbawionym ograniczenia czasowego i przestrzennego. Z tej racji Heidegger żąda, aby teologiczne i antropologiczne analizy zawiesić do czasu wypracowania podstaw metafizyki *generalis*. Jestestwo jest bytem skończonym i dlatego koniecznym jest uwzględnienie tej predyspozycji człowieka.

Drugim zagadnieniem związanym z zapominaniem przez filozofię nowożytną podstawowej kwestii ontologicznej (pytanie o bycie) jest obieranie sobie metody. Dzięki niej „królowa nauk” zwraca się ku samej sobie. Przedmiot metafizyki przez wieki przybierał i czyni to nadal postać bytu w ogóle oraz bytu najwyższego. Z tego powodu filozofowie szukają odpowiedniego dla tej nauki ideału poznania. Kant posługuje się w tym celu między innymi ideałem matematyki. I d e a ł ten jest jednak inny niż prezentowany ideał matematyki. Ma zatem metafizyka sobie właściwy ideał, który trzeba wypracować. Tak *metaphysica generalis*, jak i *metaphysica specialis* są przedmiotem metafizyki; pierwsza dotyczy bytu w ogóle, druga natomiast teologii, kosmologii oraz psychologii. Oba obszary zawierają się w możliwości poznawczej czystego rozumu. I oba znajdują swoją podstawę w podmiocie poznania, jakim jest człowiek. Nawet kiedy człowiek próbuje pojąć Boga, posługuje się swoją percepcją, która wskazuje na ograniczony charakter poznawczy. Przyjmowanie perspektywy boskiej w nawiązaniu do ograniczonych możliwości człowieka wynikało z przeświadczenia o słuszności klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Wykładnia ta początkowo odwoływała się do prawdy boskiej. Z czasem przerodziła się jednak w tę, która jest dana umysłowi ludzkiemu. Zawirowania wokół teorii poznania i wprowadzenie złośliwego demona sprawiły, że poznanie człowieka straciło swój pierwotny charakter. Samo poznanie stało się problematyczne i wskazywało na ułomność natury ludzkiej poszukującej prawdy obiektywnej. Nawet odróżnienie człowieka od Boga nie wносиło w poznanie człowieka radykalnej zmiany. Potrzebne były wieki¹⁸⁴, aby problem poznawania świata i człowieka zyskał nowy wymiar. Myślenie w kategoriach nieskończonych posiadała także metafizyka. Wypracowanie skończonego charakteru poznania zawdzięczamy w dużej mierze Kartezjuszowi, gdy tymczasem metafizyka tak zdefiniowana jest dziełem Kanta.

¹⁸⁴ XVII-wieczna filozofia Kartezjusza stanowi przełom w myśleniu o skończonym charakterze poznania człowieka. W XVIII wieku Kant uznaje skończoność za podstawę dla nowej metafizyki.

3.1.3. Metafizyka i poznanie człowieka – ugruntowanie metafizyki

Metafizyka zaprezentowana przez Kanta jest antropocentryczna. Heidegger stwierdza, że dla Kanta podstawą ugruntowania metafizyki jest rozum ludzki, który ma charakter skończony. Stąd też jego analiza musi sięgać skończoności istoty ludzkiego poznania. Autor rozprawy *Kant a problem metafizyki* wychodzi zatem od badań ludzkiego poznania, aby w konsekwencji dojść do źródła ludzkiego poznania i jego podstawy w ontologii. Wszelkie cechy poznania wynikają z jego istoty, również jego skończoności i niedoskonałości. Wolność wypływająca z poznania także naznaczona jest skończonością. Daleko jej do poznania absolutnego, które przypisuje się przede wszystkim bytom stwarzającym, tzn. Bogu. Dowodzenie istnienia bądź też nieistnienia Boga nie jest w zasięgu naszych zmysłów, mamy natomiast jego ideę, która dopełnia pozostałe, takie jak idea jedności kosmosu i idea psychologiczna. Heidegger próbuje przejść do charakterystyki istoty ludzkiego poznania, powołując się na Kantowskie pojęcia „oglądu naocznego” [*Anschauung*] oraz „myślenie” [*Denken*], ujęcia w pojęciach. Musi jednak istnieć, jak to nazywa Heidegger, jakieś „pokrewieństwo” między anonsowaniem się przedmiotu a pojęciowym jego ujęciem w procesie myślenia. Zbliżenie obu elementów rozumianych w sensie formalnym jest konieczne dla całego procesu poznania. Tym, co pozwala zestawić ogląd naoczny i myślenie, jest przedstawienie w ogóle, które oznacza wiedzę o anonsowaniu czegoś oraz bycie-powiadomionym o czymś. Przedstawienie odnosi się tak do przedstawianego, jak i przedstawienia jako takiego. Przedstawienie ma dwa rodzaje: ogląd naoczny oraz pojęcie.

Aby wypracować nowe spojrzenie na metafizykę, tzn. wypełnienie ugruntowania metafizyki, Heidegger musi iść krok dalej niż tylko wyznaczenie pierwszych przesłanek związanych z ugruntowaniem metafizyki. Nie wykląda zatem problemu, opierając się na klasycznej metodzie zaprezentowania przedmiotu, lecz próbuje przejść drogę, która przypomina sokratejską metodę majeutyczną, i poprzez zadawanie pytań dojść do celu – *metaphysica generalis*. Poznanie istoty skończonej, jaką jest człowiek, opiera się na dwóch głównych źródłach: odbiorze wrażeń oraz zdolności poznawania przedmiotów w przedstawieniach. Te dwa źródła to zmysłowość oraz intelekt. Zmysłowości przyjmującej przedstawienia nie należy rozumieć w potoczny sposób jako poznawanie za pomocą zmysłów wzroku, słuchu etc. Nie odwołuje się także do emocji, zmysłowości czy uczuć. Odbiór przedstawień ma charakter poznawczy i chodzi w nim o czystą formę, nie materię uczuć. Dzięki zmysłowości człowiek posiada zdolność przyswajania sobie treści danych mu w zjawisku. Kant rozważa ten problem z punktu widzenia możliwości sądów syntetycznych *a priori*, które mają rozwiązać problem metafizyki. Odwołując się do odbioru wrażeń i zdolności pojmowania w przedstawieniach sądu, powołują do istnienia fenomenologiczne uchwycenie prawdy filozoficznej. Na tym poziomie wyrasta wspólny dla Kanta i Heideggera fundament. Potrzebne było jednak uprzednio wskazanie na skończony charakter poznania człowieka.

Powracając do problemu zmysłowości i intelektu, Heidegger podkreśla współwystępowanie obok siebie różnych źródeł poznania. Z jednej strony Kant stwierdza, że oprócz tych dwóch źródeł (zmysłowości i intelektu) nie ma innych, z drugiej zaś musi

istnieć koniecznie jakieś spoiwo, które je wzajemnie łączy. Ta synteza nie jest wtórna wobec głównych źródeł, lecz pierwotna i stanowi źródłową podstawę [*Quellgrund*] jedności obu „głównych źródeł” [*Grundquelle*].

Heidegger powołuje się na fragmenty znajdujące się na początku i w zakończeniu *Krytyki czystego rozumu*. Oba teksty wskazują na dwa pnie ludzkiego poznania. Określenie „pień” oznacza tutaj źródło. „Tylko tyle wydaje się potrzebne dla wprowadzenia lub wstępnego uprzytomnienia, że istnieją dwa pnie ludzkiego poznania, które, być może, wyrastają ze wspólnego, lecz nam nieznanego korzenia, mianowicie zmysłowość i intelekt. Przez pierwszą z nich przedmioty są nam dane, przez drugi zaś są pomyślane” (KCR 1, 90 (A 15, B 29); KaPM, 44; GA 3, 37). Drugi cytowany przez Heideggera fragment, który stanowi zakończenie *Krytyki czystego rozumu*, potwierdza istnienie dwóch pni. Ich interpretacja jest dotychczas niejednoznaczna ze względu na brak jednolitej wykładni pojęcia rozumu. Oba jednak łączą się we wspólnym korzeniu.

Zadawałamy się tutaj wykończeniem naszego zadania, mianowicie zarysowaniem architektoniki wszelkiego poznania [uzyskiwanego] z czystego rozumu i zaczynamy tylko od tego miejsca, w którym wspólny korzeń naszej siły poznawczej dzieli się i wyrzuca z siebie dwa pnie, z których jednym jest rozum. Rozumiem tu jednak przez rozum całą wyższą zdolność poznawczą i przeciwstawiam przeto to, co racjonalne, temu, co empiryczne (KCR 2, 580 (A 835, B 863); KaPM, 44; GA 3, 37).

W oparciu o teorię dwóch pni, jakimi są zmysłowość oraz intelekt, a także o tezę głównych źródeł poznania, Heidegger próbuje postawić pytanie o źródłową podstawę i jej źródło. Chodzi zatem obecnie o „źródło istoty” [*Wesensursprung*]. Zapytywanie Kanta o poznanie syntetyczne *a priori* nabiera wagi w trakcie pytania o wewnętrzną możliwość takiego poznania. Jest to jednak możliwe, gdy wcześniej wskażemy na źródło istoty. Zbadanie wewnętrznej możliwości syntezy apriorycznej ma na celu uzasadnienie metafizyki na podstawie przedstawienia jej istoty [*Quellgrund*] oraz zdefiniowanie jej pochodzenia [*Ursprung*]. Dotychczasowe badania wykazały po pierwsze istotę poznania skończonego, po drugie jego źródła. W pierwszym etapie Heidegger musiał zmierzyć się z problemem skończoności poznania człowieka i przedstawić jego źródła, takie jak zmysłowość i intelekt. Szukanie syntezy dwóch źródłowych podstaw prowadzi do pytania o możliwość skończonej istoty odnoszenia się do bycia bytu. Jest to zatem pytanie ontologiczne, na które próbuje odpowiedzieć Heidegger w trakcie kolejnych etapów ugruntowania metafizyki. Synteza ontologiczna zdecydowanie różni się od syntezy ontycznej. Istotowa możliwość syntezy ontologicznej prowadzi do pytania o transcendencję człowieka. W jaki sposób istota skończona może transcendować, wykraczać poza siebie? Ten element jest bardzo istotny, gdyż łączy filozofię Kanta i Heideggera. Dotychczasowe analizy prowadziły do stwierdzenia, że wszelkie poznanie musi być poprzedzone przez poznanie pozadoświadczeniowe. To oznacza konieczność przeprowadzenia tego, co antycypuje wszelkie doświadczenie. „Jeśli skończone poznanie bytu ma być możliwe, to musi się ono opierać na poprzedzającym wszelką odbiorczość poznawaniu bycia tego, co jest” (KaPM, 45; GA 3, 38).

Wewnętrzna istota skończonego rozumu musi być antycypowana przez ontologię. Obierając sobie za cel wykazanie ontologicznego charakteru poprzedzającego wszelką możliwą syntezę, Heidegger posługuje się stadiami, które krok po kroku manifestują konieczność ontologii jako pytania o bycie bytu. Autor rozprawy *Kant a problem metafizyki*, próbując ukazać problem bycia za pomocą zdań pośrednich, po pierwsze – „wydobywa czyste elementy czystego poznania”, po drugie – przedstawia „źródłową istotową jedność czystych elementów”. Ugruntowanie metafizyki zawiera w sobie te badania.

3.1.4. Stadia dochodzenia do poznania ontologicznego

Opierając się na tych wytycznych zawartych w zadaniach, powstaje pięć stadiów. W pierwszym jest mowa o istotowych elementach, w drugim o jedności, a trzecim o wewnętrznej jedności czystego poznania. W czwartym i piątym stadium Heidegger zajmuje się wewnętrzną możliwością syntezy oraz istoty poznania ontologicznego (KaPM, 47; GA 3, 40).

Heidegger w drugiej części zatytułowanej *Realizacja ugruntowania metafizyki* przedstawia stadia: w pierwszym wychodzi od czystych naoczności i zmierza w kierunku pojęć; w drugim rozpoczyna od pojęć i cofa się do czystej naoczności. Celem nadrzędnym obu jest wyjaśnienie konieczności uprawiania ontologii, w której byt odnosi się nie tyle do innego bytu, lecz do bycia. Ukazanie stadiów odpowiada wskazaniu drogi przechodzenia od estetyki i logiki transcendentalnej do ontologicznego bycia. W wyniku tych analiz możemy dostrzec wtórny charakter poznania względem pytania o bycie. Przedstawianie stadiów opiera się w większości przypadków na wydaniu *A Krytyki czystego rozumu*, w której Kant uwydatnia zagadnienie intelektu i jego funkcji wraz ze zmysłowością. Heidegger nie odsyła do tego, co stanowi powierzchowne przedstawienie, lecz zależy mu na ukazaniu istoty rzeczy. Wydaje się, że z tej racji warto, uprzedzając wykładnię kolejnego dzieła Heideggera, zwrócić uwagę na różnice oglądu jako powierzchowności i oglądu jako wglądu w bycie bytu. Wszystkie stadia są interpretacją z perspektywy istoty rzeczy. Poznanie syntetyczne *a priori* wymaga uprzedniego rozważenia istoty z pominięciem jego zewnętrznego charakteru w sensie negatywnym.

3.1.4.1. Pierwsze stadium ugruntowania metafizyki – elementy czystego poznania

Pierwsze stadium ugruntowania metafizyki opiera się na dwóch istotnych płaszczyznach, źródłach poznania, jakimi są naoczność i pojęcia intelektu. Stadium to stanowi prezentację koniecznych elementów wchodzących w skład istoty poznania syntetycznego *a priori*. Heidegger podkreśla transcendentalny charakter czystej naoczności. Poprzez wyjaśnienie czystych naoczności czasu i przestrzeni dochodzi do poznania jako skończoności. W analizie *Kant a problem metafizyki* czytamy:

Poszukujemy tu bezpośredniej, choć pozadoświadczeniowej możliwości spotkania tego, co jednostkowe. Czyste oglądanie naoczne jest wprawdzie, jako skończone,

przedstawieniem odbiorczym, jednakże to, co ma być odbierane teraz, kiedy rzecz idzie o poznanie bycia, a nie bytu, nie może być danym bytem, który się prezentuje. Czyste odbiorcze przedstawienie musi raczej samo dawać sobie to, co może się przedstawiać [*Vorstellbares*] (KaPM, 51; GA 3, 44).

Przedstawiane w czystej naoczności nie stanowi bytu jako przedmiotu danego nam w zjawisku, lecz dotyczy czegoś, co jest bardziej źródłowe niż relacja podmiot – przedmiot. Mimo iż nie stanowi przedmiotu, nie oznacza to, że mamy do czynienia z niczym. Dokonuje się tu istotne rozróżnienie między sferą ontyczną i ontologiczną. Czystą naocznością Heidegger nazywa czas i przestrzeń. Przestrzeń nie charakteryzuje się obecnością, empirycznym przedstawieniem, lecz antycypacją wszelkiej obecności i empiryczności. Heidegger ukazuje tu przestrzeń jako strukturę, „w czym” byty mogą być obecne, przedstawiane. Przestrzeń jest przyjęta jakby z góry w sposób konieczny, tzn. jest czystą naocznością. W przypadku, gdy przedstawiane nie tylko odnosi się do pojedynczej relacji przestrzennej, ale także do większej ilości, mamy do czynienia z pojęciem. Przestrzeń funkcjonuje poprzez wewnętrzną jedność niebędącą bynajmniej jednością pojęcia, lecz „jednością czegoś, co samo w sobie stanowi jedyne jedno” (KaPM, 53; GA 3, 45). Wielorakość przestrzeni to jedynie ograniczenie w obrębie jedynej przestrzeni.

Czas i przestrzeń w stadium pierwszym

Przestrzeń poprzez jedność jest każdorazowo bezpośrednim przedstawieniem pojedynczego, czyli naocznością. Czysty ogląd nie tylko jest bezpośrednim unaocznianiem, lecz także całościowym. Nie oznacza to, że jest pozbawiony wszelkich granic. Wielkość, jaką niesie w sobie przestrzeń, jest możliwością „wielkości” ujętej jako „ilość”. Heidegger precyzuje, co powinno się rozumieć pod pojęciem „wielkości”. Przestrzeń różni się istotowo, tzn. antycypuje wszelkie części, które są jej ograniczeniem, w ten sposób, że zawiera je w sobie. To stwierdzenie Heidegger doprecyzowuje przez sformułowanie „naoczne współ-uchwycenie”. Czysta naoczność daje sama przez siebie to, co w niej uprzednio zawarte, a niemożliwe do uchwycenia przez byt realnie istniejący, tematyzowany. Analityka transcendentálna pokrywa się tutaj z intuicją ontologiczną Heideggera, w której twierdzi on, że niemożliwe jest uchwycenie bycia w kategoriach poznawczych opartych na relacji podmiot – przedmiot. Stąd też zupełnie bezzasadne jest ujmowanie jej w ramach tematycznych. Rozbieżność polega jednak na tym, że to, co przypisuje Kant czystej naoczności, dotyczy w przypadku Heideggera pytania o bycie, które nie podlega tematyzacji. Autorowi *Krytyki czystego rozumu* chodzi przecież o możliwość uprawiania wszelkiej metafizyki wyrażonej w pytaniu: jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*?

Przestrzeń odnosi się do tego, co znajduje się na zewnątrz, dlatego określa się ją jako zmysł zewnętrzny. Oprócz zmysłu zewnętrznego porządkującego rzeczy napotykanym występuje także zmysł wewnętrzny, czyli czas. Koncepcja zmysłu wewnętrznego nie opiera się na relacji przestrzennej, lecz ugruntowana jest na relacji następowania po sobie stanów umysłu ludzkiego. Czas oznacza następowanie po sobie różnych przedstawień, dążeń i nastrojów. Ma pierwszorzędne znaczenie w stosunku

do przestrzeni. Przy jego pomocy możliwe są zjawiska w ogóle – jest warunkiem formalnym, dzięki któremu możemy chwycić wszelkie rzeczy. Czas dla Heideggera stanowi ważny element, który dokładniej omawiany jest podczas odkrywania źródeł metafizyki; czas zamienia się w ekstatyczno-horyzontalną otwartość na bycie bytu. Określenie czasu ustępuje odtąd miejsca u c z a s o w i e n i u c z a s o w o ś c i.

Poprzez wyobraźnię wszystko, co się w metafizyce zawiera, znajduje się bezpośrednio w czasie. „Na okrężnej drodze, poprzez bezpośredni czasowy charakter wyobrażania, ukazuje się zapośredniczony czasowy charakter tego, co wyobrażone, tzn. tych wyobrażeń, które są określone poprzez zmysł zewnętrzny” (KaPM, 57; GA 3, 50). Problem dotyczący czasu w zmyśle zewnętrznym jest w ten sposób wyjaśniony. To, co napotykamy, ulega także kategoriom formalnym naoczności, a jedną z nich jest czas. Dzieje się to dzięki wyobraźni, która bez przerwy znajduje się w czasie i odnosi do tego, co jest na zewnątrz. Zjawiska zewnętrzne mogą być dwojakiego rodzaju: takie, które odnoszą się do czasu, lub takie, które się do niego nie odnoszą. Heidegger próbuje ukazać, że podejmowana przez Kanta analiza czasu prowadzi do bycia bytu, czyli w konsekwencji do pytania ontologicznego. Estetyka transcendentalna nie stanowi dla Kanta jedynie punktu wyjścia badań nad możliwością syntetycznych sądów *a priori*, lecz jest niemożliwym do usunięcia, integralnym elementem ludzkiego poznania. Stąd problem estetyki musi być nieustannie poddawany analizie, ponieważ nie kończy się wraz z omawianiem estetyki transcendentalnej *Krytyki czystego rozumu*. Heidegger dostrzega w estetyce transcendentalnej zadanie w postaci „wydobycia ontologicznej *αἰσθησις*, która umożliwia ‘odkrywanie *a priori*’ bycia bytu” (KaPM, 59; GA 51).

Pojęcia intelektualne a czyste myślenie

Heidegger obok czystych form naoczności przedstawia czyste pojęcia, które stanowią drugie ze wspomnianych wcześniej głównych źródeł. Pojęcia odnoszą się do naoczności, tzn. do tego, co ujmowane jest naocznie, poprzez działającą wyobraźnię służą właśnie temu naocznemu oglądowi. Stanowią w pewien sposób dodatek do naoczności, który dzięki pojęciom staje się bardziej uniwersalny, obiektywny, ogólny. Przedmiot naoczności jest jednostkowy, w odróżnieniu od niego pojęcia są ogólne. Skończoność oglądu naocznego wypływa z czystych pojęć. Kant, a za nim Heidegger, nie chcą posługiwać się doświadczeniem, ale czystym oglądem i czystym pojęciem. Heidegger stosuje w tym przypadku pojęcie refleksji. „Przedstawienie pojęciowe musi zatem najpierw dojrzeć jedność owego jednego; wszelkie zaś wypowiedzi określające mnogości musi owa jedność już z góry zawierać. Uprzednie wypatrywanie owego jednego, w którym mnogość ma się zgodnie mieścić, jest podstawowym aktem tworzenia pojęcia” (KaPM, 60; GA 3, 52). Zanim wprowadza się mnogość w pojęciach, trzeba zatrzymać się nad jednością, tym, co jedno, które uprzedza wszelką mnogość. Przez pojęcie jedności dochodzimy do aktu tworzenia pojęć, nazywanego przez Kanta refleksją. Analiza ta nie dotyczy tego, co materialne, lecz czystej formy umożliwiającej mnogość. Roztrząsając tę kwestię, poruszamy się po mnogości przedstawień ujmowanych przez jedną świadomość. Wszelkie przedstawienia są nam dane w pewnej jedności. Kant posługuje się czystym pojęciem, ukazując refleksyjne przedstawienie niewypływające ze zjawiska. Ten stan rzeczy ma charakter istotowy, a nie przy-

padłościowy czy przypadkowy. „Pojęcia, które także co do swej treści są dane *a priori*, nazywa Kant pojęciami czystymi (*Nationen*), *conceptus dati a priori*” (KaPM, 62; GA 3, 53). Mamy do czynienia nie tylko z rozróżnieniem na formę i materię, ale także na treść pochodzącą z doświadczenia albo czystymi pojęciami danymi *a priori*. *Nationen* to pojęcia czyste, których treść tak samo jak forma wyrastają z poznania *a priori*. Wszelka refleksja stanowi rodzaj antycypacji. Przedstawienie jedności funkcjonuje w intelekcie jako czyste pojęcie. Pojęcia są wynikiem istotowej struktury refleksji, tzn. „są wyobrażeniami działającymi w refleksji” (KaPM, 63; GA 3, 54). Nie są one zatem rezultatem wpływającym z refleksji, lecz uprzedzając je, poruszają się w obszarze refleksji, kształtują ją. Pojęcie „wyobraźni” ma istotne znaczenie dla Heideggera czytającego *Krytykę czystego rozumu*.

3.1.4.2. Drugie stadium – jedność poznania

Drugie stadium ugruntowania stanowi zestawienie elementów w jedności. Podczas gdy pierwsze stadium polegało na analizie oddzielonych od siebie elementów, drugie jest badaniem z punktu widzenia jedności. Stąd Heidegger stawia pytanie o istotową jedność czystego poznania. Jedność ta, dotycząca czystej naoczności i czystych pojęć, musi być źródłowa. Heidegger pisze: „Ta jedność, będąca źródłową, jednoczy powyższe elementy w taki oto sposób, że właśnie dopiero w jednoczeniu wyłaniają się elementy jako takie i dzięki niemu zostają w swej jedności utrwalone” (KaPM, 67; GA 3, 58). W pierwszym stadium rozważano problem w oparciu o odseparowane od siebie elementy i ich wzajemne relacje. W drugim stadium chodzi o analizę źródłowego wyłaniania się elementów z jedności. Punktem wyjścia jest zatem źródłowa jedność, a nie oddzielone od siebie elementy. Pierwsze stadium uwypuklało sensowność mówienia o elementach i ich podstawach, o czystych naocznościach i pojęciach jako takich. Drugie poświęcone jest wspólnej jedności źródłowej obu tych elementów. Jedność ta nie ma jednak nic wspólnego z zestawieniem wtórnych elementów oraz ich wzajemnych odniesień, lecz pojawia się u źródła.

Heidegger twierdzi, że Kant pierwotną jedność czystych elementów prezentuje w analityce pojęć, tj. w paragrafie *O czystych pojęciach intelektu, czyli o kategoriach*. Widzi w niej „klucz do zrozumienia krytyki czystego rozumu jako ugruntowania metafizyki” (KaPM, 67; GA 3, 58). Eksplikacja istoty kategorii w ogóle prowadzi do ukazania wewnętrznej możliwości istotowej jedności poznania ontologicznego. Przedstawienie kategorii oznacza w tym przypadku źródłową jedność, która przynależy do poznania ontologicznego. W drugim stadium dochodzimy więc do zaprezentowania syntezy ontologicznej. Paragraf ten stanowi kwintesencję dywagacji nad związkiem między filozofią poznania Kanta a ontologią. W nim można dostrzec zbieżność filozofii Kanta i Heideggera. W oparciu o ten paragraf powinna dokonać się rekonstrukcja pojęcia wolności. Nasze rozważania nad pojęciem wolności w sensie kantowskim oznaczają odniesienie się do jednego elementu poznania, czyli pojęć intelektu. Pojęcia określane jako spontaniczność wyrastają ze wspólnego źródła z czystą naocznością, tj. z wewnętrznej możliwości istotowej jedności poznania ontologicznego. Elementem zespalającym oba źródła podstawy

jest wyobrażenie, do którego zmierza analiza kategorii. Kategoria jednak uwypukla problem jedności w intelekcie. Uprzedzając rozważanie, można zastanowić się nad tym, czy nie można pojęcia wolności zamienić na wyobrażenie wolności. Wolność ta wyrastałaby z jedności źródłowej czystej naoczności oraz czystych pojęć – byłaby bardziej źródłowa. „Jedność nie ma być rezultatem zestawienia elementów, lecz sama ma stanowić coś źródłowo jednoczącego, znajduje wyraz w nazwaniu jej *syntezą*” (KaPM, 68; GA 3, 60). Heidegger rozróżnia syntezę prawdziwościową, orzeczeniową oraz wypowiedzi. Wszystkie trzy warunkują się wzajemnie. W przypadku istotowych jedności czystego poznania mamy do czynienia z syntezą prawdziwościową, na którą składają się dwie pozostałe. Synteza prawdziwościowa zawiera w sobie jedność naoczności oraz jedność myślenia. Gdy odnosi się do jedności poznania ontologicznego, jest czystą syntezą prawdziwościową. Heidegger wspomina o czystym oglądzie naocznym, który stanowi jedną całość, nazwaną „synopsją”. Obok niej występuje także czyste myślenie, a w nim źródłowa dla niego jedność („pojęcie realizującej refleksji”), czyli synteza. W jedności pojęć może funkcjonować nie tylko synteza prawdziwościowa, ale także orzeczeniowa. Mamy zatem do czynienia równocześnie z „synopsją” oraz syntezą. Synteza prawdziwościowa odnosząca się do ontologii musi ją antycypować albo być równie pierwotna jak ona.

Heidegger, przywołując istotową jedność czystego poznania, sięga po cytaty z Kanta, w którym jest wyjaśniany związek czystej naoczności (estetyki transcendentalnej) i czystego pojęcia (logiki transcendentalnej). Synteza, która w sposób źródłowy ukazuje wzajemne zestawienie obu elementów, jest możliwa dzięki wyobrażaniu. Cytując słowa Kanta, Heidegger wskazuje na trzy momenty składające się na syntezę: pierwszy – „różnorodność danych czystej naoczności”, drugi – dokonywanie syntezy danych przez wyobrażnię, trzeci – nadawanie jedności syntezie wyobraźni przez działanie intelektu. W tym troistym zestawieniu syntezy wyobraźnia pełni funkcję strukturalną łączenia synopsji i syntezy, naoczności i intelektu. Źródłowe łączenie, synteza, jest czystym pojęciem, które nie tyle dokonuje ujednolicania wszelkich danych naocznych, ale ukazuje „bogaty całokształt wielocłonowego, działającego zarazem jako naoczność i jako myślenie, jednoczenia i nadawania [charakteru] jedności” (KaPM, 74; GA 3, 64). Stąd wynika dla Heideggera wniosek, że synteza wypowiedzi (synteza na poziomie sądów) oraz synteza orzeczeniowa (synteza na poziomie pojęć) stanowią jedność u samych podstaw procesu poznania istoty skończonej, jaką jest człowiek. Synteza ontologiczna leży u podstaw syntezy w różnorodnych jej fazach i odmianach. Z uprzedniego wskazania i wyjaśnienia syntezy wypływa konieczność ugruntowania metafizyki.

Heidegger twierdzi, że problem istotowej jedności poznania ontologicznego powinien antycypować eksplikację istoty kategorii, która jest centralnym zagadnieniem w *Krytyce czystego rozumu*. Kategorie można różnorodnie rozumieć zgodnie z jej nazwą jako *σχῆμα τοῦ λόγου* bądź jako *σχῆμα τοῦ ὄντος*¹⁸⁵. Heidegger suponuje, że do

¹⁸⁵ *Σχῆμα τοῦ λόγου* oznacza schemat myślenia, natomiast *σχῆμα τοῦ ὄντος* to przede wszystkim schemat bycia. Dla Heideggera dopiero na *σχῆμα τοῦ ὄντος* możemy opierać nasze myślenie.

analizy ontologicznej potrzebna jest interpretacja wychodząca od tego drugiego znaczenia. Kategoria pojmowana jest wówczas w odniesieniu do własnej istoty. *Σχῆμα τοῦ ὄντος* nie wyraża pierwotnie jedności elementów, lecz bycie bytu i jego zrozumienie. Synteza prawdziwościowa, orzeczeniowa oraz wypowiedzi muszą ustąpić miejsca badaniom ontologicznym u źródeł, skąd wywodzi się wszelka synteza. „Dla istoty kategorii staje się więc decydująca właśnie cecha czystej naoczności czystych pojęć” (KaPM, 75; GA 3, 66). Czystej syntezy nie można ukazać w oparciu o analizę estetyki ani logiki transcendentalnej, lecz możliwej ontologii. Zdaniem Heideggera – Kant zaniedbuje odpowiedź na podstawowe pytanie: „W jakiej zatem transcendentalnej dyscyplinie mieści się rozważanie nad centralnym problemem możliwości ontologii?” (KaPM, 76; GA 3, 66). Zarzut sformułowany przez Heideggera brzmi: „Przydziela on analityce pojęć nie tylko zadanie objaśnienia czystego pojęcia jako elementu czystego poznania, ale także zadanie określenia i uzasadnienia istotowej jedności czystego poznania. Tym samym logika uzyskuje nieporównanie większą ważność niż estetyka, choć przecież z drugiej strony właśnie naoczny ogląd stanowi to, co pierwsze w całości poznania” (KaPM, 76; GA 3, 66). Analityka pojęć posiada u Kanta podwójne znaczenie: po pierwsze ukazywana jest synteza czystych pojęć, po drugie – istotowa jedność czystego poznania, która obejmuje tak czyste pojęcia, jak i czystą naoczność. Istotowa jedność nie może jednak stanowić sumy obu elementów, lecz musi być wyjaśniona w oparciu o źródłowość naoczności i pojęć. Dominacja logiki nad naocznością widoczna jest w *Krytyce czystego rozumu* w całej rozciągłości. Również naoczność w pewien sposób uzależniona jest od analizy logiki pojęć. Stąd Heidegger proponuje rozwikłanie problemu idei logiki transcendentalnej, porzucając uprzednio architekturę Kantowską. Architektonika zajmuje się trzema ideami: teologiczną, kosmologiczną i psychologiczną, czyli *metaphysica specialis*. Istotowa jedność poznania ontologicznego wyraża *metaphysica generalis*. Ta sugestia jest szczególnie ważna z punktu widzenia problemu systemu w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, która odwołuje się do Kantowskiej architektury.

Heidegger zarzuca Kantowi, że supremacja analityki pojęć wobec czystej naoczności i jej dominująca rola w wyjaśnianiu istotowej jedności czystego poznania wpłynęła w sposób znaczący na rozumienie kategorii. Interpretacja kategorii dokonuje się z perspektywy elementu myślenia. „Tendencja ta zyskuje stałe wsparcie dzięki temu, że kategoria, która w gruncie rzeczy zawiera problem istotowej jedności, prezentuje się równocześnie jako czyste pojęcie pod nazwą czystego pojęcia intelektu” (KaPM, 77; GA 3, 68). W analityce pojęć Heidegger odwołuje się do logiki formalnej, która tę tendencję jeszcze wzmacnia. Skoro transcendentalna logika posługiwała się wolnością jako spontanicznością tworzenia pojęć, możemy obecnie przypuszczać, że spór o wolność dotyka istoty jedności czystego poznania oraz jej interpretacji zdominowanej przez logikę formalną. Heidegger podkreśla jednak, że jedność ta winna być

Oznacza to w konsekwencji, że potrzebne jest nam wyprowadzenie myślenia na podstawie naszego stosunku do własnego bycia. W ten sposób Heidegger odrzuca interpretację Kanta ugruntowaną na logice sądów i próbuje ukazać jej pierwotne podłoże na poziomie bycia, co odróżnia stanowisko Heideggera od poglądów jego mistrza, Rickerta.

ukazana u źródła, z którego początek czerpią oba elementy. Wolność musi być pierwotniejsza od pojęcia znajdującego się w czystym intelekcie. Wolność, nie tracąc nic ze swej spontaniczności, musi być uchwycona w istocie jedności czystego poznania.

3.1.4.3. Trzecie stadium – wewnętrzna możliwość istotowej jedności syntezy ontologicznej

Istotowa jedność poznania ontologicznego zmierza w trzecim stadium ku możliwości jednoczenia. „Zaprezentowanie pierwotnego kształtowania się istotowej jedności poznania ontologicznego jest sensem i zadaniem tego, co Kant zwie *transcendentalną dedukcją kategorii*” (KaPM, 79; GA 3, 69). Ukazanie istotowej jedności poznania ontologicznego zostało sprowadzone u Kanta do postaci transcendentalnej dedukcji kategorii. Heidegger doprecyzowuje rozumienie dedukcji. Jej treść nie może być zredukowana do *quaestio iuris*. Interpretacja dedukcji, którą prezentuje Heidegger, ogranicza się do pierwszego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Kant, próbując pokonać wieloznaczność dedukcji, popada w tym większe zawirowanie i niejasność.

Eksplicacja rozumu mającego charakter skończony wypływa z obranego celu dedukcji transcendentalnej. Skończony charakter naszego poznania sprawia, że poznanie czegoś, co nie jest mną ani nie jest moim wytworem, wymaga uprzedniego uchwycenia tego czegoś w ogóle jako bytu. Chodzi więc o ujęcie go w jego stosunku do własnego bycia. Byt może się nam „przed-stawić” [*entgegenstehen*], gdy wcześniej poznajemy warunki jego możliwości. Aby możliwe było poznanie jakiegoś bytu, musi znajdować się pierwotna możliwość skierowania się ku, zwrotu-ku niemu. Dzięki niemu utrzymuje się możliwość poznawania przez istoty skończone. Przestrzeń występowania zwrotu-ku oznacza transcendencję, wykraczanie poza siebie i odnoszenie się do innego bytu. „Skoro możliwość poznania ontologicznego ma swą podstawę w czystej syntezie, zaś poznanie ontologiczne stanowi właśnie dopuszczenie do przed-stawienia się czegoś, to czysta synteza musi się uwidaczniać jako to, co jedyną całość wewnętrznej istotowej budowy transcendencji spaja i sobą wspiera” (KaPM, 81; GA 3, 71). W strukturze „dopuszczenie do przed-stawienia się czegoś” wyraża się w możliwości poznania ontologicznego jako czystej syntezy. W niej artykułuje się kształtowanie transcendencji u samych źródeł.

Prymatu intelektu nad naocznością nie da się utrzymać przy gruntownej analizie. Istota skończona, jaką jest człowiek, nie może wytwarzać sobie samego przedmiotu, co do jego istnienia. „Nasze poznanie nie jest twórcze ontycznie; nie potrafi ono samo z siebie przed-stawić sobie bytu” (KaPM, 82; GA 3, 72). Poznanie człowieka powinno się wyprowadzać z oglądu naocznego, gdyż z niego dochodzą do nas dane naoczne, które odbieramy i ujmujemy pojęciowo w intelekcie. Heidegger ukazuje problem naoczności w oparciu o struktury: „przed-stawienia” oraz „zwrotu-ku”. Te dwa elementy pojawiają się na wcześniejszym poziomie niż dane naoczne. „Byt może sam z siebie być spotykany, tzn. że może się ukazywać jako coś, co się przed-stawia (*Genstehendes*). Skoro jednak nie władamy obecnością (*Vorhandenseins*) bycia bytu, to właśnie uzależnienie od odbierania tego bytu wymaga, by bytowi już z góry i każdorazowo była dana możliwość przed-stawienia” (KaPM, 82; GA 3, 72). Ze względu

na brak możliwości bytu skończonego do stwarzania z niczego, uobecniania bycia bytu – do wywołania zrozumienia i pojęcia jakiegoś bytu potrzebne jest przedstawienie. „Jedynie dzięki zdolności dopuszczania, by coś się przed-stawiło [*Vermögen des Gegenstehenlassens*], dzięki kształtującemu dopiero czystą korespondencję zwrotowi-ku, może się dokonywać oglądanie naoczne” (KaPM, 82; GA 3, 72). *Vermögen* dotyczy tego, co daje się przedstawić i jest jego możliwością.

„Przed-stawienie” posiada w sobie element przeciwstawienia, zwrócenia się na-przeciw czemuś, pewnego oporu. Stawianie oporu nie należy do sfery bytu, lecz bycia. Ma ono zatem charakter ontologiczny, nie ontyczny. Intelkt z pojmovaniem świata w całości opartego na poznaniu *a priori* jest przeciwieństwem przypadku. Źródłowa jedność, którą sobie wyobrażamy, jest pomyślana łącznie z regułami, prawami odnoszącymi się do wszelkich powiązań. Heidegger cytuje Kanta: „Otóż przedstawienie ogólnego warunku, pod którym (a więc na jeden tylko sposób) można przyjąć pewną różnorodność, nazywa się *prawidłem*” (KCR A 113, cyt. za: KaPM, 85; GA 3, 74). Pojęcia zawierają w sobie prawidła. Uściślając, możemy powiedzieć, że czyste pojęcia posiadają wyłącznie prawidła. Czyste pojęcia nie tylko *służą*, lecz także dostarczają prawideł. Dostarczanie prawideł jest funkcją wyobraźni. To, co należy do prawidła, i to, co podlega prawidłom, znajduje się w czystych pojęciach. Dzięki takiemu rozumieniu intelekt jest tym elementem, w którym znajduje się „zdolność do ustalenia prawideł” i dominuje nad czystą naocznością. Ponieważ poznanie, o jakim jest mowa, dotyczy istoty skończonej, intelekt u źródła musi odnosić się do czystej naoczności. Stąd poznanie przez pojęcia wymaga czystej naoczności. Heidegger twierdzi, że transcendencja dedukcji ukazuje się w oparciu o jedność strukturalną czystej naoczności i czystego intelektu.

Dwie drogi dedukcji

Całość struktury czystej syntezy jest przedstawiana przez Heideggera w podwójny sposób. W tym przypadku analiza odwołuje się do *Dedukcji czystych pojęć intelektu*, która stanowi trzeci rozdział rozprawy *Kant a problem metafizyki*. Napotymane inne byty muszą być antycypowane przez strukturę przed-stawienia oraz zwrotu-ku. „Przed-stawienie” w tym uprzednim „stanie” odwołuje się do jedności możliwe-go wspólnego odnoszenia się nawzajem jej elementów. Dopiero w tym horyzoncie możliwe jest spotkanie, w którym czas jest już dany *a priori*. Czysta naoczność także antycypuje spotkanie. Oba elementy muszą się wzajemnie warunkować. Pokazanie wzajemności w tych relacjach może być zrealizowane na dwa sposoby, są to tzw. dwie drogi. Ukazanie tego zagadnienia odsłania problem transcendentalnej dedukcji.

Pierwsza droga wyprowadzona została z czystego intelektu i zmierza w kierunku czystej naoczności. Analiza ta wskazuje na istotny czynnik, jakim jest horyzont czasu, od którego czysty intelekt jest zależny. Druga droga natomiast rozpoczyna się od czystej naoczności i prowadzi do czystego intelektu. Pierwsza analiza odwołuje się do *Krytyki czystego rozumu* A 116-120, druga zaś do A 120-128. Pierwsza droga wskazuje na samoświadomość jako świadomość jedności w intelekcie. Ta samoświadomość jest apercepcją transcendentalną wyrażającą się w „mógł” [*ich vermag*]. Transcendentalna apercepcja wyrasta z *Vermögen* (bycia w stanie, możliwości). Wszelkie napotyka-

nie bytów wymaga uprzedniej świadomości jedności, a percepcji transcendentalnej. „Przed-stawienie” opiera się na wyobrażeniu jedności zdeponowanej w a percepcji. Antycypujące myślenie daje możliwość pojawienia się tego, co stanowi jego „przeciw-stawienie”. W łączeniu się przez wyobraźnię ukazuje się „mogę” w swojej wolności, która zestawia „przeciw-stawione” z tym, co przynależy intelektowi, co jest procesem myślenia. Zachowanie sięgające do istoty rzeczy jest uzupełnieniem tego, co pomyślane jako jedność. Heidegger zwraca uwagę na to, że jedność ma charakter „nie-ontyczny”. Potrzeba zatem poszukiwać tej jedności w ontologii. Autor dzieła *Kant a problem metafizyki* pisze: „Ta jedność jako nie-ontyczna jest nośnikiem istotowej tendencji do jednoczenia tego, co w sobie jeszcze nie zjednoczone” (KaPM, 91; GA 3, 79). Heidegger zarzuca Kantowi brak klarownego rozróżnienia między jednością a jednoczącą syntezą. Oba elementy odnoszą się do siebie nawzajem. Aby móc mówić o syntezie jednoczącej, powinno się uprzednio zająć problemem jedności. Heidegger precyzuje: „Jedność jest z natury jednocząca. Oznacza to: wyobrażanie jedności dokonuje się jako jednoczenie, zaś całokształt struktury tego ostatniego wymaga uprzedniego posiadania jedności” (KaPM, 91; GA 3, 80). Dla Kanta synteza jest równie pierwotna, co jedność. Syntezę kształtuje czysta wyobraźnia, pozbawiona jest elementów doświadczenia i dlatego posiada charakter twórczy. Jest nam dana *a priori*. Pojęcie *móc* jest w tym przypadku spontanicznością wytwarzającą, twórczą. Wyobraźnię mającą charakter twórczy określa się mianem wyobraźni transcendentalnej. Czysta synteza jest uprzednia wobec transcendentalnej a percepcji w innym rozumieniu niż w klasycznym, to znaczy w strukturalnym. Interpretuje się więc ją jako jedność a percepcji i czystej wyobraźni. Chodzi zatem o to, że „wyobrażanie jest w sobie wyobrażeniem jednoczącym” (KaPM, 92; GA 3, 81). Nie można rozumieć słowa „przed” w sensie następstwa czasu, lecz w kontekście wyjaśnienia wzajemnej korelacji dwóch istotnych składników. Ogniwem łączącym dwie części jest czysta wyobraźnia, która odnosi się do pojęcia czasu. Heidegger podkreśla, że analiza Kanta nie zawęża problematyki intelektu do czasu, lecz jego zainteresowanie skierowane jest na „istotowe odniesienie czystego intelektu do czystej syntezy wyobraźni” (KaPM, 93; GA 3, 81). W odróżnieniu od Heideggera, Kant zajmuje się relacją między czystym intelektem a wyobraźnią. Problem ten, istniejący w pierwszym wydaniu, przeradza się później w analizę rozumu [*Verstand*]. Intelekt musi zakładać oraz zawierać w sobie czystą wyobraźnię. Bez niej nie byłby intelektem. Jedność a percepcji z syntezą wyobraźni jest możliwa dzięki intelektowi.

Druga droga, o której wspomina Heidegger, rozpoczyna się od wskazania na zapośredniczoną jedność czystej naoczności i czystego intelektu. Tym zapośredniczeniem jest czysta synteza. Kant ukazuje relację między czystym intelektem a zjawiskami przy użyciu kategorii. Wymaga to drogi przeciwnej niż pierwsza, gdyż wychodzi się od empirii, aby dojść ostatecznie do czystego intelektu. Zarzutem coraz bardziej wzmacnianym w trakcie analizy metafizyki Kanta jest jego lekceważenie czasu¹⁸⁶.

¹⁸⁶ „Nawet tu, gdzie narzuca się potrzeba wyraźnego wydobycia czystych warunków receptywności skończonego poznania, Kant nie zatrzymuje się na rozważaniu czystej naoczności (cza-

Co oznacza, że interpretacja wolności musi koniecznie wyjaśnić stosunek Kanta i Heideggera do czasu. Przedstawienie czasowości jako fundamentu sporu ukazuje w całej swojej rozciągłości problem wykładni wolności. Z tego powodu zamierzamy w ostatnim rozdziale przeanalizować koncepcję czasu.

Możliwość „powiązania tego, co napotykanego” wymaga wiedzy o tym, co to jest związek w ogóle. Skoro dane nam rzeczy są dane indywidualnie, musi coś je łączyć. Spoiwem jest wyobraźnia antycypująca wszelkie napotykanego rzeczy. Odnosi się ona nie do bytów, rzeczy, lecz do uprzedniego stosunku. Byt dany w „przed-stawieniu” wymaga jednak odniesienia istotowego do czasu, który *de facto* jest czasem wyobraźni, porządkującym, ale jednocześnie zezwalającym na przypadkowość, umożliwiającym kształtowanie się czegoś, co przeczy temu porządkowi, co jest wobec niego w opozycji. Wiązanie zjawisk odbywa się za pomocą funkcji wyobraźni, która polega na wychwytywaniu pokrewieństwa. Wyobrażanie jedności antycypuje świat poznawany za pomocą zmysłów. Podobnie w przypadku czasu jak i możliwości napotkania innych bytów, otwarcia się na nie, potrzebne jest wcześniejsze posiadanie „pokrewieństwa”. Jednoczenie przez wyobraźnię powinno jednak posiadać coś, co stanowi pokrewieństwo i jest uprzednie względem transcendentnej apercepcji. Mowa tu jest o jednoczeniu jedności, aby móc kształtować jedność. W tym miejscu zbiegają się obie drogi przedstawiane przez Heideggera. Oprócz dwóch źródeł poznania potrzebna jest wyobraźnia. Jej roli w żaden sposób nie można pominąć bądź zlekceważyć. Stanowi ona zapośredniczenie między czystą naocznością a intelektem. Heidegger powołuje się na fragment *Krytyki czystego rozumu*: „Posiadamy więc czystą wyobraźnię jako podstawową zdolność duszy ludzkiej znajdującą się *a priori* u podstaw wszelkiego poznania. Za jej pośrednictwem wiążemy różnorodność naoczności z jednej strony, ze sobą, a z drugiej strony z warunkami koniecznej jedności czystej apercepcji” (KCR 1, 226n; KRV, 228 (A 124); cyt. za: KaPM, s. 95). Czysta naoczność, czysta wyobraźnia oraz czysta apercepcja nazywane przez Heideggera „troistością” ukazują wewnętrzną możliwość istotowej jedności czystego poznania. Jest to możliwe dzięki przedstawieniu twórczego pośredniczenia w dedukcji transcendentnej. Filozof idzie jeszcze dalej i stwierdza, że czyste poznanie stanowiące horyzont dla poznawania przedmiotowego nie może być rozważane z perspektywy ontycznej, lecz ontologicznej. Wewnętrzna możliwość istotowej jedności czystego poznania należy do sfery poznania ontologicznego. W horyzoncie ontologicznym odsłania się problem bytu i „nie-bytu”. To zagadnienie prowadzi nas do pytania postawionego wcześniej przez Leibniza: „Dlaczego jest w ogóle byt, a nie raczej nic?” (WdM, 7; GA 40, 1). Dla obu filozofów myśl Leibniza nie jest obca. Pytanie o ontologię odsuwa Heidegger na późniejszy plan, by wcześniej przeanalizować dedukcję transcendentną. Dedukcja ta musi jednak uwzględniać problem czasu.

Heidegger zajmuje się zewnętrzną formą dedukcji, która ma prowadzić do wyjaśnienia tego pojęcia. Słowo to jest rozumiane na różne sposoby – można rozumieć je

su), lecz przechodzi do dowodu, że zmysł wprawdzie jest odbiorczy, ale nie może posiadać niczego, co pozwoliłoby na powiązanie tego, co spotkane” (KaPM, 93; GA 3, 82).

w sensie prawniczym lub filozoficznym. W filozofii konfrontuje się dedukcję z poznaniem intuicyjnym. Kant jednak posługuje się dedukcją w sensie prawniczym. Takie stanowisko wymaga spełnienia dwóch warunków: „[...] po pierwsze, ustalenie stanu rzeczy i obiektu sporu [*quid facti*]; po drugie wykazanie, co ma moc obowiązującą jako słuszne uprawnienie [*quid iuris*]” (KaPM, 97; GA 3, 85). Metafizyka *specialis* poznaje pozazmysłowy byt poprzez pojęcia dane *a priori*. Stąd potrzebna jest krytyka, „trybunał”, który rozpatrzy problem związany z pojęciami. Trybunał ten ukazuje się w postaci pytania o „wykazanie możliwości apriorycznego odniesienia do czystych pojęć do przedmiotów” (KaPM, 97; GA 3, 85). Argumenty muszą opierać się na dedukcji. Dlatego Kant próbuje przeanalizować istotę kategorii, która jest pojęciem czystym. Odniesienie do czasu odbywa się istotowo przez wyobraźnię.

Heidegger ukazuje kategorie jako obiektywną realność. To określenie kategorii przez pryzmat obiektywnej realności zostaje przez niego doprecyzowane i wyjaśniane. Realności w tym przypadku nie można utożsamiać z rzeczywistością, która w języku Kanta natomiast – zgodnie z tym rozumieniem – interpretowana jest jako istnienie albo egzystencja. Realność wyraża się w treściowej zawartości bytu [*Sachheit*], czyli esencji [*essentia*]. „Kategorie są obiektywnie realne, o ile należą do poznania ontologicznego, które kształtuje transcendencję istoty skończonej, tzn. dopuszczenie, by się coś przed-stawiało” (KaPM, 99; GA 3, 87). Pojmowanie dedukcji w sensie prawniczym zastępuje obiektywną realność przez obiektywną ważność. Niewyprowadzana jest ona zatem z transcendentalnej wyobraźni, lecz z zewnątrz. Analiza kategorii sprowadza się do kwestii możliwości ujawniania się bytu w istotowej jedności, co jest równoznaczne z pytaniem o poznanie ontologiczne. *Quaestio iuris* stanowi jedynie redukcję do poziomu przedmiotowości przedmiotu.

3.1.4.4. Czwarte stadium – podstawa wewnętrznej możliwości poznania ontologicznego

W czwartym stadium podjęta zostaje próba odpowiedzi na pytanie o podstawę wewnętrznej możliwości poznania ontologicznego. Filozofia transcendentalna ma za zadanie zbudowanie systematycznej całości transcendencji. Zagadnienie podejmowane przez transcendentalną dedukcję jest równoznaczne z uprawianiem ontologii. Dedukcja sprawiła, że kwestia jedności poznania ontologicznego staje się ważnym problemem, którego nie można pominąć. Wpływ logiki na metafizykę, wedle Heideggera, musi w tym celu ulec redukcji. Ze względu na dedukcję ukazany jest związek intelektu i czystej wyobraźni wraz z omówieniem poddziału. O *schematyzmie czystych pojęć intelektu* rozpoczyna się analizą związku naoczności z wyobraźnią. Dla Heideggera jest to jeden z najważniejszych fragmentów *Krytyki czystego rozumu*. Spostrzeganie bytów zewnętrznych wymaga uprzedniego nakierowania się na byt jako byt możliwy. „Zwrot-ku” jest tylko wówczas możliwy, gdy utrzymuje się w horyzoncie rozumienia. Aby coś mogło się nam zaoferować, „przed-stawić”, wymagana jest percypowalność [*Vernehmbarkeit*]. Wszelki byt musi się dawać bezpośrednio w naoczności. Powiązanie intelektu z tym, co stanowi jego podstawę, oznacza jego związek z czystą naocznością. Wyobraźnia funduje tak naoczną spostrzegalność horyzontu,

jak i obraz. Pod pojęciem obrazu rozumie się tutaj zestawienie najbardziej prozaiczne, jak na przykład: krajobraz oferuje piękny obraz (widok). Doprecyzowując, co ma na myśli Kant, posługując się słowem „obraz”, Heidegger podkreśla skończony charakter transcendencji. Naoczność skończona, określana mianem zmysłowości, sprawia, że obraz w horyzoncie transcendencji także przybiera postać zmysłową.

Transcendencja porusza się po obszarze zmysłowości i wkracza ostatecznie do sfery intelektu, będąc przy tym pojęciem czystym. „Transcendencja kształtuje się więc w uzmysłowieniu czystych pojęć” (KaPM, 103; GA 3, 91). Czyste uzmysłowienie określane jest jako schematyzm, który jest już uprzednio dany. Antycypująca poznanawanie przedmiotów czysta wyobraźnia, konstytuując schemat, ukazuje horyzont transcendencji, a w nim pewne obrazy. Schematyzm jest zatem uprzedni względem obrazu (widoku). „Czyste uzmysłowienie musi więc być odbieraniem czegoś, co się w odbieraniu samym dopiero kształtuje – a więc odbieraniem widoku, który wszelako nie prezentuje bytu” (KaPM, 104; GA 3, 92). Istotne znaczenie niesie w sobie eksplikacja słowa „uzmysłowienie”, której dokonuje Heidegger. Píše: „Uzmysłowieniem nazywa się ogólnie sposób, w jaki istota skończona może coś sobie unaocznąć, tzn. utworzyć widok na coś (obraz czegoś). W zależności od tego, co się pojawia spojrzeniu i jak się pojawia, widok lub obraz mają różne znaczenie” (KaPM, 104n; GA 3, 92). Pojęcie uzmysłowienia nie dotyczy samej zmysłowości form, ale odnosi się także do jednoczącej funkcji wyobraźni.

Trzeba nadmienić, że uzmysłowienie wypływa z czystej naoczności i nie potrafi stworzyć samo nowego bytu. Opiera się na czystej naoczności, czyli formie czasu. Heidegger zauważa, że Kant posługuje się trzema różnymi znaczeniami słowa „obraz”. Może ono oznaczać „bezpośredni widok bytu, obecnego jakoś odbicia widoku bytu i widok czegoś w ogóle” (KaPM, 105; GA 3, 93).

Reasumując, obraz interpretowany jest albo jako obraz bytu obecnego, albo jako odbicie tego, co obecne, albo jako pierwowzór tego, co jeszcze niewytworzone.

Obraz może być naocznie „tym-tu-oto” – wówczas jest obrazem w pierwszym znaczeniu. Może się prezentować jako odbicie i wówczas jest najbardziej istotny. Fotografia zatrzymuje jakiś obraz tak, że oglądając ją, nie patrzymy na byt obecny na niej, lecz na fotografię i odbicie tych bytów. Ujmowanie w pojęcia nie odnosi się do bytów jednostkowych, lecz do ogólnych, dlatego proces uzmysławiania pojęć nie przebiega w sposób linearny. Przechodzenie od naoczności, zmysłowości do czystych pojęć wymaga pewnego wyjaśnienia, które znajduje się właśnie w czwartym stadium.

Warto w tym miejscu omówić konkretny przykład. I tak wygląd domu dany w naoczności i pojęcie domu nie są ze sobą zbieżne. Można sobie wyobrazić wiele różnie wyglądających domów, które będą określane dzięki jednemu pojęciu: „dom”. Spostrzegany w naoczności dom może zmienić swój wygląd, ale wciąż będzie domem. Pojęcia mają szerszy zakres niż indywidualne rzeczy spotykane przez nas i oglądane w naoczności. Dom, który spostrzegamy, jest jednym z pomyślanych możliwych domów. Istnieją pewne prawidła, wzory, wedle których klasyfikujemy dany przedmiot do grupy nazywanej „dom”. Wzór nie stanowi zestawienia cech koniecznych do ujmowania rzeczy jako domu, lecz jest wyróżnieniem całości pomyślanej jako dom. Możliwość

pomyślenia takiego domu musi odnosić się do empirycznego obrazu. Wyróżnienie całości stanowi pewne prawidło regulujące uchwycenie obrazu domu. Pojęcie domu służy za prawidło, natomiast pojęciowe wyobrażenie jest uprzednim nałożeniem norm na proces tworzenia się tego, co odnosi się do widoku, obrazu. Pojęciowe wyobrażenie stanowi rodzaj uzmysłowienia. Współwystępujące uzmysłowienie wraz z bezpośrednim wglądem daje się nam w ten sposób, że przedstawia ono możliwą treść, która dalej podlega procesowi porządkowania przez wyobraźnię. Uzmysłowienie występuje tu obok widoku i nie sprowadza się do funkcji pojęcia. Pojęciowa jedność nie może być tematyzowana, lecz jest funkcją porządkującą, która występuje bez możliwości świadomego ujęcia treści. Jedność określa pewne normy stojące się za pośrednictwem tego określenia jednością normującą. Prawidła oddziałują na zasadzie obrazowania uzmysłowienia. Uzmysłowienie – o czym była mowa wcześniej – jest pierwotnie zadaniem wyobraźni. Heidegger wprowadza za Kantem dwa ważne terminy: „schemat” i „schematyzm”. Cytuje fragment *Krytyki czystego rozumu*: „Tak oto przedstawienie ogólnego postępowania wyobraźni przy dostarczaniu obrazu dla pewnego pojęcia nazywam schematem [przynależnym do] tego pojęcia” (KCR 1, 290; KRV, 241 (A 140, B 179); cyt. za: KaPM, 110; GA 3, 97). Relacja, która się tutaj znajduje, dotyczy obrazu i pojęcia w wyobraźni. Pojęcie wypływające z obrazu nazywa się schematem. W innym miejscu Heidegger pisze: „Wyobrażenie prawideł to schemat” (KaPM, 111; GA 3, 98). Konstytuowanie się schematu na poziomie uzmysłowienia pojęcia nazywa się schematyzmem. Schemat i obraz różnią się między sobą, chociaż także wzajemnie się warunkują i uzupełniają. Ponieważ schemat istotowo odnosi się do obrazu, nosi miano obrazu schematycznego (obrazu pojęcia). Zestawienie tych dwóch wyrazów ukazuje różnicę istniejącą pomiędzy obrazem i schematem. Stosunek wyobrażenia bytu do jego pojęcia wykazuje się na dwa sposoby, zależnie od rodzajów pojęć: pojęcie empiryczno-zmysłowe oraz czysto zmysłowe. Pierwsze z nich wyjaśniane jest na przykładzie pojęcia psa, drugie – ściśle matematyczne – dotyczy na przykład pojęcia trójkąta lub liczb. Heidegger powołuje się na stwierdzenie Kanta o nieadekwatności przedmiotu doświadczenia w stosunku do empirycznego pojęcia. Przedmiot doświadczenia może być obrazem we wszystkich trzech omawianych już rozważaniach, mimo to żaden obraz nie jest tożsamy z empirycznym pojęciem. Zawartość empiryczna widoku i pojęcia nie pokrywają się, gdyż do tej pierwszej należy jedno z wielu tematyzowanych wyobrażeń, a do drugiej wszystko to, co jest jednością znajdującą się w intelekcie. W empirycznym widoku konkretny, indywidualny przedmiot przybiera postać jednego z wielu, który stanowi normę. Odnosi się do innych rzeczy, które są wobec niego różne. Obrazów schematycznych nie charakteryzuje niepowtarzalność, lecz wręcz przeciwnie. Prawidło wypływające z wyobrażenia jest schematem. I tak na przykład pojęcie psa będące prawidłem nie ogranicza się do jednej postaci, lecz istnieje jako wzór dla konkretnych wyobrażeń. Pojęcie kieruje się prawidłami, które znajdują się w schemacie. Różnica między obrazem a schematem uwydatnia się bardziej czytelnie na przykładzie matematyki, a konkretnie obranej przez nas liczby 5. W obrazie liczby 5 nie ma jeszcze pomyślanych tych elementów, które w sposób istotowy rozróżniają ją od innych. Ani obraz liczby 5, ani jej widok

w postaci cyfry nie przesądza jeszcze o jej znaczeniu. Jeśli mówiąc o liczbie 5, mamy na myśli 5 punktów, to tylko dlatego, że posiadamy wyobrażenie prawidła możliwej prezentacji liczb. Potrzebny jest do tego zatem pewien schemat. Każda matematyczna liczba wymaga pewnej metody i schematu, dzięki którym będzie posiadała wewnętrzne znaczenie. Heidegger podkreśla, że matematyka znajduje swoją podstawę nie w obrazach, lecz schematach. Świadomość, czy obraz jest czytelny, czy też nie, nie jest dla dywagacji matematycznej istotna. Bardzo ważny jest natomiast schemat, na którym opiera się wszelka wiedza matematyczna. Kant ukazuje problem zmysłowości zdecydowanie inaczej niż w sensie potocznym. W przypadku obrazu i schematu chodzi o proces uzmysławienia. Możliwość postrzegania bytów i urzeczywistnienie w postaci kopii są tylko wówczas możliwe, gdy założymy uprzednio możliwość uzmysławienia pojęć. Ta sfera w schematyzmie obrazowym przypisana jest schematowi. Istoty skończone mogą jedynie poznawać przez pojęcia, które oparte są jednak na schematyzmie. Napotykanie i poznawanie jakiegoś przedmiotu musi być antycypowane przez schematyzujący wstępny widok tego czegoś w ogóle. Możemy poznać dom w rzeczywistości tylko wówczas, gdy wcześniej mamy obraz domu w ogóle. Schematyzm, który stanowi pewne prawidło, umożliwia spostrzeganie rzeczy. Schematyzm odnoszący się do istoty skończonej powinien także odnosić się do transcendencji, ponieważ poznanie skończone ugruntowane jest na niej. Toteż trzeba przeanalizować i omówić schematyzm w połączeniu z rozumieniem transcendencji. „Schematyzm należy w sposób konieczny do transcendencji” (KaPM, 115; GA 3, 102). Obok tej uwagi Heideggera znajduje się następna, która ukazuje problem ontologii w zestawieniu z czystym uzmysławieniem transcendencji¹⁸⁷. Czyste uzmysławienie jest jednak schematyzmem. Problem transcendencji powinien z tego względu zawierać również zagadnienie schematyzmu. „Celem kształtującego schemat uzmysławienia jest uzyskanie obrazu pojęcia. To, co pomyślane w pojęciu, pozostaje więc w uporządkowanej relacji do możliwości bycia postrzeżonym” (KaPM, 116; GA 3, 102). Interpretacja Heideggera zmierza ku temu, aby ukazać ścisły związek czystych pojęć i schematu, które umożliwiają ujęcie w obrazy. Odbywa się to na poziomie ontologii.

Kant zauważa, że schemat czystego pojęcia intelektualnego nie jest w stanie kształtować obrazu. Dlatego potrzebne jest doprecyzowanie, że chodzi tu o pewien rodzaj obrazu, jakim jest obraz schematyczny. Pojęcie nie może być zaczerpnięte z danych naocznych pochodzących z doświadczenia. Obrazy, o których wspomina Kant, odnoszą się do schematów pojęć empirycznych i matematycznych. Wymykają się tej tendencji te, które wyrażają wewnętrzną możliwość poznania ontologicznego. Reasumując problem wzajemnej relacji, Heidegger zauważa: „czyste pojęcia dzięki pośrednictwu czystej syntezy transcendentalnej wyobraźni odnoszą się w sposób istotny do czystej naoczności (czas) i odwrotnie” (KaPM, 117; GA 3, 103). Wzajemność ta w sposób szczególnie staje się przejrzysta, gdy poruszamy się w transcendentalnej wyobraźni. Przykładem odnoszenia się czystego pojęcia do czystej naoczności

¹⁸⁷ „Transcendencja z konieczności wymaga uzmysławienia, i to uzmysławienia czystego” (KaPM, 115; GA 3, 102).

jest czas, który antycypuje wszelkie poznanie empiryczne. Czas jest czystym obrazem tego, co możliwe do napotykania, a także czystą formą naoczności. Posiada zatem w sobie dwie istotne funkcje: „konieczny czysty obraz schematów czystych pojęć” i „możliwość ich uwidaczniania”. Poprzez czas schematy czystych pojęć mają możliwość przekształcania się w prawidła obrazów. Czas jest obrazem schematycznym. Schemat czystych pojęć porządkuje, nadaje prawidła różnym obrazom i widokom w pewnej perspektywie czasowej. Same prawidła są kształtowaniem się czasu. Heidegger cytuje Kanta: „Schematy nie są więc niczym innym jak określeniami czasowymi *a priori* wedle pewnych prawideł” (KCR 1, 288; KRV, 239n (A 138, B 177); cyt. za: KaPM, 119; GA 3, 104n). Schematy są transcendentálnymi określeniami czasowymi oraz wytworem wyobraźni. Dopuszczenie przedstawienia się przedmiotu jest możliwe tylko dlatego, że schematyzująca naoczność konstituuje uprzednio jedność prawidła w obrazie czasu. Schematyzująca naoczność nie ma charakteru ontycznego, lecz ontologiczny. Schemat transcendentálny odgrywa tutaj także ważną rolę, a mianowicie ustala odniesienia, odpowiedniość. Z tej analizy schematu transcendentálnego może być wydobyte kształtowanie się odpowiedniości. W oparciu o kategorie sądów i w zależności od tego, do czego się odnoszą cztery możliwości obrazowania, Kant dokonuje podziału na: szereg czasowy, treści czasu, porządek czasowy i całość czasu odniesioną do *universum*. Aby omówić i wyjaśnić transcendentálny schemat, Heidegger powołuje się na przykład kategorii substancji. Wychodząc od określenia kategorii substancji jako leżenia u podstaw, przechodzi do substancji jako relacji, stosunku, odniesienia między przysłuchiwaniem się czemuś a byciem podmiotem czegoś. Tej dywagacji towarzyszy problem zmienności i trwałości. Heidegger zarzuca Kantowi, że potraktował powierzchownie problem substancji, nie ukazując jej właściwego podłoża. Substancja interpretowana jako kategoria stosunku między „przysłuchiowaniem czemuś” (przynależnością) a „byciem podmiotem czegoś” prowadzi do wniosku, że jest podstawą przypadłości. W przypadku, gdy analiza czasu oparta jest na tym stosunku, ukazuje się w nim czysty obraz czystego pojęcia substancji. Problem jednak leży w tym, że stosunek nie dotyka jedynie terażniejszości zawartej w „teraz”, ale rozciąga się dalej, na inne *teraz*. Obraz, zatrzymując w sobie to, co pozostawiane, ukazuje jednocześnie obraz zmiany. Inaczej mówiąc – w pozostającym obrazuje zachodzące zmiany. Pojęcie substancji łączyło się w tradycji filozoficznej z zestawieniem zmiany i stałości. To, co niezmiennie, oznaczało substancję danej rzeczy. Pobieżna, a zarazem wstępna analiza substancji miała na celu zaprezentowanie procesu tworzenia czystego pojęcia substancji na poziomie czasu *a priori*. Prowadziła ona do pewnego istotnego dla Heideggera stwierdzenia, że „dopuszczanie” w przedmiotowości może mieć charakter konstytutywny *a priori*. Dopuszczenie oznacza pozwolenie, aby coś mogło się przedstawić. Dlatego substancja musi należeć *a priori* do tego pojęcia.

Dedukcja spycha czystą naoczność na drugi plan, wskazując na hegemonię intelektu nad naocznością. Nie może jednak istnieć poznanie bez czystej naoczności, podobnie jak bez czystych pojęć. W czwartym stadium Heidegger zajmuje się problemem wyobraźni, która odgrywa istotną rolę przy analizie Kanta. Wprowadza

pojęcie schematu i obrazu, aby ukazać jednoczący charakter wyobraźni. Te rozróżnienia wpływają znacząco na interpretację Kanta. Heidegger oddziela schemat od obrazu schematycznego. Schematyzm, o którym mowa, posiada charakter transcendentálny.

3.1.4.5. Piąte stadium – poznanie ontologiczne jako pełne istotowe określenie

Piąte stadium oznacza wypracowywanie poznania ontologicznego w pełni istotowego. Pierwsze stadium wprowadzało zagadnienie czasu i przestrzeni. Czwarte i piąte wskazuje na pojęcie transcendencji, które łączy Kanta i Heideggera. „Skoro jednak poznanie ontologiczne nie jest niczym innym jak źródłowym kształtowaniem transcendencji, zatem najwyższa zasada musi zawierać najbardziej główne istotowe określenie transcendencji” (KaPM, 129; GA 3, 114). Metafizyka i jej ugruntowanie znajdują się u Kanta nie na poziomie *metaphysica specialis*, lecz *metaphysica generalis*, która utożsamiana jest z ontologią. Heidegger w piątym stadium próbuje ukazać problem transcendencji w oparciu o podstawę wewnętrznej możliwości syntezy ontologicznej. Bardzo ważna jest uwaga Heideggera, że poznanie ontologiczne i źródłowe kształtowanie się transcendencji łączą się ze sobą. Ta istotna uwaga wyznacza przestrzeń, w jakiej przeprowadzone jest piąte stadium. W pewnym sensie problem transcendencji poruszany w tym stadium stanowi podsumowanie dotychczasowych. Najwyższa zasada syntezy, o której wspomina Kant, określa istotę transcendencji. Zdaniem Heideggera, Kant podchodzi krytycznie do tradycyjnej metafizyki, w której wszelkie poznanie redukowane jest do samych pojęć. Obejmuje ono zatem relację podmiotu i orzekania, które uobecniają się w postaci sądów.

Heidegger podkreśla, że posługiwanie się sądami na tym etapie zawęża się jedynie do łączenia ze sobą przedstawień jako takich, które muszą być nam uprzednio dane. Nie ma jednak charakteru syntetycznego, lecz analityczny. W obrębie przedstawień jako takich funkcjonują pewne reguły i zasady, do takich należy między innymi zasada sprzeczności, o której wspomina Kant w *Krytyce czystego rozumu* (KCR 1, 302; KRV, 249n (A 150, B 189)). Posługiwanie się wyłącznie myśleniem nie prowadzi do poznania. Proces myślenia stanowi tylko jeden z elementów, które przyczyniają się do pełnego poznania skończonego. Oprócz odnoszenia się orzeczenia do podmiotu, potrzebny jest też stosunek do czegoś, co nie jest podmiotem. Wedle nomenklatury Kanta określane jest to jako *synteza prawdziwościowa*. Aby mogło dojść do poznawania czegoś za pomocą syntezy, potrzebne jest medium. Synteza prawdziwościowa odbywa się w obrębie pewnego horyzontu, który wyznacza pole wychodzenia, wykraczania poza, transcendowania. Napotykanie tego, co inne, jest możliwe dzięki zwrotowi [*Zuwendung*] znajdującemu się w pierwotnym horyzoncie. Heidegger odсылa do fragmentu *Krytyki czystego rozumu*, w którym autor wyjaśnia, że istniejąca całość przedstawień ugruntowana jest na wewnętrznym zmyśle, jakim jest czas. Synteza ta dokonuje się przez działanie wyobraźni odnoszącej się do jedności apercepcji. W piątym stadium Heidegger przedstawia problem troistości poznania w oparciu o możliwość doświadczenia. Próbuje zdefiniować je jako „skończone, naocześnie

odbiorcze poznanie bytu” (KaPM, 132; GA 3, 116). Wprowadzając terminologiczne rozróżnienia, autor rozprawy *Kant a problem metafizyki* zmierza do określenia, co można pod tym stwierdzeniem rozumieć.

Heidegger rozważa znaczenie słowa „możliwość”. Stwierdza, że nie można go łączyć z rzeczywistością ani jako jej afirmację, ani jako negację, gdyż jest uprzednie względem tego rozróżnienia. Ze względu na uprzedzającą rzeczywistość i możliwe doświadczenia, określana jest jako możliwość umożliwiająca, tzn. wewnętrzna możliwość. Możliwość doświadczenia nie stanowi przeciwieństwa rzeczywistości, lecz jest interpretowana jako antycypujące wszelką rzeczywistość i umożliwienie doświadczenia skończonego. Pojęcie to jest równoznaczne z klasycznym rozumieniem *possibilitas*, znajduje się na jednym poziomie z *essentia* i *realitas*. Antycypujący charakter możliwego doświadczenia sugeruje, że jest ono rodzajem horyzontu, który umożliwia poznanie skończone. Heidegger stwierdza, że ta możliwość doświadczenia nadaje przedmiotom poznawanym ważność już *a priori*.

Heidegger odróżnia od siebie pojęcie doświadczenia i tego, co doświadczone. Doświadczenie oznacza odbiorczy ogląd naoczny umożliwiający oferowanie się napotykanego przedmiotu. Odnoszenie to może dotyczyć przedmiotów rzeczywistych jak i możliwych. Przedmiot oferuje się tylko wówczas, gdy uprzednio dokonuje się zwrot ku temu, co może być oferowane. Odbywa się to poprzez syntezę ontologiczną. „Zwrot-ku” stanowi, obok zgodności z przedmiotem, warunek możliwości doświadczenia. Zgodność z przedmiotem wyraża się w prawdziwym poznaniu. „Zgodność” z sprawia, że musimy sięgnąć do horyzontu, do którego odnosi się przymek z. Ten horyzont, w którym się coś przedstawia, ma charakter otwierający. Zgodność (*adaequatio*) natomiast sugeruje, że muszą w tym horyzoncie być jakieś prawidła, reguły. Przestrzeń między „zwrotem-ku” a „zgodnością z” jest warunkiem możliwego, skończonego poznania oraz horyzontem konstytuowania się transcendencji. Heidegger powołuje się na fragment *Krytyki czystego rozumu* (KCR 1, 311n; KRV, 256 (A 158, B 197)): „Warunki możliwości doświadczenia w ogóle są zarazem warunkami możliwości przedmiotów doświadczenia” (KaPM, 134; GA 3, 118). Powyższy cytat utwierdza istotową jedność między tymi elementami, które zawiera w sobie transcendencja. Struktura transcendencji odznacza się istotową jednością. Heidegger precyzuje, co rozumie pod pojęciem jedności, która dotyczy struktury transcendencji. Struktura ta opiera się na dopuszczeniu (zwrócenie się ku) „przed-stawienia się” bytu. Nie oznacza jednak konkretnego, indywidualnego bytu, lecz jej otwierający charakter sprawia, że buduje ona dopiero horyzont przedmiotowości w ogóle. Struktura ta wyraża antycypujące poznanie w doświadczeniu „wychodzenia ku czemuś” [*Hinausgehen zu...*], a także nastawienia się na coś, „zwracania się ku czemuś” [*Hinausstehen zu...*]. Horyzont transcendencji opisywany w strukturze *wychodzenia i zwracania się ku* charakteryzuje się ekstatycznością. Heidegger stwierdza: „Transcendencja jest w sobie ekstatycznie horyzontalna” (KaPM, 135; GA 3, 119). Charakter transcendencji wyraża się w ekstatyczno-horyzontalnym otwieraniu się na to, co przed-stawiane. Jednolitość transcendencji, mimo jej wewnętrznej różnorodności, występuje szczególnie jasno w najwyższej zasadzie, która wyraża się w słowach: „transcendencja udo-

stępnia istocie skończonej byt sam w sobie” (KaPM, 135; GA 3, 119). Dzieje się tak, ponieważ to, co umożliwia doświadczenie, równocześnie umożliwia ukazanie się tego, co daje się doświadczać. Wyrażenie to wskazuje na fenomenologiczny sposób przedstawienia możliwości budowania sądów syntetycznych *a priori*, które są jednoznaczne z pytaniem o metafizykę. Przedstawione w ekstatyczno-horyzontalnym charakterze transcendencji ujawniają istotę syntezy ontologicznej. Wejście w strukturę transcendencji wynosi na światło dzienne istotę poznania ontologicznego.

Wszelkie poznanie skończone opiera się na percepcji myślowej odnoszącej się do danych naocznych. Heidegger nazywa je czystym schematyzmem. Stwierdzenie to mogłoby sugerować, że poznanie ontologiczne nie jest twórcze, gdyż tworzy pewne schematy, a także obraz ukształtowany z siebie samego. Píše: „Poznanie ontologiczne nie tylko nie tworzy bytu, w ogóle się do niego tematycznie i bezpośrednio nie odnosi” (KaPM, 136; GA 3, 120). Z powyższych słów wynika istotne pytanie: skoro poznanie ontologiczne nie jest równoznaczne z *intuitus originarius*, nie tworzy bytu, to do czego odnosi się ono źródłowo? Heidegger, powołując się na Kanta, odwołuje się do jego określenia *X*. Pojawia się ono u Kanta dwukrotnie i sprawia, że wyraźniej widoczny jest problem syntezy ontologicznej w kontekście horyzontu, który nie tematyzuje i nie jest bezpośrednim poznaniem bytu, chociaż umożliwia wszelkie doświadczenie jestestwa.

Poznanie ontologiczne ze względu na prawdziwość, do której się odwołuje, jest poznaniem w pełni. Jego związek z prawdziwością nie opiera się bowiem jedynie na przypisaniu poznaniu ontologicznemu pewnej cechy, lecz – co najważniejsze – na źródłowym odniesieniu się do samej prawdy. Nie jest ono wyłącznie zredukowane do przedstawienia cechy, lecz ukazuje prawdę u jej źródła. Poznanie ontologiczne zatem to prawdziwość źródłowa, nazywana przez Kanta prawdziwością transcendentalną, którą wyraża transcendentalny schematyzm. Poznanie ontologiczne funduje transcendencję w ten sposób, że utrzymuje otwartość bytu w jego odniesieniu do własnego bycia. Piąte, ostatnie stadium podejmuje problem prawdziwości i prawdy ontologicznego pytania wypływających z transcendentalnego schematyzmu, którym zajmuje się Heidegger w czwartym stadium. W tym miejscu uwydatnia się interpretacja prawdy jako „nie-skrytości”. Prawda ta wypływa również z dogłębnej analizy *Krytyki czystego rozumu* Kanta, a dokładniej rzecz ujmując – z wyjaśnienia problemu transcendentalnego schematyzmu.

Jak już było powiedziane, analiza dzieła Heideggera *Kant a problem metafizyki* jest istotna z perspektywy rozważań nad pojęciem wolności. Może się wydawać, że przez dłuższy czas odchodziliśmy od tematu rozprawy. W rzeczywistości chodziło o ukazanie horyzontu i przedstawienie problematyki prawdy jako spontaniczności zawartej w koncepcji transcendencji w krytyce Kantowskiej. Z punktu widzenia wolności spontaniczność zasadza się na zestawieniu formy naoczności, pojęć i funkcji wyobraźni. Synteza ontologiczna wykazuje źródłową jedność tych elementów. Dla niej potrzebne było przejście przez poszczególne stadia. Spontaniczność, która wyraża pewien rodzaj wolności, nie znalazła się bynajmniej w naoczności lub rozumie [*Verstand*], lecz na poziomie wyobraźni. Wolność rozumiana jest tutaj jako ekstatycz-

ny horyzont, który umożliwia poznanie przedmiotowe. Ekstacytność oznacza wykraczanie ku otwartości i utrzymywanie się w jej horyzoncie. Koncepcja Kantowska widziana oczyma Heideggera wykazuje silny związek między wolnością jako spontanicznością a prawdą jako nieskrytością. Autor dzieła *Kant a problem metafizyki* doprecyzowuje, na czym polega istota ontologii – jest „wyrażnym odsłonięciem systematycznej całości czystego poznania, skoro poznanie owo kształtuje transcendencję” (KaPM, 140; GA 3, 124). Kant obszar ontologii nazywa jednak filozofią transcendentalną, odsuwając na bok określenie ontologii. Heidegger zauważa, że taki stan rzeczy można wytłumaczyć przez utożsamienie pojęcia ontologii z metafizyką w jej klasycznym ujęciu. Ontologia w tym znaczeniu przejmując rolę istoty nieskończonej, której dane jest ontyczne poznanie *a priori*. Ugruntowanie ontologii i problem transcendencji ukazują człowieka z jego możliwością poznania świata jako istoty skończonej. A ten jako istota skończona odnosi się do własnego bycia. Charakter twórczy poznania ontologicznego ma inną wykładnię niż twórczość na poziomie ontycznym, która jest przypisana istocie skończonej. Z tej perspektywy wyłania się problem Boga w filozofii Kanta i Heideggera. Poznanie ontologiczne odbiega od ontycznego twórczego charakteru istoty nieskończonej. Problem Boga podejmuje Kant w *Krytyce czystego rozumu* w oparciu o metafizykę *specialis*.

Po określeniu ekstacytnego charakteru czasowości oraz wyjaśnieniu znaczenia transcendencji w ontologii, Heidegger przechodzi do omówienia problemu ugruntowania metafizyki u jej źródła. Rozdział trzeci, zatytułowany *Ugruntowanie metafizyki w jej źródłowości*, jest zwróceniem się w kierunku możliwego poznania oraz wzajemnego odnoszenia się do siebie elementów poznania.

3.1.5. Metafizyka a jej źródłowość

Prezentacja pięciu stadiów w konsekwencji prowadzi Heideggera do źródłowego charakteru ugruntowania metafizyki, czyli do trzeciego rozdziału zatytułowanego *Ugruntowanie metafizyki w jej źródłowości*. Heidegger stwierdza, że transcendentalna wyobraźnia spełnia istotną funkcję dla formowania się poznania ontologicznego. Zauważa, że wyobraźnia jest, obok czystej naoczności oraz czystych pojęć, trzecią podstawową zdolnością. Transcendentalna wyobraźnia stanowi „korzeń obu pni”. Heidegger zestawia transcendentalną wyobraźnię z czystą naocznością oraz rozumem teoretycznym i praktycznym. Z tego ostatniego wyrasta problem działania [*Handlung*] i jego rozumienia filozoficznego oraz potocznego. Kant w drugim wydaniu dzieła dystansuje się od transcendentalnej wyobraźni będącej podstawą podstaw. Dopełnienie problematyki wyobraźni i dwóch pni podejmuje Kant także w *Krytyce władzy sądszenia*, która jest ulokowana pomiędzy *Krytyką czystego rozumu* i *Krytyką praktycznego rozumu*.

Ugruntowanie metafizyki w jej źródłowości ma dla przedstawienia koncepcji wolności istotne znaczenie. Wcześniej wskazaliśmy na znaczenie czasu i czasowości dla tego zagadnienia. Heidegger w tej części rozprawy *Kant a problem metafizyki* podejmuje analizę transcendentalnej wyobraźni i jej odniesienia do czasu. Ta dywaga-

cja odgrywa dla niego istotną rolę ze względu na budowanie metafizyki opartej na wyobraźni, percepcji zamiast na ideach rozumu. Eksplicacja tego zjawiska pozwala Heideggerowi powtórzyć ugruntowanie metafizyki już z innej perspektywy, tzn. wypracowanej uprzednio problematyki źródeł i podstaw metafizyki. Położenie akcentu na wyobraźnię i zmysłowe formy naoczności stanowi cechę charakterystyczną dzieła *Kant a problem metafizyki*. Heidegger doszukuje się u Kanta najważniejszych znamion metafizyki właśnie w oparciu o wyobraźnię. Już na tym etapie możemy powiedzieć, że rekonstrukcja metafizyki Kanta odbywa się na poziomie zmysłowości i intelektu. Inaczej do tego problemu podchodzi Heidegger w innym swoim dziele zatytułowanym *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii*. Dokonuje tam prezentacji analogii i antynomii czystego rozumu. Ta interpretacja musi w konsekwencji porzucić analizę czasu i skierować się na to, co dotyczy metafizyki na gruncie czystego rozumu. Heidegger twierdzi, że podwaliny pod nową metafizykę daje nam Kant nie tyle w czystym rozumie, co w zmysłowości i intelekcie, a konkretnie w procesie łączenia obu tych elementów. Trzeba przyznać, że wolność u Kanta, rozumiana z perspektywy zmysłowości i intelektu, zbieżna jest z fenomenologią. Na gruncie fenomenologicznym można doszukać się podobieństwa między koncepcją Kanta a Heideggera. Kością niezgody jest jednak metafizyka w kontekście *metaphysica specialis*, obecna w antynomiach czystego rozumu.

3.1.6. Ontologia a antropologia

Czwarty rozdział dzieła *Kant a problem metafizyki* – *Powtórzenie ugruntowania metafizyki* – stanowi wyraz powrotu do koncepcji antropologicznej z perspektywy wypracowanego już wcześniej stanowiska wobec wyobraźni transcendentalnej łączącej pojęcia ze zmysłowością, a także czasowością. Heidegger tak w *Byciu i czasie*, jak i w rozprawie *Kant a problem metafizyki* prezentuje zagadnienie antropologii Kanta. Problem jest szczególnie ważny, ponieważ sprawia dużo kłopotów w wypracowywaniu bycia bytu, jakim jest jęeststwo [*Dasein*].

Heidegger sugeruje, że metafizyka transcendentalna nie pokrywa się z antropologią Kanta i można mówić o dychotomii w obrębie koncepcji filozoficznej Kanta. Temu rozróżnieniu odpowiada dystynkcja na *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. Podobnie problem wolności ulega podziałowi na dwie interpretacje w ramach *metaphysica generalis* i *metaphysica specialis*. W pierwszym znaczeniu jest ona spontanicznością daną nam dzięki wyobraźni łączącej dwa pnie poznania. W drugim natomiast chodzi o trzy dyscypliny metafizyki szczegółowej: kosmologię, psychologię, teologię. Psychologia zajmuje się tematem osobowości i wolności człowieka jako istoty działającej (*homo faber*). Zestawienie metafizyki szczegółowej przedstawia trzy aspekty rozważanej koncepcji wolności: wolność w kosmologii, wolność w psychologii oraz wolność teologiczna. Pierwsza odnosi się do natury, druga – do wolności skończonej człowieka w działaniu, trzecia zaś do wolności nieskończonej. Drugi z wymienionych aspektów zawiera się w trzeciej antynomii rozumu ludzkiego. Wolność natury także pojawia się w tej antynomii. Trzecia wolność – teologiczna –

choć obecna w *Krytyce czystego rozumu* i *Krytyce praktycznego rozumu*, najgłębiej rozważana jest w wykładach poświęconych przedstawicielowi idealizmu niemieckiego, Schellingowi. Problem wolności w zestawieniu z istnieniem istoty najwyższej, nieskończonej oznacza – w nawiązaniu do tekstu Kanta o ugruntowaniu metafizyki – różnicę między poznaniem ontologicznym a poznaniem ontycznym. Problem wyraża się jednak w badaniach nad metafizyką *generalis*. Czysta ontologia jest pewnego rodzaju antropologią.

Powracając do metafizyki w ujęciu *specialis*, mamy do czynienia z trzema pytaniami postawionymi w *Krytyce czystego rozumu*: 1. Co mogę wiedzieć? 2. Co powinienem czynić? 3. Czego mogę się spodziewać? Do przedstawionych pytań dochodzi czwarte, które stanowi kwintesencję pozostałych: Czym jest człowiek? Dotyczy ono zatem antropologii filozoficznej.

Heidegger próbuje zdefiniować pojęcie antropologii filozoficznej¹⁸⁸, wychodząc od potocznego znaczenia terminu „antropologia”. Interpretacja antropologii jest również obecna w dziełach Kanta, szczególnie z okresu przedkrytycznego. Człowiek jest nie tylko istotą cielesno-psychiczno-duchową, odróżniającą się od świata zwierząt i roślin. Przynależąc do świata przyrody, jest także istotą w swoim działaniu i myśleniu od niej niezależną. W obszar nauki zajmującej się człowiekiem wchodzi ogromna rzesza dyscyplin, które mają na celu badanie poszczególnych elementów natury człowieka. Antropologia oznacza obecnie tendencję zwrócenia się z badaniami w kierunku człowieka. Heidegger zauważa, że mimo ogromnego zainteresowania poszczególnych nauk człowiekiem, staje się on coraz większą zagadką. I dlatego powołuje się on na Maxa Schelera i jego stwierdzenie o pryncypialnym charakterze pytania o człowieka. Wszelkie nierozwiązywalne zadania sprowadzają się do pytania o to, kim jest człowiek. Scheler zauważał jednak, że antropologia jest tak bardzo różnobarwna, że nie sposób zredukować jej wyników do jednego określenia. Heidegger suponuje, że problem antropologii nie tylko dotyczy systematycznej jedności, co raczej samej jej definicji. Próbuje postawić pytanie: czym w takim razie jest antropologia filozoficzna? I wymienia różne rodzaje interpretacji antropologii filozoficznej odróżniające ją od antropologii opartej na poznaniu empirycznym. Czynnikiem odróżniającym antropologię filozoficzną od pozostałych może być metoda, cel i punkt, z którego wyrasta antropologia filozoficzna. Heidegger zwraca uwagę na to, że problem antropologii filozoficznej musi być antycypowany z wyjaśnień dotyczących rozumienia pojęcia filozofowania. Sprecyzowanie znaczenia oraz sensu uprawiania filozofii rozjaśnia problem antropologii filozoficznej. Antropologia filozoficzna powinna opierać się na tym, co w wewnętrznej treści jest zespolone z problemem człowieka. Powierzchowne odnoszenie się do człowieka musi zatem nawiązywać do treści odwołującej się

¹⁸⁸ Por. BiC, 65n; GA 2, 46n. Heidegger poddaje krytyce pojęcie życia u Diltheya i filozofię osoby Schelera. Ogólnie krytyka sprowadza się do stwierdzenia: „istotne dla tradycyjnej antropologii źródło: grecka definicja i motyw teologiczny, pokazuje, że poza określeniem istoty bytu o nazwie «człowiek» pytanie o jego bycie pozostaje zapomniane, a bycie owo pojmuje się raczej jako «oczywiste» w sensie *obecności* pozostałych rzeczy stworzonych” (BiC, 69; GA 2, 49).

do istoty człowieka. Dlatego trzeba rozważyć zagadnienie wewnętrznej systematyki, która pozwoli ukazać i zdefiniować antropologię filozoficzną. Kant w *Krytyce czystego rozumu* przenosi problem ugruntowania metafizyki na antropologię filozoficzną. Zmiana ta nie zostaje jednak bliżej określona ani zdefiniowana. Postawienie pytania o to, czym jest człowiek, jest – zdaniem Heideggera – niewystarczające, aby móc dokonać rekonstrukcji konstytuowania się antropologii. Heidegger odróżnia przedstawienie filozofii Kanta od wniosków wpływających z przeprowadzonej przez Kanta krytyki metafizyki¹⁸⁹.

Heidegger zarzuca Kantowi brak konsekwencji, która wynika z zastosowania dwóch odmiennych paradygmatów: ugruntowania metafizyki oraz antropologii filozoficznej. „Pojęcie czystego rozumu i jedność czystego rozumu zmysłowego stają się problemem. Zagłębianie się w kwestię subiektywności podmiotu, *dedukcja subiektywna*, prowadzi w mrok. Kant nie tylko dlatego powołuje się na swą antropologię, że ta jest empiryczna, a nie czysta, lecz dlatego, że w trakcie ugruntowania ono samo powoduje, że sposób zapytywania staje się problematyczny” (KaPM, 239; GA 3, 214). Heidegger sugeruje, że zamiast pytania, kim jest człowiek, należy postawić inne – o stosunek ugruntowanej metafizyki do samej antropologii. Kant, cofając się przed podążaniem za transcendentálną wyobraźnią, ukazuje w rzeczywistości słabość podstaw metafizyki. Heidegger proponuje podjąć wyzwanie określając stosunek trzech pytań do czwartego: kim jest człowiek? Pytania owe zawierają się w trzech modalnych czasownikach: móc [*Können*], powinność [*Dürfen*] oraz uprawnianie [*Sollen*]. Wszystkie odnoszą się do ludzkiego rozumu.

Pytanie o móc [*Können*] niesie w sobie także stan niemocy [*Nicht-Können*]. Wcześniejsze rozróżnienie dotyczące poznania ontologicznego i ontycznego wydaje się w tym przypadku bardzo pomocne. Istota doskonała nie posiada w sobie niemocy, nie może więc o to pytać. Heidegger wspominał wcześniej, że istocie doskonałej przypisane jest rozumienie oparte na poznaniu ontycznym. Poczucie niemocy odnosi się jednak do ugruntowanej metafizyki, do ontologii. Nie można jej dostrzec u istoty nieskończonej, dla której pytanie to jest różne od jego natury, jest mu obce. Heidegger wyjaśnia, co można rozumieć pod pojęciem „niemocy” u istoty doskonałej. „Ta niemoc nie jest jednak brakiem, lecz niewrażliwością na jakikolwiek brak i negację” (KaPM 241; GA 3, 216). Pytanie o niemoc wyraża najgłębszą istotę pytającego jako bytu skończonego.

Podobnie jak w przypadku czasownika modalnego *können*, także *dürfen* [powinność] przedstawia Heidegger z perspektywy negacji. Istota skończona balansuje po-

¹⁸⁹ Heidegger wskazuje na konieczność oddzielenia myślenia opartego na tym, co Kant zawarł w *tezach Krytyki czystego rozumu*, od konsekwencji, które wypływają z jego filozoficznego wywodu oraz ugruntowania jego filozofii na metafizyce (por. KaPM, 238; GA 3, 213). W tym sensie Heidegger stawia tezę zbliżoną do myśli neokantowskiej, tzn. do stwierdzenia Wilhelma Windelbanda: „zrozumieć Kanta to wyjść poza niego”, która to myśl dała asumpt do nowych przemyśleń nad filozofią Kanta i wytyczyła nową drogę dla spuścizny Kantowskiej. Powstają wówczas dwie szkoły neokantowskie, tj. marburska oraz badeńska (W. Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Bd. 1, Tübingen 1919, s. 3).

między tym, co powinna, a czego nie powinna robić. Jestestwo znajduje się w zawieszeniu między dwiema skrajnościami, gdyż jest ono w swym „jeszcze-nie-spełnieniu” i dotyczy wyłącznie bytu skończonego.

Trzecie pytanie – o *Sollen* [przyznanie lub zabronienie] – także odnosi się do bytu skończonego, gdyż odwołuje się do pewnego niedostatku, braku. Heidegger zauważa, że przedstawione powyżej czasowniki modalne nie stanowią stanu, który powinien być przewyższony, lecz są uwypukleniem skończoności jako ważnego czynnika leżącego u podstawy bycia. Skończoność wyraża się w „stawaniu-się-skończonym” bytu skończonego. Dlatego nie jest zredukowana do czystego rozumu ludzkiego, lecz sięga istoty bytu skończonego u samych źródeł. Byt skończony nie zmierza do wyeliminowania skończoności, lecz tym bardziej uwydatnia konieczność skończoności, która wyraża się w strukturze „stawania-się-skończonym”. Ludzki rozum zawiera i domaga się właściwego mu elementu. Natura ludzka odznacza się troską wyrażoną w postaci: „móc-być-skończonym”. Takie przedstawienie unieważnia pytanie, kim jest człowiek. Staje się ono wówczas jedynie zewnętrzną konsekwencją skończoności istoty ludzkiej. Heidegger, odwołując się do Anaksymandra, Heraklita i Parmenidesa, pragnie dojść do podstawy, do ἀρχή. Szczególnym rozszerzeniem jest struktura „bycia-ku-śmierci” jestestwa, opisana w *Byciu i czasie*. „Ugruntowanie metafizyki ma swą podstawę w pytaniu o to, co w człowieku skończone – tak mianowicie, że owa skończoność może dopiero teraz stać się problemem” (KaPM, 243; GA 3, 217). Heidegger sugeruje, że wszelkie rozważanie stadium wewnętrznej natury powinno doprowadzić do źródła, z którego ono wyrasta. Skończoność rozumu człowieka może być tylko wówczas ukazana w sposób źródłowy, jeśli odwołuje się do ugruntowanej metafizyki. Wolność skończonej jednostki także musi wyrastać z metafizycznych podstaw. Zwrot w kierunku metafizyki nie jest dowolny, lecz obligatoryjny, gdyż chcemy ukazać naturę człowieka w jej skończoności. Na pytanie o prawdziwą antropologię filozoficzną odpowiedź znajdujemy dopiero w metafizyce. Heidegger twierdzi, że antropologia nigdy nie może rościć sobie pretensji do stanowienia podstawy dla filozofii. Antropologia filozoficzna ukazuje swój prawdziwy przedmiot dopiero przez ugruntowanie metafizyki.

3.1.7. Skończoność w człowieku a metafizyka jestestwa

W metafizyce Kanta dokonała się przede wszystkim redukcja jej zakresu do człowieka jako bytu skończonego. Metafizyka przestała być domeną teologii i zajmować się istnieniem nieskończonego doskonałego bytu i stała się dziedziną, która powinna być ujmowana z perspektywy bytu skończonego, jakim jest człowiek. Niemożliwość dostrzegania i badania nieskończoności oznacza skierowanie metafizyki na inny grunt. Jest nim człowiek w jego skończoności. Odróżnienie od doświadczenia idei rozumu oznacza dwa różne rodzaje egzystencji. Metafizyka pojawia się w obrębie rozumu, którego nie można rozumieć i dowodzić w oparciu o doświadczenie. Problem możliwego określenia tego, co w człowieku skończone (KaPM, GA 3, § 39), a zatem próba odpowiedzi na pytanie o skończoność człowieka, wskazuje na ważne znamio-

na metafizyki. Punkt ciężkości pytania o skończoność człowieka nie opiera się na stwierdzeniu, że jest on istotą skończoną ze względu na jego niedoskonałości, lecz na skończoności określającej człowieka w całości u samej jego podstawy. Antropologia w zwykłym znaczeniu może się zajmować wyłącznie problemem zewnętrznej interpretacji skończoności wobec bytu. Różnica polega na stwierdzeniu faktu, że człowiek jest istotą skończoną, albo na ukazaniu podstawy tej struktury bycia jestestwa. Nawet przy założeniu racjonalnego wytłumaczenia skończoności człowieka jako bytu stworzonego, pytanie o wewnętrzną strukturę pozostaje bez odpowiedzi. Podejmując problem skończoności człowieka w nawiązaniu do źródłowego ugruntowania metafizyki, trzeba najpierw ukazać pierwotne wzajemne odniesienie skończoności człowieka i podstawy metafizyki. Kant poruszył ten problem, zestawiając metafizykę *specialis* z metafizyką *generalis*. Ta druga stanowiła dla pierwszej pewną podstawę. Metafizyka *generalis*, zwana także ontologią, uległa jednak od czasów Arystotelesa zapomnieniu. Arystotelesowska ontologia (metafizyka właściwa) *πρώτη φιλοσοφία* utożsamiona została z bytem w całości. Heidegger zmierza do ukazania obu typów metafizyki w jednoczącym je horyzoncie, tzn. ukazania ich u źródła w powiązaniu z istotową skończonością jestestwa. Wydobycie problemu skończoności człowieka nie wymaga ugruntowania prezentowanego wcześniej w stadiach, lecz odniesienia go do już wypracowanego pojęcia bycia. Skończoność nie odnosi się w tym zapytywaniu do tego, czym jest byt jako taki, lecz byt jako bycie. Stąd zadaniem jest „wydobycie istotowego związku między byciem jako takim (nie zaś bytem), a tym, co w człowieku skończone” (KaPM, 247; GA 3, 221n).

Przedstawienie problemu tego, co w człowieku skończone, oznacza dla Heideggera postawienie pytania o bycie. Heidegger powołuje się na *Fizykę* Arystotelesa, w której autor byt w ogóle odniósł do *φυσιολόγοι*. Byt w ogóle jest tutaj pojęciem nieokreślonym i uniwersalnym. Z biegiem czasu *φυσιολόγοι* rozwarstwia się na dwa kierunki: *φύσις* i *λόγος*. Wśród nich zachodzi pewna gradacja, która nadaje pierwszeństwo jednemu z członów. Byt w całości musi być antycypowany przez rozumienie, czym jest byt jako taki – kwestia ta ma wówczas pierwszeństwo. Byt jako taki odnosi się jednak do „tego, co określa byt jako byt” (KaPM, 248; GA 3, 222n), a co nazywa się byciem bytu. Dlatego potrzebne jest postawienie pytania nie o byt jako taki, lecz bycie jako takie.

W pytaniu o byt jako taki [*τί τὸ ὄν*] zawiera się bardziej źródłowe pytanie o bycie jako takie. Byt określany jest z perspektywy tego, czym on jest [*τί ἐστίν*], czyli ze skupieniem na istocie [*essentia*]. W pytaniu, czym ono jest, wyraża się umożliwienie bytowi tego, czym on jest. „Rzeczywistość” rzeczy [*realitas*] odwołuje się do wewnętrznej możliwości [*possibilitas*]. Rzeczywistość rzeczy dana jest przez wygląd, *εἶδος*. Obok terminu istoty, esencji, znajduje się egzystencja [*existentia*], która wyraża się w pytaniu, czy ten byt jest, czy nie jest. Egzystencję określa się mianem *ὅτι ἐστίν*. Gdy mowa jest o esencji, pytamy: „czym-jest” [*Was-sein*], gdy natomiast pytanie dotyczy egzystencji: „że-jest” [*Dass-sein*]. Heidegger próbuje znaleźć odpowiedź na pytanie o wzajemne odniesienie, relację źródłową między umożliwieniem a rzeczywistością. Można na to pytanie odpowiedzieć, gdy stanie się całkiem jasne inne: czym jest by-

cie jako takie? Pytanie to powinno być poprzedzone przez analizę, która ukaże „na podstawie czego da się w ogóle pojąć coś takiego jak bycie” (KaPM, 250; GA 3, 224). Rozjaśnienie problemu bycia ma na celu ukazanie istoty skończoności. Przeprowadzona analiza bycia bytu wyjawia prawdziwą istotę skończoności poznania człowieka u samych źródeł. Heidegger dostrzega „związek między ugruntowaniem metafizyki i pytaniem o to, co w człowieku skończone” (KaPM, 250; GA 3, 224). Dlatego przedstawienie problemu bycia jest istotnym elementem, który posuwa do przodu analizę skończoności.

Heidegger, idąc dalej ze swymi rozważaniami na temat skończoności natury ludzkiej, stwierdza: „Bardziej pierwotna niż człowiek jest skończoność ludzkiego jestestwa” (KaPM, 255; GA 3, 229). Uwidacznia się proces, który dokonał się w trakcie analizy *Krytyki czystego rozumu*. Problematyka wychodząca od metafizyki *generalis* została przeniesiona do wewnętrznej istoty rozumienia bycia. Był to zatem krok zmierzający do odkrycia podstaw skończoności człowieka. Celem tego zabiegu jest ukazanie skończoności człowieka u samej podstawy, u samego źródła. W samym rozumieniu bycia tkwi istotowa skończoność. Antropologia filozoficzna ugruntowana jest na metafizyce. Dokonując podsumowania, Heidegger twierdzi, że „każde pytanie o bycie pewnego bytu, a zwłaszcza pytanie o bycie tego bytu, którego struktura bycia obejmuje skończoność w sensie rozumienia bycia, jest metafizyką” (KaPM, 256; GA 3, 230). Metafizyka, jaką uprawiał Kant, stanowi „metafizykę metafizyki”, jak nazwał ją sam w liście do Markusa Herza. Nie należy zatem uważać, że zaprezentowana w *Krytyce czystego rozumu* metafizyka sprowadza się do teorii poznania. Heidegger sugeruje, że nie to było zamiarem Kanta.

3.1.8. Ontologia fundamentalna a metafizyka jestestwa

Pytanie o to, kim jest człowiek, przeradza się w metafizykę jestestwa, która podejmuje problem możliwości metafizyki. Dlatego wyzwaniem dla metafizyki jest odsłonięcie związku między możliwością syntezy ontologicznej a skończonością jestestwa. Pytanie Kanta, kim jest człowiek, zostało przez Heideggera przekształcone w pytanie o metafizykę jestestwa. Różni się ono od pytania antropologicznego tym, że podejmuje nie tylko problem jestestwa, ale także bytowania. Odbiega od pytania o „coś” [*τινός*] i podejmuje problem możliwości metafizyki. Heidegger, który zajmuje się ontologią fundamentalną w aspekcie skończoności jestestwa, także w innych swoich dziełach eksplikuje ją, też z perspektywy bycia bytu takiego jak rzeczy. W *Pytaniu o rzecz* prezentuje różne sposoby zapytywania o rzecz-owość, tak w nauce, jak i filozofii. Problem wewnętrznej możliwości rozumienia bycia jest w przypadku Heideggera najważniejszym zagadnieniem, które powinno się podjąć, analizując antropologię filozoficzną. Wyraźne ukazanie głównego punktu ciężkości wewnętrznej możliwości rozumienia bycia ma pomóc w uchwyceniu innego problemu związanego z rozumieniem bycia. Zadaniem ontologii, o której przeprowadzenie postuluje Heidegger, jest „odsłonięcie ukonstytuowania się jestestwa” (KaPM, 258; GA 3, 232). Ontologia ta, ukazując konstytuowanie się *Dasein*, musi jednocześnie sięgać do podstawy możli-

wości metafizyki, czyli ukazywać skończony charakter jestestwa. Ten typ ontologii, wydobywającej skończony charakter jestestwa na podstawie badania możliwości metafizyki, Heidegger określa mianem ontologii fundamentalnej. Z perspektywy skończoności jestestwa możliwe jest wyartykułowanie rozumienia bycia, które stanowi najgłębszą podstawę metafizyki. Heidegger zwraca uwagę, że ontologia fundamentalna nie wyczerpuje badań metafizyki jestestwa, lecz jest jej pierwszym stopniem. Próbuje przedstawić pobieżnie jedynie zarys idei ontologii fundamentalnej w rozprawie *Kant a problem metafizyki*. Głębsze rozwinięcie znajduje się w *Byciu i czasie*, do którego to dzieła powrócimy, gdy zajmiemy się istotnymi różnicami między filozofią Kanta i Heideggera. W *Kant a problem metafizyki* jedynie zasygnalizowany jest problem bycia bytu z perspektywy jestestwa. Problem ontologii w oparciu o położenie, rozumienie i mowę należy poddać głębszej analizie. Może się to stać tylko wówczas, gdy uprzednio ukażemy zbieżność obu filozofii widzianą oczyma Heideggera. Temu celowi ma służyć między innymi omówienie dzieła Heideggera *Kant a problem metafizyki*.

Powracając do rekonstrukcji ontologii fundamentalnej, zwracamy się w kierunku rozumienia bycia, które rozjaśnia problem ontologii. Rozumienie bycia ma charakter projektu [Entwurf]. Pojęcie to oznacza, że jestestwo w sensie egzystencjalnym dokonuje permanentnie projektowania, konstruowania. To ostatnie określenie sugeruje, że projekt ten antycypuje wszelkie inne poznanie. Wyraża się poprzez niego skończony charakter, gdyż odnosi się do skończoności i własnego rozumienia bycia. Uprzednie względem poznania ontycznego (opartego na teorii poznania) konstruowanie się bytu odnoszącego się do własnego bycia oznacza w gruncie rzeczy budowanie horyzontu, w którym określa się i utrzymuje projekt. „Każda konstrukcja w ontologii fundamentalnej weryfikuje się poprzez to, co jej projekt pozwala widzieć, tzn. poprzez sposób, w jaki przywodzi ona jestestwo ku jego otwartości pozwalając jego wewnętrznej metafizyce się ujawniać [da-sein]” (KaPM, 259; GA 2, 233). Konstrukcja metafizyczna jest specyficzna, gdyż ujawnia możliwość tego, co już uprzednio daje o sobie znać jestestwu, mimo iż jest nieokreślone. Konstrukcja ta ma jeszcze jedno znamię – chociaż nieokreślona, jest już z góry oczywista. Ta oczywistość antycypuje wszelkie zapytywanie, ponieważ jestestwo zawsze już jest, będąc wrzucone w świat. To, co najbardziej bliskie i znane jestestwu, staje się niepojęte przez fakt zapominania. Tutaj także można doszukać się analogii do *Bycia i czasu* Heideggera. Poprzez ontologię fundamentalną dokonuje się pewien rodzaj procesu polegający na p r z y w r ó c e n i u p a m i ę c i tego, co w projekcie zawarte. Proces ten nie jest rozumiany w sensie metodologicznym, lecz ontologicznym. Przywracanie pamięci posiada charakter pozytywny, Heidegger ma jednak na myśli fakt, że w konstruowaniu się projektu trzeba „wyrwać od zapomnienia” to, co już w projekcie jawne. Przywracanie pamięci jest zatem nieustannym wyrwaniem, walką z tym, co popada w zapomnienie. Fundamentalna ontologia staje się ponownym przypominaniem, równocześnie pogłębianiem, uwewnętrznianiem [Verinnerlichen].

Heidegger nie odrzuca antropologii ani psychologii opartych na badaniach przeżyć i zdolności, lecz chce, poprzez ugruntowanie metafizyki, ukazać źródło tych nauk

w fundamentalnej ontologii. Badania tych nauk nie potrafią i nie mogą wyjaśnić skończoności ludzkiej egzystencji, lecz mogą jedynie zająć się przedmiotem poznania. Fundamentalna ontologia odkrywa i ujawnia transcendentalny charakter jestestwa, które już zawsze jest wrzucone w świat. Jestestwo utrzymuje się w horyzoncie rozumienia, zrozumiałości projektu, chociaż ten nie jest dookreślony. Stosunek bytu do własnego bycia utrzymuje się stale w skrytości, mimo iż stanowi on podstawę jego egzystencji. Krytyka skierowana pod adresem nauk psychologiczno-antropologicznych dotyka problemu stosunku do tego, co napotykanie. Problem jednak jest zdecydowanie inny – chodzi mianowicie o „bycie-w-świecie” jestestwa. Pytanie o bycie bytu skłania nas do innego rodzaju podjęcia kwestii niż w poznaniu opartym na strukturze podmiot – przedmiot. „Bycie-w-świecie” jestestwa musi jednak od samego początku dotykać problemu jedności „rozumienia” jako „projektowania” oraz „położenia” i „rzucenia”. Rzucenie oznacza wzięcie w całość tego, co już jest. Jestestwo jest zawsze wrzucone w zrozumiały świat. Heidegger wyznacza zadanie, przed którym stoi ontologia egzystencjalna w analizie codzienności i zawiera się ono w pojęciu troski [*cura*]. Polega na ukazywaniu transcendentalnej jedności pierwotnej struktury skończoności jestestwa. Heidegger poświęca temu terminowi bardzo dużo uwagi w *Byciu i czasie* w szóstym rozdziale zatytułowanym *Die Sorge als Sein des Daseins*. Rozdział ten jest jednym z najważniejszych ze względu na problematykę prawdy i jej związku z ontologicznym pytaniem o bycie. To w nim bowiem Heidegger wyklada problem troski [*Sorge*], tam też pojawia się problem realności i możliwości udowodnienia tego, co stanowi świat zewnętrzny. Autor *Bycia i czasu* powołuje się tu na przykład Kanta¹⁹⁰. Heidegger dostrzega, że Kant zastosował pojęcie jestestwa do wyrażenia rodzaju bycia zredukowanego do obecności. Świadomość własnego jestestwa rozumiana jako świadomość obecności zbliża Kanta do Kartezjusza. Bycie „tu i teraz” sprowadza się do istnienia świadomości jako świadomości czegoś, świadomości jakiejś rzeczy. Stąd dowód istnienia rzeczy poza mną sprowadza się do istoty czasu jako zmiany i trwania (stałości). Problem realności nie jest bynajmniej problemem obecności *rzeczy*, lecz dotyczy problemu ontologicznego. Inaczej mówiąc, nie znajduje się na poziomie ontycznym, obecności [*Vorhandenheit*] lub poręczności [*Zuhandenheit*] rzeczy¹⁹¹, lecz bycia bytu. Pytanie o obecność rzeczy zakłada już wcześniejsze rozumienie świata, do którego jesteśmy rzućni. Dywagacja, rozpoczęta pytaniem o realność tego, co na zewnątrz w kontekście Kanta, Diltheya i Schelera, prowadzi w konsekwencji do istotowego momentu struktury „bycia-w-świecie” jako podstawowego ujęcia istnienia. „Bycie-w-świecie” zawiera w sobie strukturę całości bycia jestestwa, która charakteryzuje troskę.

¹⁹⁰ Heidegger powołuje się na Kanta i jego filozofię w § 43 *Bycia i czasu*. Paragraf ten, zatytułowany *Jestestwo, światowość i realność* [*Dasein, Wirklichkeit und Realität*], składa się z trzech podpunktów: a) realność jako problem bycia i dowodliwości „świata zewnętrznego”, b) realność jako problem ontologiczny, c) realność i troska. Heidegger rozważa w tym paragrafie problem realności i bycia.

¹⁹¹ Por. BiC, 145nn; GA 2, 101nn. Heidegger rozważa problem poręczności na poziomie analizy przestrzeni, która ostatecznie znajdzie swoją podstawę w położeniu.

Problem realności oraz ontologiczne „bycie-w-świecie” poprzedzają w *Byciu i czasie* zagadnienia związane z prawdą i byciem interpretowanymi z perspektywy analityki jestestwa. Koncepcja prawdy opartej na otwartości wypływa z „bycia-w-świecie” jestestwa. Poruszane zagadnienia wyjaśniają struktury całości, z której wyłania się pojęcie troski¹⁹². Troska może prowadzić do błędnej interpretacji, która wynika ze „światopoglądowo-etycznej oceny ludzkiego życia” (KaPM, 263; GA 3, 236). Pojęcie troski ma jednak oznaczać strukturalną jedność skończoności w transcendencji jestestwa. W *Byciu i czasie* wyjaśnienie troski oparte było na strukturze całości. Poznanie struktury całości nie zdobędzie takiej cechy jak absolutność – wystarczające jest dla niej określenie skończoności. Dlatego jest ona różna od bytu doskonałego, jakim może być absolut. Pojęcie troski w gruncie rzeczy ma ukazać transcendentalną jedność skończoności. Skończoność transcendentalna jestestwa nie wyjawia jednak najgłębszej skończoności. Ugruntowanie metafizyki w ogóle ani nie jest najgłębszym ujęciem skończoności jestestwa, ani tym bardziej wewnętrzną możliwością rozumienia bycia. Ze względu na ukazanie w sposób źródłowy pojęcia troski, potrzebne jest przedstawienie pojęcia trwogi, gdyż stanowi ona podstawowe położenie jestestwa. Heidegger podkreśla, że metafizyka nie może być odkrywana metodami podobnymi do nauk szczegółowych, opartych na paradygmacie relacji między badającym a przedmiotem albo jego predykatem. Trwoga wyrasta jednak z podstawowego nastroju, który kieruje nas w kierunku nicości. Trwoga stanowi podstawę, na której można oprzeć ukazanie problemu troski. Pojęcia troski i nicości wyraźniej przedstawia Heidegger w dziełach takich jak *Czym jest metafizyka?* (1929) i *Wprowadzenie do metafizyki* (1935), w których ukazuje, na czym polega myślenie bycia przez pryzmat trwogi i nicości.

3.1.9. Ontologia fundamentalna i jej cel

Analiza troski – strukturalnej jedności skończoności w transcendencji jestestwa – zmierza w rozprawie *Kant a problem metafizyki* do zbadania czasowości. Pojęcia czasu, jak twierdzi Heidegger, nie można łączyć z *doczesnością*. Heidegger stoi w opozycji do interpretacji czasowości jako *życia* lub *żywotności*, którą zaprezentowali Henri Bergson, Wilhelm Dilthey czy Georg Simmel (GA 63, 14)¹⁹³. Czasowość dla Heideggera musi wyrastać z problemu bycia jako takiego. Czas powinien być rozważany na

¹⁹² Punktem przełomowym dla wykładni troski jest § 44 zatytułowany *Jestestwo, otwartość i prawda*, w którym Heidegger rozważa problem prawdy i bycia. Po tym fragmencie *Bycia i czasu* następuje zestawienie troski z czasowością i byciem właściwym. Wcześniej natomiast zaprezentowana jest troska z perspektywy realności tego, co zewnętrzne. W tym też kontekście pojawia się problem Kanta i jego filozofii.

¹⁹³ Por. G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje filozofia hermeneutyczna*, [w:] *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994, s. 60, *Studia z filozofii niemieckiej*; Dilthey – BiC, s. 65, 290, 295-297; Simmel – BiC, s. 350, 584; Bergson i Dilthey – BiC, s. 65; G. Simmel, *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, s. 35, *Klasyka Filozofii*.

gruncie otwartości ontologiczno-fundamentalnej. Heidegger, powracając do swojego dzieła *Bycie i czas*, stwierdza, że ugruntowanie metafizyki jest powtórzeniem. Powołuje się w tym miejscu na cytat z *Sofisty* Platona. Heidegger zauważa w klasycznej filozofii „gigantomachię w kwestii bycia bytu” (KaPM, 267; GA 3, 239). Analiza, jaką zamierza przeprowadzić, nie ma na celu przedstawienia problemu w całej swojej rozciągłości, lecz jedynie ukazanie problemu gigantomachii, która ukrywa prawdę bycia. Zadanie, jakie przed sobą stawia, polega nie tyle na przedstawieniu całości problemu, lecz jedynie na wycinkowym potraktowaniu zagadnienia gigantomachii.

W dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger wskazuje jedynie na problemy, które powinny być dogłębniej przeanalizowane. Stąd też słuszne wydaje się rozszerzenie zagadnienia ontologii i koncepcji wolności o inne jego dzieła. Obok cyklu wykładów *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* Heidegger wygłosił również inne, podobnie zatytułowane: *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809)¹⁹⁴.

W pierwszym cyklu wykładów Heidegger doprecyzowuje, co rozumie pod pojęciem *οὐσία* i *παρουσία* – pojęcia kluczowe¹⁹⁵, które wyjaśniają problem bycia bytu i „bycia-w-świecie”. Heidegger przedstawia na ich gruncie problem wolności. Nie prezentuje jednak, czym są system i wolność ani w jaki sposób stosunek między nimi wpływa na interpretacje dobra i zła, lecz skupia się na byciu.

Kluczowym problemem, który rozjaśnia ontologię, w najwyższym stopniu jest pojęcie bytu. Stąd rozumienie bycia bytu wiąże się z trwaniem i stałością. Taka interpretacja jest możliwa jedynie w oparciu o wyjaśnienie pojęcia czasu. Heidegger powołuje się na pojęcia *οὐσία* i *παρουσία* [uobecnienie], które prowadzą w konsekwencji do ujęcia problemu jako „stałość w uobecnieniu”. Bycie bytu odnosi się nieustannie do czasu i jego rozumienia. Ten stosunek do czasu odbywa się poprzez projektowanie bycia. Heidegger krytykuje interpretację Arystotelesa, która zaważyła na późniejszych losach filozofii. Właśnie z tej perspektywy czas ujmowany jest jako uobecnienie wyrażone przez termin „teraz”. Heidegger pragnie jednak, aby przywrócić czasowi jego pierwotny charakter, pierwotną transcendentálną strukturę. Aby ten zamiar zrealizować, potrzebne jest przedstawienie „sumienia”, „winy” oraz „śmierci”. Ten problem zostaje dokładniej rozwinięty w *Byciu i czasie*. Analiza następująca po § 44 zmierza do wyjaśnienia problemu czasu w kontekście sumienia i śmierci. Dzie-

¹⁹⁴ W cyklu wykładów zatytułowanym *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) Heidegger przedstawia problem dobra i zła w filozofii Schellinga. Wskazuje na błędne rozumienie zła w etyce chrześcijańskiej, które wpływa na jego niewłaściwe pojmowanie w prawie moralnym. Por. GA 42, 251n. Heidegger, konkludując, stwierdza: „Sofern es unsere Auslegung auf die eigentliche *metaφυσίcke* Grundfrage nach dem Seyn absieht, werden wir das Böse nicht in der Gestalt der Sünde zur Frage machen, sondern im Hinblick auf das Wesen und die Wahrheit des Seyns zur Erörterung bringen. Damit ist mittelbar auch angezeigt, daß der Umkreis der Ethik nicht zureicht, um das Böse zu begreifen, daß vielmehr Ethik und Moral nur eine Gesetzgebung hinsichtlich eines Verhaltens zum Böse im Sinne seiner Überwindung und Zurückweisung oder aber Verharmlosung betreffen” (GA 42, 252n).

¹⁹⁵ Por. GA 31, 60n, 66. We fragmentach tych Heidegger rozważa problem ruchu i bycia.

jowość odsłania tutaj problem skończoności świata. Metafizyka jestestwa ma stanowić owoc rozważanego problemu ontologii fundamentalnej. W ostatnim paragrafie (KaPM, GA 3, § 45) dzieła *Kant a problem metafizyki*, zatytułowanym *Idea ontologii fundamentalnej a krytyka czystego rozumu*, Heidegger dokonuje prezentacji eksplikacji istotnej w procesie ponownego pytania się o bycie w *Krytyce czystego rozumu*. Za-uważa, że zapytywanie o wewnętrzną możliwość jawności bycia bytu doprowadziło Kanta do czasu jako skończonej transcendencji. Interpretacja potocznie rozumianego czasu ulega u Kanta modyfikacji ze względu na pojęcie skończonej transcendencji. Czas jest u niego zespolony z czystą apercepcją. Bardzo istotne znaczenie dla ugruntowania metafizyki ma transcendentalna wyobraźnia, która posiada charakter jedno-czący. Transcendentalna jedność wyobraźni i czasu odgrywa istotną rolę, ponieważ skończoność bycia musi w konsekwencji prowadzić do pytania o czas. W ten sposób przestaje istnieć dominacja rozumu i intelektu w metafizyce. Intelekt ani rozum nie mogą dominować nad problemem czasu, który ma pryncypialny charakter wobec sporu o możliwość lub rzeczywistość (istnienia). Wszelkie roztrząsanie sporu między możliwością a realnością oparte wyłącznie na intelekcie prowadzi jedynie do tautologii. Heidegger podkreśla, że sprowadzanie problemu czasowości do intelektu jest redukcją. Pomocnym argumentem dla Heideggera jest to, że Kant zamierza budować metafizykę na syntetycznym poznaniu *a priori*. Wewnętrzna jedność struktury wpływa jednak z funkcji wyobraźni, która jednoczy ze sobą oba „pnie”. Wyobraźnia w powiązaniu z czasem umożliwia syntetyczne poznanie *a priori*. Zdanie się na funkcję intelektu prowadzi do ujęcia analitycznego typowego dla przedmiotu logiki. W drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* Kant powraca do tradycyjnego ujęcia i nadaje pierwszorzędne miejsce intelektowi. Heidegger stawia pytanie, czy drugie wydanie *Krytyki* nie sprawiło, że także u Hegla metafizyka ugruntowana została na intelekcie.

Problem przestrzeni jest w pewnej mierze bagatelizowany przez Kanta i Heideggera. Punkt ciężkości znajdujący się w pojęciu przestrzeni przechodzi jednak z jednej strony na transcendencję i odnoszenie się do bytów napotykaných, z drugiej na problem rzucenia w świat. Analiza rozprawy *Kant a problem metafizyki* skłania nas do tego, aby zająć się problemem ludzkiej wolności. Przyglądając się skończoności człowieka i jego wewnętrznej struktury prowadzącej do pytania o bycie bytu, na pewno nie należy oczekiwać, aby Heidegger, mówiąc o ludzkiej wolności, miał na uwadze wolność z perspektywy antropologii filozoficznej.

Odkrycie nowego, źródłowego charakteru filozofii, która odwołuje się do bycia bytu, umożliwia mówienie o wolności z perspektywy fundamentalnego pytania o jej istotę. Heidegger zwraca uwagę na konieczność odczytywania dzieła *Kant a problem metafizyki* w powiązaniu z lekturą opublikowanego wcześniej *Bycia i czasu*. Analizy *Bycia i czasu* podejmujemy się w ostatnim rozdziale, aby uprzednio zająć się interpretacją wolności w innych dziełach Kanta i Heideggera, które określają podejście obu tych filozofów do metafizyki i koncepcji wolności. Spór, jaki toczy się między tymi rozumieniami wolności, oscyluje między ontologią a etyką. Centrum staje się natomiast metafizyka. Możemy zatem mówić o linii ontologia – metafizyka – etyka jako o obsza-

rze relacji między koncepcją filozoficzną Kanta a Heideggera. Przedstawienie zagadnień w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* pozwala na bardziej wnikliwe spojrzenie na etymologię i klasyczne znaczenie pytania o „byt jako taki”. Pogłębiona analiza tego pojęcia umożliwia przedstawienie bycia, którego znaczenie odpowiada starogreckiemu *οὐσία*. Obok tego na uwagę zasługuje analiza ruchu i stosunek zawarty w antynomii rozumu w *Krytyce czystego rozumu*. Rozszerza on zakres wolności w kontekście jej stosunku do przyczynowości. Etymologia bytu jako takiego znajduje się także w innych dziełach Heideggera, jak: *O istocie i pojęciu φύσις*, *Arystoteles*, *Fizyka*, *B 1* czy *Grundbegriffe der aristotelistischen Philosophie*. Wydaje się, że pełny obraz stosunku Heideggera do filozofii Kanta przedstawia także *O istocie podstawy*. Tematyka tego tekstu zdecydowanie różni się od poruszanej w rozprawie *Kant a problem metafizyki*, ponieważ poświęcona jest w dużej mierze problemowi kosmologii i idei transcendentalnych, abstrahując od funkcji wyobraźni.

Reasumując, *Kant a problem metafizyki* nie zajmuje się metafizyką w sensie *specialis*, lecz jedynie *generalis*. Wolność przedstawia się nie w kontekście przyczynowości, lecz przede wszystkim spontaniczności. Analiza ta odkryła dwa ważne spoiwa obu koncepcji: skończone poznanie człowieka i pojęcie transcendencji. Z dzieła *Kant a problem metafizyki* wyłaniają się dwa obszary, które powinniśmy rozjaśnić w celu ukazania wolności w całej jej rozciągłości. Przede wszystkim należy wskazać na czas i myślenie jako miejsca koniecznej eksplikacji. Rozróżnienie rozumu praktycznego i teoretycznego u Kanta sprawia, że we wskazanych wcześniej aspektach trzeba odnaleźć istotne różnice dzielące wolność teoretyczną od praktycznej. Ta ostatnia prowadzi nas do wolności w ujęciu politycznym i prawniczym. *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* tym różni się od dzieła *Kant a problem metafizyki*, że porusza problem przyczynowości, a także kwestię *metaphysica specialis*.

Krytyka czystego rozumu, podobnie jak *Krytyka praktycznego rozumu* lub *Krytyka władzy sądowniczej*, poruszają się na płaszczyźnie wolności negatywnej i pozytywnej. Traktaty, które omawiają koncepcję wolności z perspektywy politycznej, dokonują rozróżnienia na wolność wewnętrzną lub zewnętrzną. Dobrym przykładem jest *Metafizyka moralności*, w której *expressis verbis* występują oba te terminy. *Traktat o wiecznym pokoju* odnosi się do początków wolności jako przestrzeni politycznej. Kant nie zajmuje się w nim etyką jednostki, lecz etyką polityczną opartą na prawie do suwerenności człowieka i narodów. Dotychczas poruszaliśmy się na płaszczyźnie wolności transcendentalnej, kosmologicznej oraz praktycznej. W obrębie wolności praktycznej ukonstytuowały się określenia, takie jak wolność wewnętrzna i zewnętrzna. Obok wolności transcendentalnej i praktycznej znajduje się również, powstająca z pobudzenia wrażeń, wolność estetyczna. Ten aspekt wolności istnieje pomiędzy jej aspektem transcendentalnym a praktycznym. Wymienione tu rodzaje wolności mogą przejawiać się jako pozytywne bądź negatywne.

Dwie drogi przedstawione w *Krytyce czystego rozumu* odpowiadają wolności transcendentalnej i wolności praktycznej. Kant posługuje się w tym celu aspektem pozytywnym i negatywnym. Negatywny ukazywał przyczynowość natury i wolności z perspektywy sporu, by w konsekwencji, przechodząc do pozytywnego aspektu,

wskazać na komplementarność, na konieczność napięcia. Problem wolności zaprezentowany u Kanta w trzeciej antynomii daje do myślenia. Drogi do wolności ukazują przejście od prawdy poznania obecnej w wolności transcendentalnej do filozofii opartej na wolności woli, czyli wolności moralnej. To zestawienie prawdy i wolności odzwierciedla także *Kant a problem metafizyki*, gdzie akcent analizy pada na problem zmysłowości i prawdy. W *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii* mowa jest o wolności, która ukazuje się jako spontaniczność i autonomiczne działanie. W historii filozofii toczy się spór wokół dwóch zasadniczych kwestii – prymatu prawdy i wolności. Wraz z Kantem i dokonaniem przez niego podkreśleniem znaczenia moralności dochodzi do przeniesienia akcentów z prawdy na wolność. Indywidualna wolność i jej kult rozpoczyna się znacznie wcześniej, jej siła wzrasta jednak wraz z rozpowszechnianiem się filozofii Kanta. Tak jego sprzymierzeńcy, jak i przeciwnicy zmagają się z problemem wolności. Spór Kanta i Heideggera odbywa się na płaszczyźnie prawdy i wolności. Heidegger podkreśla znaczenie prawdy jako nieskrytości. Z jej perspektywy wolność, o czym będziemy się mogli przekonać w ostatnim rozdziale, pojawia się w kontekście i ze względu na prawdę. Heidegger sięga w tym celu po *Metafizykę* Arystotelesa, a szczególnie 10 Θ . Kant, w odróżnieniu od Heideggera, buduje filozofię na fundamentach wolności i moralności. Odrębność Heideggera i Kanta określa stosunek do czasu i przestrzeni, a także to, co jest tego konsekwencją – dopatrywanie się różnicy między przyczyną *Kausalität* a *Ursache*. Wszelki ruch dotyka problemu przyczynowości zewnętrznej – jej fundament jest jednak ukryty, ponieważ widzimy tylko zjawiska. Heidegger, sięgając po wolność praktyczną, stawia pytanie o *Ursachesein*, o bycie przyczyną. Przyczyna rozumiana jako autonomiczne rozpoczynanie odsyła do pojęcia bycia. *Ursache* obserwowane w moralności potrzebuje podstawy w pojęciu bycia. Wolność bycia to pozwolić być czemuś takim, jakim ono jest.

Wolność praktyczna, o którą zabiega Kant, opiera się na inteligibilności. Nie odnosi się natomiast do treści zmysłowych. Skoro próbowaliśmy uprzednio zinterpretować wolność w znaczeniu transcendentalnym i praktycznym w nawiązaniu do kosmologii, należałoby obecnie zastanowić się nad wolnością praktyczną jako pewną podstawą, a także wydzielić w jej obrębie wolność wewnętrzną, która jest wolnością opartą na moralności, i zewnętrzną, czyli odwołującą się do legalności prawa. Kant pozostawia dywagację na temat przyczynowości w sensie transcendentalnym i podąża za przyczyną [*Ursache*] tego, co moralne i legalne. Podjęcie tego tematu wymagało pogłębienia analizy czystego rozumu transcendentalnego i praktycznego w nawiązaniu do *Krytyki czystego rozumu*. Obecnie analiza powinna zostać przesunięta na *Metafizykę moralności* oraz później *Krytykę praktycznego rozumu*. Nie powinniśmy jednak przy tym pomijać wolności występującej w *Krytyce władzy sądszenia*, w której mowa jest o wolności w sensie doznawania i celowości.

Problematyka wolności praktycznej, zainicjowana na poziomie transcendentalnej metodologii *Krytyki czystego rozumu*, znajduje swoje rozwinięcie w *Krytyce praktycznego rozumu*. Tak jak na poziomie kategorii i schematu pierwszorzędne znaczenie ma czas, tak w nawiązaniu do metodologii coraz ważniejsze znaczenie zyskuje

pojęcie woli i jej stosunku do prawa moralnego. Biorąc to pod uwagę, zajmiemy się obecnie wolnością w sensie praktycznym. W oparciu o nią będziemy mogli skierować naszą uwagę na wewnętrzny podział w ramach wolności praktycznej.

W *Podstawowych problemach fenomenologii* Heidegger zajmuje się problemem *personalitas moralis* w filozofii Kanta. Stwierdza, że osoba u Kanta jest interpretowana na równi z rzeczami, a działanie moralne sprowadza się zatem do czynów. Głównym celem jego wykładów jest przedstawienie filozofii jako fenomenologii. Heidegger podkreśla jej znaczenie i ukazuje, że fenomenologia daje możliwość postawienia pytania, które jest podstawowym pytaniem filozofii. Stwierdza też, że problemy moralne także mają u podstawy pytanie fenomenologiczne o bycie.

Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (GA 62, 1922) jest kluczowym momentem dla filozofii Heideggera. Jego filozofia jest wówczas *in statu nascendi*. Heidegger ugruntowuje pytanie o źródło poznania na pytaniu o bycie. Od tego czasu pokazuje, że filozofia winna zająć się ukazaniem źródłowego stosunku *Dasein* do własnego bycia. Temu służy pokazanie, że Arystotelesowi nie chodzi o logikę w sensie wyrażania sądów, ale o pierwotne rozumienie, które towarzyszy *Dasein* w jego odnoszeniu się do własnego bycia i świata, w którym tkwi. Kolejne dzieła mają na celu ukazanie, na czym polega faktyczność i egzystencja *Dasein*.

Heidegger ukazuje filozofię Kanta na gruncie pytania ontologicznego, a naoczność oraz pojęcia na gruncie rozumienia. Wtedy poddaje krytyce Kantowskie ujęcie czasu. Dostrzega konieczność powiązania czasu z czasowością. Ukazuje się ona przez pryzmat troski o własne bycie. Heidegger próbuje na nowo pojąć, czym jest rozumienie konkretnej sytuacji. Dalej rozwija poznanie u Kanta przez pryzmat pytania o źródło poznania. We wcześniejszym okresie podejmuje problem dobra, które opiera na gruncie filozofii życia, a potem ontologii. W dziele *Kant a problem metafizyki* zaczyna Heidegger od pokazania intencji Kanta wobec filozofii. Dotyczy ona czystego rozumu teoretycznego oraz metafizyki, którą Kant poddaje krytyce. Po tym okresie Heidegger ukazuje problem dedukcji transcendentalnej, ale także poświęca uwagę *expressis verbis* problemowi wolności. Widzi ją przez pryzmat krytyki moralności. Wykłady *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (GA 42, 1936) pokazują dobitnie specyfikę wolności u Schellinga, ale również u samego Heideggera, który przedstawia ją przez pryzmat powiązania wolności transcendentalnej z wolnością w sensie moralnym. Problem dualizmu u Kanta podejmowali Fichte i Schelling, próbując pogodzić ze sobą rozum teoretyczny z praktycznym. To w tym kontekście ujawnia się problem wolności i możliwość jej poznania. Sygnalizowaliśmy wcześniej, że problem źródłowego poznania szczególnie w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* ukazuje się w nowym świetle, przez pryzmat bycia. To ono uprzedza poznanie w sensie relacji podmiot – przedmiot, ale i moralności.

Począwszy od *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927/28), Heidegger bezpośrednio koncentruje się na filozofii Kanta i jego pytaniach o możliwości poznania, o granice poznania. Przedstawia poznanie

na gruncie ontologii i pytania o bycie. Skoncentrowanie się na byciu [*Sein*] oznacza również konieczność rewizji metafizyki, która dotychczas zajmowała się bytem [*Seiende*] i jego prawdą. Dlatego Heidegger dostrzega w Kancie sprzymierzeńca, który poddaje krytyce istniejącą metafizykę.

W swoich wykładach zatytułowanych *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (GA 29/30, 1929/30) – już po opublikowaniu dzieła *Kant a problem metafizyki* – Heidegger przedstawia podstawę dla uprawiania wszelkiej metafizyki, jaką jest ontologia.

Właśnie problem ontologii, która musi poprzedzić metafizykę, sprawia, że Heidegger koncentruje się na przedstawieniu konieczności przemyślenia na nowo metafizyki. Ponieważ metafizyka wniosła do kultury europejskiej koncepcję prawdy, Heidegger próbuje pokazać ją przez pryzmat pytania ontologicznego o bycie. Zasadniczym problemem, który ukazuje Heidegger, jest problem metafizyki. Poprzez pytanie o metafizykę ujawnia się ważny element myślenia Heideggera, jakim jest problem interpretacji prawdy.

Kant w swoich krytykach podejmuje problem prawdy, koncentrując się na granicach poznawczych człowieka, ale także na tym, co moralne, co ma charakter regulatywy. Heidegger stara się podjąć problem prawdy wraz z krytyką metafizyki. Przedstawia on prawdę na gruncie pytania o podstawę, o źródło.

3.2. Wolność jako doświadczenie źródłowe

Do krytyki klasycznej definicji prawdy, która sprowadza się do zestawienia ze sobą tego, co pomyślane, z rzeczami istniejącymi realnie, Heidegger przygotowuje się bardzo długo. Ważną rolę odegrała tu kwestia źródłowego poznania, którego poszukuje Heidegger na początku swojej drogi filozoficznej. Widzi on, że klasyczne rozumienie prawdy zdania opiera się na rozumieniu, które uprzedza wszelkie poznanie przedstawiane przez pryzmat relacji podmiot – przedmiot. Dostrzega, że przedmiotem refleksji nie może być logika zdania, lecz całość rozumienia. Zwrócił się ku rozumieniu dzięki studiom nad hermeneutyką, którą próbuje zaszczerpić na gruncie fenomenologicznym. Heidegger rozumie, że prawda nie da się przyswoić na gruncie przyczynowym, ale na gruncie pytania o źródło, o podstawę. Po drodze włącza do filozofii problem „bycia-w-świecie” i stosunek *Dasein* do swojego bycia. Odchodzenie od filozofii życia ku pytaniu ontologicznemu spowodowało, że Heidegger skłania się do ponownego przemyślenia czasu.

Właśnie skoncentrowanie się na czasie, który wyłania się z troski, oznacza konieczność zastanowienia się nad metafizyką i koncepcją prawdy. Heidegger poddaje krytyce klasyczne rozumienie prawdy, w której problem „bycia bytu” popada w zapomnienie od czasów starożytności. Poprzez krytykę dochodzi do prawdy, która odsłania się w ontologicznym pytaniu o bycie. Przedstawienie powiązania prawdy z byciem odsłania także wolność w źródłowym doświadczeniu.

Do powiązania prawdy i wolności prowadzi Heideggera pytanie o podstawę, w której *expressis verbis* pojawia się pojęcie wolności. Problem klasycznego rozu-

mienia prawdy wiąże się z wypracowaną przez wieki metafizyką. Krytyka klasycznej prawdy wiąże się z krytyką metafizyki.

OD METAFIZYKI DO PRAWDY JAKO „NIE-SKRYTOŚCI”

Próby ukazania prawdy w jej źródłowym ujęciu Heidegger opiera na *Metafizyce* Arystotelesa i dialogu *Sofista* Platona.

W wykładach zatytułowanych *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 61) Heidegger dostrzega różnice między uprawianiem filozofii a prowadzeniem badań naukowych. Paradygmat naukowy różni się istotnie od filozofii ze względu na pytanie o źródłowość, ale i metodę. W przypadku filozofii mowa jest nie tyle o metodzie, co drodze mającej odsłonić prawdę. Analizując pojęcia, które pojawiają się u Arystotelesa, Heidegger przekonuje, że drogą filozofii powinna być fenomenologia. W kolejnym dziele, tj. *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62) faktyczne życie zamienia Heidegger w pojęcie bycia [*Sein*]. Analizując dzieła Arystotelesa, takie jak *Metafizyka* i *Fizyka*, pokazuje, na czym powinna opierać się refleksja filozoficzna. Przedstawia różnice między istniejącą metafizyką a tą na nowo wyprowadzoną z pojęcia ruchu u Arystotelesa. Uzupełnia ona zatem problem „metody” o zagadnienia prawdy wyrażonej w metafizyce. Heidegger zauważa, że problem metafizyki i zawartej w niej koncepcji prawdy pierwotnie nie ukazuje się w logice zdania pojętej tradycyjnie, ale w wyrażaniu się rozumienia poprzez pryzmat interpretacji pojęcia *logosu*. Do metafizyki przenika powoli pytanie ontologiczne o bycie [*Sein*] (GA 62, 13), które Heidegger rozwinie w *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (GA 63). Pokaże tam problem faktyczności bycia „tu i teraz” oraz bycia w świecie.

W *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17) Heidegger koncentruje się na ontologii przez pryzmat troski i upadania *Dasein*. Rozważa różnice między ontologią przedstawioną przez pryzmat własnej fenomenologii w konfrontacji ze stanowiskiem Husserla i jego pojmowaniem fenomenologii. Prawda ukazana jest jeszcze z perspektywy samej otwartości *Dasein* i jej związku z byciem.

W *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18, 1924) Heidegger przedstawia prawdy przez pryzmat *λόγος οὐσίᾱς* (GA 18, 17). *Dasein*, będąc w świecie, znajduje się zawsze w jakimś *ὄρισμός*. Prawda wyraża się w horyzoncie rozumienia siebie i swojego bycia. Heidegger przedstawia różnicę między byciem i bytem, by w kolejnych wykładach rozwinąć problem prawdy, która się konstituuje w horyzoncie bycia. Heidegger w *Platon: Sophistes* (GA 19, 1924/25) rozważa problem nauki o sądach i wskazuje na podstawową strukturę *λόγος ἀποφαντικός* (GA 19, 184), uprzedzającą myślenie, dla którego prawda opiera się na zgodności tego, co pomyślane, z tym, co rzeczywiste. Heidegger koncentruje się bowiem na pojęciach *σύνθεσις* i *διαίρεσις*, których nie sposób sprowadzić do oceny, czy coś jest prawdziwe i fałszywe, ponieważ ukazują one konstituowanie się prawdy. Jej podstawą nie jest kryterium, które orzeka o prawdziwości, ale ona sama w jej odsłanianiu się.

„Bycie-w-prawdzie” jest odkrywaniem, jest sposobem bycia bytu ludzkiego, który w ten sposób odnosi się do swojego własnego życia (GA 19, 186). Heidegger

przedstawia bycie na gruncie analizy konkretnego *Dasein* oraz pojęcia *λέγειν* [*légein*] (GA 18, 204). Przedstawia zagadnienie rozumienia bycia z perspektywy Arystotelesa i jego *Retoryki* oraz *Sofisty* Platona. Po wykładach *Platon: Sophistes* (GA 19, 1924/25) Heidegger zmierza do ukazania prawdy w nowym świetle jako odsłaniania się bycia.

W *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21, 1925/26) Heidegger sięga po logikę Arystotelesa, która antycypuje prawdę wypowiedzi i logikę zdania. Bycie ukazuje się źródłowo w mowie, w której *Dasein*, odnosząc się do własnego bycia, wyraża się. Prawda konstytuuje się źródłowo w relacji *Dasein* do bycia i świata, w którym jest. Przedstawienie prawdy w tym sensie Heidegger rozwinie w *Byciu i czasie*, a także w *Kant a problem metafizyki*. Po publikacji tych dzieł Heidegger skupia się już nie tyle na prawdzie bycia z perspektywy *Dasein*, lecz na ukazywaniu się samej prawdy bycia. Oznacza to, że wolność jako spontaniczność staje się wolnością, która wydarza się w horyzoncie ukazywania się samego bycia. Także wolność jako „pozwolić być” zmienia się w wolność samego bycia.

Rozwijając koncepcję prawdy, Heidegger koncentruje się na tekstach Kanta, a także Platona¹⁹⁶, Heraklita (GA 55, 1943/44) i Parmenidesa (GA 54, 1942/43). Przedstawiając prawdę bycia, rozwija analizę źródłowego doświadczenia wolności, które będzie odgrywało coraz ważniejszą rolę. Heidegger będzie się wówczas odwoływał do przedstawicieli idealizmu niemieckiego¹⁹⁷. W tym czasie nie tylko problem prawdy i wolności staje się istotny dla Heideggera, ale także problem Kantowskiej teorii poznania. Heidegger skupia się na transcendentalnej dedukcji Kanta i ukazuje ją z perspektywy ontologicznej. W dziele *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41, 1935/36) oraz w *Kants These über das Sein* (ZD; GA 9; 1961) Heidegger stawia pytanie o doświadczenie źródłowego poznania, które dostrzega u Kanta, i wiąże je z wypracowaną przez siebie koncepcją prawdy jako nieskrytości. W rozprawie opublikowanej w 350-lecie Gimnazjum Humanistycznego w Konstancji Heidegger zajmuje się pojęciem *aletheia*¹⁹⁸, które odpowiada prawdzie konstytuującej się w myśleniu.

Zanim prawda ukaże się przez pryzmat myślenia bycia, ujawnia się w pytaniu o prawdę i podstawę.

¹⁹⁶ *Vom Wesen der Wahrheit* (1930), *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931/32, 1940) znajdują się w zbiorze *Wegmarken* (GA 9; ZD). *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (GA 34, 1931/32).

¹⁹⁷ *Der deutsche Idealismus* (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (GA 28, 1929); *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930); *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (GA 42, 1936); *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände* (1809), (GA 49).

¹⁹⁸ Tekst znajduje się w zbiorze zatytułowanym *Vorträge und Aufsätze: 1936-1953* (M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007). Wcześniej został wygłoszony w semestrze letnim 1943 roku.

**WOLNOŚĆ NA GRUNCIE PYTANIA O ISTOTĘ PODSTAWY I PRAWDY
JAKO „NIE-SKRYTOŚCI”**

Rozwinięcie problemu krytyki metafizyki Heidegger podejmuje w rozprawie zatytułowanej *O istocie podstawy* (1929). Koncentruje się wówczas na ważnym problemie, jakim jest kwestia przyczynowości i pytania o podstawę. Dotychczasowa metafizyka nie dawała możliwości mówienia o podstawie, która jest związana z pytaniem o bycie. Dlatego Heidegger zwraca uwagę na problem racji i zasady racji. Prowadzi go ona do ukazania konieczności podjęcia zagadnienia bycia. Wówczas Heidegger nie analizuje wolności jako spontaniczności, która rozumiana jest jako rozpoczęcie szeregu, lecz skupia się na podstawie, która jest bardziej źródłowa niż wszelka wolność dostrzegana przez pryzmat przyczynowości.

Heidegger zastanawia się nad pytaniem o istotę podstawy. Czy jest ugruntowana na zasadzie racji? Stawiając pytanie o zasadę racji, wykazuje, że dotychczasowa jej prezentacja pomija ważny problem, jakim jest bycie [*Sein*]. Pytanie o zasadę racji jest pytaniem o podstawę, o ugruntowanie. Ugruntowanie przedstawia się poprzez transcendencję. Jestestwo wykracza poza siebie, by być sobą. Właśnie w tej przestrzeni konstituuje się wolność.

Źródło ugruntowania transcendencji odsłania się w jego troistości. Podstawa jest bowiem możliwością, gruntem i dowodem (ZD, 151; GA 9, 169n). Wszystkie one prowadzą do pytania o podstawę (ZD, 153; GA 9, 172).

Podstawa jest wypływaniem ze źródła, które umożliwia otwieranie się na bycie. Ukazuje się ona w wolności, która jest *wolnością do podstawy*. Miejszem, w którym pojawia się zasada racji, jest transcendencja. Źródłem tej zasady jest wolność. To w nadmiarze i braku ukazuje się możność bycia. „Wolność jest podstawą racji”, która jest jednością ugruntowującą rozproszenie różnych racji. Ujawnia się w niej dialektyczność, ponieważ wolność nie tylko łączy racje, ale także je rozprasza. Wolność jako podstawa jest przepaścią [*Ab-grund*], która wprowadza nas w „stan” poruszenia. Im bardziej ta przepaść jest ugruntowana, tym bardziej odsłania się „rdzeń” jestestwa (ZD, 154; GA 9, 174). Analiza wolności sprawia, że nieważność podstawy nie jest interpretowana z perspektywy jej usunięcia, lecz przewyciężenia.

W pojmowaniu transcendencji jako wolności podstawy, która ukazana jest przez pryzmat przepaści, ukazuje się troska jestestwa o bycie. Jestestwo, znajdujące się pomiędzy innymi bytami i próbujące się do nich zbliżyć, jest już uprzednio rozumiane jako „wolna możność bycia”.

Wolność w sensie transcendencji otwiera możliwość wszelkiej możliwości. Jest wybieraniem, które ma jednak skończony charakter. Właśnie w transcendencji jako wolności podstawy ukazuje się jej istota. *Dasein* rzucone w świat i będące wśród innych bytów nie dlatego jest wolne, ponieważ oddala się od wolności bycia sobą, lecz dlatego, że przybliżając dal, staje się sobą. Wolność nie jest bowiem własnością, lecz wolnością podstawy. Pierwotna niemoc wolności jest przewyciężona dopiero w transcendencji, w możności bycia. *Dasein*, odsuwając od siebie świat bytów, dociera do własnego bycia, w którym odsłania się wolność podstawy.

Kończąc swoje dywagację na temat wolności jako podstawy racji, Heidegger zauważa, że dopiero przybliżając dal, dochodząc do wolności podstawy, *Dasein* „wzbudza odpowiedź” (ZD, 155; GA 9, 175) innego *Dasein*, z którym współbytuje. To wzbudzenie odpowiedzi oznacza także możliwość poświęcenia się dla innego *Dasein*, dzięki któremu mogą być sobą. Te ostatnie zdania Heideggera pokazują, że nie odchodzi on od innego *Dasein* i nie czyni relacji z innym obojętną czy nieważną dla filozofii, lecz przedstawia, że musi być ona poprzedzona przybliżeniem pytania ontologicznego o bycie, o podstawę bycia. Na niej dopiero człowiek może być dla innego, potwierdzając własne bycie sobą. Heidegger być może tym ostatnim zdaniem zbliża się do filozofów dialogu. W przypadku Heideggera jak i filozofii dialogu konieczne jest zwrócenie się ku źródłowemu doświadczeniu metafizyki, o którym zapomniała dotychczasowa filozofia.

Nie tylko sam problem metafizyki odgrywa dla Heideggera ważną rolę, ale również prawda, która pojawia się w kontekście metafizyki. Krytyka metafizyki, której inspiracje czerpie Heidegger od Kanta, domaga się analizy prawdy, która – jak ukazuje *O istocie podstawy* – musi być uprzednia wobec prawdy zdania. W rozprawie *O istocie prawdy* Heidegger podejmuje ten problem i wiąże go z nowym pojęciem wolności, który pozwoli kolejno przejść ponownie do Kanta i jego filozofii oraz na nowo odkryć związek wolności transcendentalnej z wolnością praktyczną.

3.2.1. Prawda i wolność w dziele *O istocie prawdy*

Podobnie jak w poprzednich rozprawach poruszających problem prawdy, Heidegger zaczyna swoje dzieło *O istocie prawdy* od rozważenia, czym prawda nie może być. Wielokrotnie stosuje on tę metodę. Jest ona mu pomocna, ponieważ, aby dotrzeć do źródłowego doświadczenia, musi wpieryw poznać jej potoczne ujęcie i poddać je krytyce ze względu na jej niewystarczalność i nieadekwatność.

3.2.1.1. Prawda jako zgodność rzeczy i wypowiedzi – droga negatywna

W wykładzie *O istocie prawdy* Heidegger rozpoczyna od przedstawienia prawdy w sensie potocznym i naukowym¹⁹⁹. Stwierdza, że prawda, którą posługuje się nauka, nie jest wystarczająco pierwotna. Nie porusza ważnego problemu, jakim jest bycie [*Sein*]. Może się nim zająć tylko filozofia. Nauka ma bowiem poważne problemy ze zrozumieniem bycia i nicości.

Zadaniem problematycznym dla nauki jest poruszanie się w sferze negacji, którą rozumie jako zupełne nieistnienie, brak istnienia. Także filozofia kierująca się rozważaniami naukowymi popełnia ten sam błąd co nauka. Błąd ten sprawia, że nauka i filo-

¹⁹⁹ W filozofii Heideggera prawda nie może być pojmowana z perspektywy nauki, twórczości artystycznej, prawdy rozumowej czy przekonań religijnych, lecz musi być ujmowana źródłowo. Heidegger stwierdza m.in. we *Wprowadzeniu do metafizyki*: „Filozofia nie jest przeto wiedzą, którą można bezpośrednio nabyć, niczym rzemieślnicze czy techniczne wiadomości, i którą można bezpośrednio zastosować i zawsze rachować na jej użyteczność – jak w przypadku wiedzy ekonomicznej i w ogóle zawodowej” (WdM, 14; GA 40, 7).

zofia traktowane są jednakowo, tymczasem Heidegger dostrzega konieczność oddzielenia filozofii od innych nauk ze względu na pytanie o nicłość. Odpowiedź na to pytanie pokazuje różnice między nauką i filozofią co do rozumienia prawdy jak i wolności. Filozofia ma zajmować się podstawą, gdy tymczasem nauka interpretowaniem przyczyny i skutku w odniesieniu do przedmiotu jej zainteresowania. Dlatego skandalem dla nauki jest analiza nicłości. Filozofia ma poważne kłopoty z nauką, ale i powszechnym myśleniem, żeby przedstawić sens i znaczenie prawdy. „Filozofia jednak nigdy nie zdoła obalić pospolitego rozsądku, jest on bowiem głuchy na jej mowę. Ona nawet nie powinna usiłować go obalić, gdyż pospolity rozsądek jest ślepy na to, co filozofia stawia w horyzoncie istoty” (ZD, 157n)²⁰⁰. Zasadniczym pytaniem jest tu kwestia nicłości i prawdy, która się wydarza. Heidegger krytykuje obiegowe rozumienie prawdy wyrażające się w definicji, że prawda jest zgodnością rzeczy z intelektem. W definicji tej fundamentalne znaczenie ma kryterium, które pozwala porównać ze sobą dwa elementy. Jednak to kryterium zostało przyjęte wcześniej i dlatego można zapytać, dlaczego jest ono właściwe, a inne nie. Dlaczego obraliśmy sobie je za wzorzec do weryfikacji, że coś jest prawdziwe lub fałszywe? To pytanie generuje także inne, tj.: co to znaczy być prawdziwym i co to znaczy, że dana rzecz jest prawdziwa? Takie ujęcie prawdy wraz z poszukiwaniem początku, w którym prawda [*Wahrheit*] jest prawdą, sprawia, że to, co prawdziwe, zmierza w kierunku pytania o prawdziwość.

Heidegger pokazuje, że odpowiedzi na te pytania nie są proste. Dla przykładu, tradycyjne rozumienie prawdziwości można interpretować przez pryzmat „tego, co rzeczywiste” [*Wirkliche*] i wtedy możemy odróżnić prawdziwe złoto od fałszywego, mówiąc, że prawdziwe jest to, co rzeczywiste, a tym, co nieprawdziwe [*Unwahres*], kiedy jest nierzeczywiste. Wówczas fałszywe złoto rozumiane jest jako to, co nieprawdziwe, mimo iż jest ono również rzeczywiste. Fałszywe złoto także jest czymś rzeczywistym, mimo iż nie jest złotem. Przyjęte kryterium na gruncie rzeczywistości nie jest więc trafne i dlatego Heidegger szuka dalej źródłowego ujęcia prawdy.

Skoro rzeczywistość nie może być kryterium dla prawdziwości rzeczy, można przyjąć kolejne, jak na przykład niemieckie pojęcie *echtes*, które odpowiada polskiemu słowu „to, co szczere”. „Prawdziwe złoto” [*wahres Gold*] to „szczere złoto” [*echtes Gold*]. Heidegger pisze: „[...] szczere złoto jest owym czymś, co rzeczywiste, czego rzeczywistość pozostaje w zgodzie z tym, co «we właściwy sposób» z góry i stale mamy na myśli, mówiąc: złoto” (ZD 159)²⁰¹. Pojęcie szczerości także nie daje odpowiedzi na postawione pytanie o to, co to znaczy „być prawdziwym” [*Wahrsein*] i co to jest prawda [*Wahrheit*].

Rozumienie prawdy na gruncie rzeczywistego czy szczerego złota wskazuje na poważny problem, jakim jest powiązanie nieprzystających do siebie dwóch „przestrzeni”, a mianowicie zgodności rzeczy z wypowiedzią o niej. Przestrzeń rzeczy

²⁰⁰ „Die Philosophie jedoch kann den gemeinen Verstand nie widerlegen, weil er für ihre Sprache taub ist. Die Philosophie darf ihn nicht einmal widerlegen wollen, weil der gemeine Verstand blind ist für das, was sie vor Wesensblick stellt” (GA 9, 178).

²⁰¹ „Echtes Gold ist jenes Wirkliche, dessen Wirklichkeit in der Übereinstimmung steht mit dem, was wir mit Gold »eigentlich« im Voraus und stets meinen” (GA 9, 179).

i przestrzeń wypowiedzi o niej prowadzą do pytania o wzajemną relację między tymi przestrzeniami. A zatem trzeba sobie postawić pytanie o to, co jest bardziej pierwotne, czy mówienie o rzeczy, czy przedstawienie rzeczy. Gdy koncentrujemy się na stosunku między rzeczą a tym, co pomyślane, zgodność wyrażona jest przy użyciu niemieckiego słowa *Ein-stimmigkeit*, zaś gdy zgodność opiera się w pierwszym rzędzie na tym, co pomyślane, i zestawiona jest z rzeczą, to wówczas wyrażone jest przez *Übereinstimmen*.

Zgodność [*Übereinstimmung*] może wiązać ze sobą rzeczywistość [*Wirklichkeit*] z pomyślanym przedmiotem, który w tym przypadku oznacza złoto. Pomyślane złoto musi mieć jakiś wzorzec, który się już wcześniej posiada i na gruncie którego możemy stwierdzić, że jest coś prawdziwe. Przez ukazanie szczerego złota [*echtes Gold*] Heidegger przechodzi od analizy rzeczy [*Dinge*] do samej wypowiedzi o nich [*Aussagen*]. „Wypowiedź jest prawdziwa, jeżeli to, co ona myśli i powiada, zgadza się z rzeczą, o której się wypowiada” (ZD 159)²⁰². Czy w przypadku problemu z określeniem rzeczy i jego kryterium możemy przejść do refleksji nad wypowiedzią, która oparta jest na kryterium?

Prawda zdania nie jest jednak nigdy prawdą, o którą chodzi filozofii, ponieważ nie pyta się poprzez nią o podstawę, o źródło, lecz jedynie – przyjmując kryterium – stawia się pytanie albo o stosunek tego, co spostrzegane, do predykatu tej rzeczy, albo o stosunek pomyślanej rzeczy do tego, co jest rzeczywiste. Powracając do poziomu zgodności poprzez pytanie o to, dlaczego przybieramy to, a nie inne kryterium, pozostajemy bezradni wobec pytania o podstawę. Klasyczne ujęcie prawdy na swój sposób posługuje się porównywaniem i szukaniem przyczyny przyjętego kryterium, pozostawiając nienaruszone zapytywanie o prawdę w jej istocie. Heidegger, ukazując problem klasycznej jak i potocznie rozumianej prawdy, proponuje nowe jej ujęcie, tzn. rozumienie prawdy jako nieskrytości opartej na ścisłej więzi między prawdą i byciem. W tym sensie prawda nie jest cechą, własnością bytu, lecz związana jest z byciem. Heidegger pyta o prawdę bycia, która dotyka prawdy jako takiej. Na poziomie ontologicznym nie pojawia się już więcej problem *petitio principii*, ponieważ prawda ukazuje się u źródła.

Powracając do zagadnienia kategorii i schematu u Kanta, trzeba dostrzec fakt, że opierając się na interpretacji jego filozofii właśnie na tym poziomie, schodzimy w głąb myślenia ontologicznego, o które zabiega Heidegger. W kategorii schematu i dedukcji transcendentальной poglądy Heideggera i Kanta mogą być zbieżne. W tym właśnie kierunku zbieżne są poglądy Heideggera. Poprzez Kanta i przedstawicieli idealizmu niemieckiego, na przykład Schellinga, w myśleniu Heideggera dokonuje się przełom. Jeszcze w *Byciu i czasie* problem wolności był ledwo zauważalny. Dopiero w rozprawach *O istocie podstawy* i *O istocie prawdy* Heidegger uczynił pojęcie wolności kluczowym dla jego filozofii. Günter Figal zauważa to w swojej książce *Phänomenologie der Freiheit*, w której stwierdza, że dopiero w tych dziełach wolność

²⁰² „Eine Aussage ist wahr, wenn das, was sie meint und sagt, übereinstimmt mit der Sache, worüber sie aussagt” (GA 9, 179).

staje się „operativen Begriff”²⁰³. Wówczas bycie ukazane jest z perspektywy wolności ontologicznej. Spoiwem łączącym prawdę bycia i bycie wolnym jest pojęcie otwartości, które pojawia się już w § 44 *Bycia i czasu*. Otwartość w *Byciu i czasie* ukazywała „bycie-w” *Dasein*, jego odnoszenie się do świata; w dziele *O istocie prawdy* otwartość przedstawia odsłanianie się bycia.

3.2.1.2. Prawda jako odkrytość – droga pozytywna

Przeciwieństwem drogi negatywnej jest droga pozytywna. Droga negatywna miała na celu ukazanie konieczności podjęcia na nowo problemu prawdy, pozytywna natomiast wskazuje na nowe rozumienie prawdy nawiązującej do filozofii Arystotelesa i jego prawdy jako „nie-skrytości”. W *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62, 1922) filozofia Heideggera jest dopiero *in statu nascendi*. W *Byciu i czasie* poglądy Heideggera przechodzą metamorfozę, myślenie z perspektywy bycia sobą zmienia się w pytanie o samo bycie. W *Byciu i czasie* na gruncie mowy pojawił się problem otwartości, który w *O istocie prawdy* staje się ważnym wątkiem, odsłaniającym pojęcie wolności.

Wolność jako otwartość

We wcześniejszych dziełach Heideggera wolność jawiła się w sensie otwartości i spon-taniczności. Duży wpływ na Heideggera miała tu myśl Husserla, u którego otwartość odgrywała ważną rolę. W *Byciu i czasie* otwartość została ukazana przez pryzmat konstituowania się jestestwa „tu oto”. Pojawiła się ona wraz z problemem położenia, rozumienia i mowy. Heidegger przedstawił wówczas stosunek *Dasein* do swojego bycia oraz do świata, w którym się znajduje. Pokazał on *Dasein* w horyzoncie egzystencji, faktyczności i upadania.

W dziele *O istocie prawdy* Heidegger pod wpływem krytyki metafizyki zaprezentowanej w rozprawach *Kant a problem metafizyki* oraz *Podstawowe problemy fenomenologii* (1927) koncentruje się na otwartości samego bycia. Jest to też moment, w którym przedstawia on bezpośrednio problem wolności. W dziele *O istocie prawdy* pojęcie wolności w połączeniu z problemem prawdy ujawnia się na gruncie odsłaniania się samego bycia.

Początkowo w trakcie ukazywania pozytywnej drogi do prawdy Heidegger zajmuje się wolnością, nawiązując do prawdy z perspektywy stosowności [*Richtigkeit*], prowadzącej go jednak do wniosku, że konieczne jest myślenie, które uprzedza wszelkie potoczne i naukowe poznanie. Analiza stosowności prowadzi go do źródłowego doświadczenia wolności, które ukazuje się przez pryzmat otwartości.

Dla ukazania niewystarczającej relacji między rzeczą a wypowiedzią w kontekście prawdy kluczowe jest zagadnienie „upodobnienia ich wzajemnego”. Klasyczna definicja prawdy szukała podobieństwa w tym, co nie jest do siebie przystające, co niepodobne. Wypowiedź i rzecz nie znajdują się na tej samej płaszczyźnie. Mówić o czymś, a mieć daną rzecz, to dwa różne ujęcia, których nie można uchwycić przez ich podo-

²⁰³ G. Figal, *op. cit.*, s. 31.

bieństwo. Heidegger zwraca uwagę na wtórność ujmowania prawdy sprowadzonej do kryterium postępowania i kalkulowania. Prawda pierwotnie jest otwartością, jawnością bycia. Aby wykazać ten stan rzeczy, Heidegger odwołuje się do wypowiedzi i jej „przed-stawiania” przedmiotu, predykatu. Przedstawić rzecz taką, jaka jest, oznacza pozwolić rzeczy stanąć naprzeciw jako przedmiot. Aby rzecz mogła się przedstawić jako podmiot, potrzebna jest uprzednia względem poznania otwartość tego, co ukazuje się w strukturze „naprzeciw”. Ta struktura wyraża z jednej strony dynamikę, która ukazuje się we wnikanii w to, co otwarte, z drugiej zaś zatrzymanie, które oznacza ukazanie siebie w stałości. Filozofia często redukowała to zatrzymanie do obecności, rzeczywistości. W tym przedstawieniu dokonuje się hermeneutyczno-fenomenologiczne otwieranie się tego, który stoi naprzeciw i jest otwarty. To, co otwarte, przedstawia się w swojej otwartości, wyraża się, „przed-stawiając się”.

„Stanie naprzeciw” jako „przed-stawianie się” ugruntowane jest na wewnętrznej otwartości, która poprzedza wszelką sferę świadomości i wyrażania w postaci podmiot – przedmiot. Potrzebne jest przy tym pogłębienie samego pojęcia otwartości poprzez ukazanie jej jako wewnętrznej otwartości i otwierania się, zamiast redukowania jej do spostrzegania przez człowieka przedmiotów. Otwartość bowiem dotyczy stosunku bytu do własnego bycia. Rzecz może się „przed-stawić” tylko wówczas, gdy u jej podstawy znajduje się „wewnętrzna otwartość tego, co jest Otwarte”. „Wszelkie zachowanie wyróżnia się jednak tym, iż stojąc w owym Otwartym, każdorazowo trzyma się tego, co jawne jako takie” (ZD, 163)²⁰⁴. Z perspektywy otwartości zachowanie jawi się zawsze przez pryzmat jawności, która jest jawnością jako taką. Aby dotrzeć do tej źródłowej otwartości, Heidegger koncentruje się na próbie odpowiedzenia na pytanie, czym jest porównanie [*Angleichung*] i gdzie jest podstawa wszelkiego odnoszenia się rzeczy i wypowiedzi o niej. Pokazuje ona w ten sposób podstawę dla wszelkiej prawdy pojmowanej przez pryzmat porównania. Przed-stawianie się rzeczy w otwartości pokazuje, że prawda ta jest bardziej źródłowa niż w klasycznym jej ujęciu przez pryzmat zgodności. U podstaw stosowności jest wewnętrzna możliwość stosowności. Co jest jednak podstawą wewnętrznej możliwości stosowności? Jest nią bycie wolnym.

Podstawą możliwości budowania wzorca dla stosowności jest doświadczenie bycia wolnym, które pozwala ukazać się temu, co objawia się w źródłowej otwartości. Dlatego Heidegger stwierdza, że uprzednie posiadanie modelu, na którym opiera się klasyczna definicja prawdy, domaga się otwartości, z której owa stosowność wyraasta. Ukazanie wzorca, który stanowi trzon stosowności, jest możliwe tylko wtedy, gdy szukając wzorca, pozwalamy, aby się on nam ukazał w swoim władaniu i łączeniu ze sobą przedstawić. W tym „przedkładaniu wzorca” dokonuje się oddanie się, pozwolenie „Otwartemu na to, co jawne” (ZD, 164; GA 9, 185). Przygotowanie się na przyjęcie wzorca jest pewnego rodzaju wolnością, która wyraża się jako „bycie-wolnym ku temu, co jawne w Otwartym” (ZD, 164; GA 9, 185). Wolne oddanie się jest przyzwoleniem, aby to, co otwarte, ukazywało się w swojej jawności, aby znalazło swoje odzwierciedlenie w wypowiedzi, w której wyraża się prawda. „Stanie otworem”,

²⁰⁴ „Alles Verhalten aber hat seine Auszeichnung darin, dass es, im Offenen stehend, je an ein Offenbares als ein solches sich hält” (GA 9, 184).

bycie otwartym, „jako wewnętrzne umożliwienie stosowności znajduje swoją podstawę w wolności. Istotą prawdy rozumianej jako stosowność wypowiedzi jest wolność” (ZD, 164; GA 9, 186).

Próba udzielenia odpowiedzi na pytanie, czym jest prawda, doprowadziła do wniosku o konieczności posiadania pewnego modelu czy wzorca, na mocy którego można orzekać o prawdziwości rzeczy. Wzorzec ten może wychodzić od predykatu rzeczy lub od niej samej. Te nieprzystające do siebie „przestrzenie” zaprowadziły nas do zapytania o „podstawę wewnętrznego umożliwienia stosowności” [*Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit*], w której ukazuje się wolność przez pryzmat otwartości. Wszelka stosowność domaga się otwartości, w której przedstawia się byt. Poprzez ukazanie roli wolności w przedstawieniu źródłowego ujęcia istoty prawdy Heidegger dochodzi do konkluzji o konieczności wyjaśnienia, czym jest ta otwartość i wolność, która leży u podstawy prawdy. Ta droga ma jednak prowadzić Heideggera do pogłębionej analizy istoty prawdy, która leży u podstawy wolności.

Otwartość jako pozwolić być

Heidegger rozwija refleksję nad źródłowym doświadczeniem wolności, która przez pryzmat otwartości prowadzi do bycia. Stąd wolność nie jest przymiotem danym na poziomie świadomości, lecz pojawia się w horyzoncie otwartości bycia.

Wolność, w której bycie wolnym oznacza otwieranie się na to, co się objawia w otwartości, domaga się refleksji nad źródłowym odniesieniem. Otwartość konstytuująca się u podstawy, otwiera i przedstawia się w źródłowym odniesieniu. W tym sensie wolność jest otwartością, w której to, co otwarte, utrzymuje się w swojej otwartości. Ta otwartość jest dopiero podstawą dla wszelkiej stosowności. Dlatego wolność nie jest abstrakcyjnym pojęciem, które można w potocznym tego słowa znaczeniu zobaczyć, lecz doświadczamy jej w źródłowym odniesieniu, w którym byt ukazuje się taki, jaki jest.

Wyjaśniając pierwotne znaczenie wolności, Heidegger stwierdza, że wolność powinna być rozumiana jako otwartość umożliwiająca, która ujawnia się w strukturze: „pozwolić bytowi być” [*Seinlassen vom Seienden*]. Ta interpretacja jest zbieżna ze stanowiskiem, które prezentuje Heidegger w *Byciu i czasie* podczas przedstawienia powiązania bycia i prawdy. Tam także Heidegger dostrzega wolność jako „pozwolić być”.

To, co ukazuje się w przedstawieniu, jest możliwe, ponieważ byt pozwala się odkrywać w swoim byciu. „Pozwolić być bytowi” mogłoby oznaczać jakieś wycofanie, tymczasem Heidegger zauważa, że „pozwolić być bytowi” oznacza możliwość „wnikania w byt” [*Sicheinlassen auf Seienden*]. Wolność w tym sensie jawi się jako otwartość [*Offenheit*], która umożliwia otwieranie się na byt taki, jakim się nam on przedstawia.

Tradycyjna filozofia redukowała „to, co otwarte” [*Offenen*] do tego, co jest widoczne w rzeczywiście. Stąd prawda pojawiła się jako zgodność i stosowność. Dla Heideggera natomiast prawdę najlepiej wyraża starogreckie pojęcie ἀλήθεια [*Unverborgenheit*], w którym uwydatnia się szczególny charakter prawdy, jakim jest odkrywanie i zasłanianie. Prawda jako „nie-skrytość” jest kluczem do rozwiązania

problemu wolności, ponieważ na jej gruncie ukazuje się dopiero wolność jako wewnętrzna możliwość stosowności. Heidegger stwierdza, że „wolność tylko dlatego jest podstawą wewnętrznej możliwości stosowności, że otrzymuje swą własną istotę od bardziej pierwotnej istoty jedynie istotnej prawdy” (ZD, 165)²⁰⁵. Dopiero w przedstawieniu prawdy, która obejmuje tak samą prawdę, jak i nieprawdę, konstytuuje się istota prawdy, która leży u podstawy wszelkiej metafizyki. Prawda jest bardziej źródłowa, ale dopiero dzięki analizie wolności ukazuje swoją istotę. Przedstawienie prawdy jest możliwe dopiero poprzez ukazanie wolności, która pojmowana jest przez pryzmat otwartości.

Wolność umożliwia ukazywanie się tego, co się ujawnia w otwartości. Jest ona bowiem czymś więcej niż początkowo przedstawia Heidegger przez pryzmat wewnętrznej możliwości stosowności. Jest ona tym, co otwierając się, pozwala bytowi być. Do pełni potrzebna jest nie tylko otwartość, lecz także odsłaniający się charakter prawdy. Dopiero do „tego, co otwarte” w otwartości dostosowuje się przedstawienie, w którym wyraża się byt w swoim źródłowym odniesieniu. Heidegger stwierdza: „Wolność wobec tego, co jawne w Otwartym, pozwala danemu bytowi być bytem, którym on jest. Wolność odsłania się teraz jako pozwalanie bytowi być” (ZD, 166)²⁰⁶. Heidegger, podążając ku ukazaniu istoty prawdy, odchodzi od wyjaśnienia jej przez pryzmat wewnętrznej możliwości stosowności i ukazuje ją jako źródłową otwartość na bycie bytu. Aby przedstawić otwartość w sensie źródłowym, Heidegger musi odwołać się do definicji prawdy opartej na „nie-skrytości”. Ta koncepcja prawdy, odsłaniając rolę wolności, pomaga odkryć się w swojej istocie.

Istota prawdy ujawnia się w odkrytości [*Entborgenheit*] i odkrywaniu bytu [*Entbergung von Seienden*] (ZD, s. 166; GA 9, s. 188). Dopiero z perspektywy tak rozumianej prawdy wyłania się prawda jako „pozwolić być” [*Seinlassen*]. Jest ona uprzednia względem prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem, którą Heidegger przedstawia jako drogę negatywną, mającą jednak prowadzić do prawdy. Zanim prawda wypowiedzi wyrazi się w zdaniu, należałoby zwrócić się do tego, co nazywa się prawdą bycia. To w niej pojawia się wolność nie jako niezależność od tego, co zmysłowe, lecz jako autonomiczna, suwerenna i spontaniczna możliwość przedstawienia się bytu w jego byciu. Możliwość otwarcia się i otwartości na własne bycie wyznacza rozumienie wolności. Dookreślenie podstaw prawdy jako „nie-skrytości” oznacza odrzucenie wolności opartej na racjonalizmie. Prawda ontologiczna oznacza ruch ku samej rzeczy w jej skrywaniu i nieskrytości. Pojmowana jest na gruncie pytania o podstawę bycia bytu, a nie w sensie poznawczym ani tym bardziej praktycznego rozumu, który sprowadza się do idei naszego umysłu.

Prawda jako „nie-skrytość” jest zapomnianiem i odsłanianiem. Prawdę trzeba dopiero zdobywać, wyrывая ją z zapomnienia. Taki jest charakter prawdy jako „nie-

²⁰⁵ „Die Freiheit ist nur deshalb der Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit empfängt. Die Freiheit wurde zunächst als Freiheit für das Offenbare eines Offenen bestimmt” (GA 9, 187).

²⁰⁶ „Die Freiheit zum Offenbaren eines Offenen lässt das jeweilige Seiende das Seiende sein, das es ist. Freiheit enthüllt sich jetzt als das Seinlassen vom Seienden” (GA 9, 188).

-skrytości”. Twierdzi to Heidegger w wyżej wymienionych dziełach, ale też w innych, jak na przykład w tekście zatytułowanym *Ἀλήθεια* ze zbioru *Odczyty i rozprawy*²⁰⁷. Całość struktury troski zawiera się w pojęciu *zdecydowania*, które jest sposobem pochylania się nad ekstatyczno-horyzontalną jednością. Wszelkie definicje ruchu, o czym wspominaliśmy wcześniej, muszą być ugruntowane na podstawie bycia, które jest otwartością. Wolność, która stała się najważniejszym problemem filozofii, musi ustąpić miejsca prawdzie bycia, aby w ten sposób odzyskać pierwotne znaczenie bliskie prawdzie jako nieskrytości. Związek prawdy z wolnością uwydatnia szczególnie precyzyjnie analiza *O istocie prawdy*. Mimo odwrotnej chronologii traktat ten jest przejrzystym wyłożeniem fundamentów wolności, różnym od autonomii znajdującej się na kartach *Krytyki praktycznego rozumu* czy *Metafizyki moralności*. Również celowość nie odpowiada tej wolności ani obszarowi jej negacji. Powracając do wolności interpretowanej w kontekście metafizyki transcendentalnej, opieramy się na zmysłowości i pojęciach. Te dwa źródła poznania łączy ze sobą wyobraźnia. Na niej ugruntowana jest możliwość odsłaniania bycia bytu. Jak wspominaliśmy, zmysłowość ma jedynie pewien symboliczny charakter i oznacza możliwość uchwycenia prawdy w jej skrywaniu. Ma zatem wydźwięk fenomenologiczny. Prawda tak rozumiana oznacza „pozwolić być” i łączy się z wolnością. Trzeba jednak podkreślić, że oznacza to porzucenie myślenia o wolności w sensie negatywnym i pozytywnym i zwrócenie się ku wolności w sensie źródłowym.

Spór wokół prawdy jako stosowności prowadzi w konsekwencji do pytania antropologicznego o istotę człowieka. Heidegger nie ma takiej intencji, lecz koncentruje się na prawdzie, która konstituuje się w samym byciu. Prawda tak pojęta odsyła do wolności, która oznacza otwartość źródłową, uprzedzającą poznanie wyrażone w relacji podmiot – przedmiot. U podstaw tej wolności leży istota prawdy.

Heidegger krytykuje nie tylko interpretację epistemologiczną, lecz także rozum praktyczny, a w nim wykładnię samowoli czy wolnej woli. Odrzuca on pospolite rozumienie wolności, które może być interpretowane jako zachcianka, własna wola lub podejmowanie wyboru. „Wolność nie jest niezawisłością możności czynienia lub nieczynienia” (ZD, 166n; GA 9, 188)²⁰⁸. Nie jest zatem redukowana do obiektywnej możności realizowanej w rzeczywistości spostrzeganej przez zmysły. Brak czynu bądź czyn nie są koniecznym i bezwzględny czynnikami umożliwiającym mówie-

²⁰⁷ „Dzisiejsza obojętność wobec istoty zapominania w żadnym razie nie tkwi tylko w powierzchowności dzisiejszego sposobu życia. To, co dzieje się na gruncie takiej obojętności, samo pochodzi z istoty zapomnienia. Jego swoistością jest umykanie samemu sobie i popadanie we własny wir zapomnienia, *λήθη* jako losu skrycia” (OiR, 262; VUS 256). Heidegger, nawiązując do Homera i Heraklita, wyjaśnia, na czym polega istotowe zapominanie.

²⁰⁸ Fragment ten stanowi aluzję do *Krytyki praktycznego rozumu* Kanta. Chodzi w nim o brak wpływu, o stan rozumu praktycznego wyrażony przez termin „apatia” (*Metafizyka moralności*). Dla praktycznego rozumu kryterium nie stanowi działanie lub brak działania. Pobudka nie jest stymulowana, kierowana przez konieczność działania lub jej negację. Jej motorem jest samo prawo moralne. Problem pobudki i intencji analizowaliśmy w trakcie prezentacji *Krytyki praktycznego rozumu*.

nie o wolności. Pojęcie wolności u Kanta dotyczy właśnie intencji i determinacji czynu wedle prawa obiektywnego. Heidegger rozumie ją na gruncie woli bycia sobą, czyli w sensie ontologicznym.

Wolność w horyzoncie ek-sistencji i insystencji

Heidegger rozumie wolność w zdecydowanie innym sensie niż poprzez rozróżnienie wolności pozytywnej i negatywnej (GA 31, 20nn) lub wolności zewnętrznej i wewnętrznej, ponieważ koncentruje się na wolności jako „pozwolić bytowi być”. Heidegger precyzuje, co rozumie pod strukturą „pozwolić być”. Oznacza ona „wdawanie się w byt”, wnikanie w otwartość, w której przedstawia się on takim, jakim jest, tzn. przez pryzmat bycia. Wdawanie się jest wnikaniem i odsłanianiem się na to, co otwarte. „Wdawanie się w Otwarte” to dla Heideggera umożliwienie, aby w otwartość bycia, które się nam daje w naszym *tu i teraz*, odsłonił się byt jako byt. Otwartość nie jest bowiem stanem, lecz tym, co ukazuje się przez pryzmat troski o bycie. „Wdać się w Otwarte i jego otwartość, w którą wstępuje wszelki byt, jaki ona z sobą niejako niesie” (ZD, 166; GA 9, 188). Bycie nie jest czymś jak rzecz dla bytu, lecz tym, co nosi w sobie każdy byt.

Dla Heideggera wolność oznacza „wdawanie się w odkrytość bytu jako takiego” [*die Eingelassenheit in die Entbergung des Seienden als eines solchen*] (ZD, 167; GA 9, 189). Odkrytość ta konstytuuje się w ek-sistentnym wdawaniu się. Heidegger stwierdza: „Sama odkrytość zostaje przechowana w *ek-sistentnym* wdaniu się, poprzez które otwartość Otwartego, to znaczy owo «oto, jest tym, czym ono jest»” (ZD, 167)²⁰⁹. Możemy odnosić się do wolności w sensie negatywnym i pozytywnym, istnieje jednak relacja bytu do własnego bycia, która pojawia się w swojej pierwotnej otwartości. Pojęcie *ek-sistentności* odgrywa tu kluczową rolę. Nie oznacza ono jednak ani formy obecności bytu, ani także psychofizycznych uwarunkowań troszczenia się człowieka o samego siebie, którego podstawą są przyjęte zasady moralne. Dzieje się to dlatego, ponieważ „ek-sistencja” uprzedza wszelkie poznanie oparte na samej świadomości. Ona tak naprawdę dopiero umożliwia ich spostrzeżenie. „Ek-sistencja” jest dlatego pewnego rodzaju wolnością, która polega na wystawianiu i wnikaniu w byt jako taki. „Zakorzeniona w prawdzie jako wolność ek-sistencja jest wystawianiem się na odkrytość bytu jako takiego” (ZD, 167)²¹⁰. Porzućmy na chwilę rekonstrukcję prawdy jako otwartości i zajmijmy się klasycznym ujęciem tego problemu. Pozwoli to na kontynuowanie rozważania problemu prawdy jako otwartości w kontekście zmiany paradygmatu prawdy.

Zestawienie prawdy i wolności odnosi się do struktury „pozwolić być bytowi jako takiemu”. W niej zawiera się istotna relacja między dwoma elementami. „Pozwolić być” oznacza „wy-stawianie się na...”, czyli „ek-sistencję”. Wystawianie się na nie ma

²⁰⁹ „Die Entborgenheit Selbst wird verwahrt in dem ek-sistenten Sich-einlassen, durch das die Offenheit des Offenen, d.h. das »Da« ist, was es ist” (GA 9, 189).

²¹⁰ „Die in der Wahrheit als Freiheit gewurzelte Ek-sistenz ist die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen” (GA 9, 189).

nic wspólnego z egzystencją jako byciem obecnym, lecz odnosi się do podstawy istoty. Dlatego „ek-sistencja” i egzystencja różnią się zasadniczo od siebie. Wystawianie się na odkrytość bytu wyraża wolność, która jest wcześniejsza niż wolność wyboru i wolność działania. Heidegger wspomina tutaj niezawisłość możliwości czynienia lub wstrzymywania się od niego. Nie jest ona także gotowością ulegania czemuś, co nosi znamiona konieczności. Kluczowym zestawieniem wolności jako wdawania się w otwartość wraz z jej klasycznym ujęciem wolności negatywnej i pozytywnej jest struktura „pozwolić-być bytowi jako takiemu”. Antycypuje ona wolność w sensie klasycznym jako wolność negatywną i pozytywną (GA 31, 20), na której rozróżnieniu opiera swoje Krytyki także Kant. „Pozwolić-być” zawiera się w „wy-stawianiu się na...” oraz „otwartości Otwartego”. W otwartości Otwartego byt jest *hic et nunc* tym, czym jest. Byt, który staje się Otwarty, ujawnia swoją źródłową otwartość. Odsłania to, co stanowi jego istotę jako bytu Otwartego. W tym sensie wolność jest odsłanianiem, nieskrytością.

Wolność jako „ek-sistencja” odwołuje się dlatego do prawdy jako nieskrytości. Możemy zatem stwierdzić, że wzajemne odniesienie się prawdy i wolności odbywa się na poziomie prawdy jako nieskrytości i wolności jako otwartości.

Pierwsze pytanie, które odsłania problem wolności i prawdy, brzmi: czym jest byt? Nie sięga ono jeszcze do badania istoty, niemniej jednak zawarte jest w nim pytanie dotyczące nieskrytości bytu. Heidegger w wykładzie *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, powołując się na *Fizykę* i *Metafizykę* Arystotelesa, prezentuje różne znaczenia bytu i bycia²¹¹. W rozprawie *O istocie prawdy* sugeruje, że byt w całości ukazuje się w postaci φύσις [natury] i oznacza byt jako taki w całości. Przez zapytanie o byt odnosimy się w pierwszym rzędzie do „otwierającego wystarczania”. Byt ukazany jest wówczas w swojej nieskrytości. Struktura „pozwolić-być” umożliwia człowiekowi zmierzanie ku wolności. Wolność nie jest wówczas cechą, którą posiada człowiek, lecz warunkiem bycia człowiekiem. Jest w tym stwierdzeniu pewne przestawienie akcentów i hierarchii między człowiekiem a wolnością. Człowiekowi wolność udziela się poprzez jego wnikanie w bycie bytu, który mu się przedstawia i którym jest. Wolność umożliwia dziejowość człowieka, lecz tylko w ten sposób, że mu się daje. Dzięki wolności człowiek staje się istotą dziejową. Prawda nie ma zatem charakteru poznawczego opartego na stosunku między podmiotem a przedmiotem, lecz oznacza „odkrycie bytu, tzn. istoczenie się otwartości”.

Wolność jako „ek-sistencja” łączy wolność i prawdę u podstawy. Odróżnieniu „ek-sistencji” od egzystencji towarzyszy ukazanie dziejowego charakteru jestestwa. „Dzieje możliwości istoczenia się dziejowej ludzkości zachowane są dla niej w odkry-

²¹¹ Heidegger zwraca uwagę na możliwe cztery interpretacje bytu i bycia, z czego jedna znajdującą się w *Metafizyce* Arystotelesa w księdze θ 10 jest utożsamiana z prawdą bycia. „In θ 10 wird also überhaupt kein Problem der Logik oder Erkenntnistheorie behandelt, wie man einfach von vornherein annimmt, sondern es geht um das Grundproblem der Metaphysik” (GA 31, 88). Pochodzące z θ 10 fragmenty akcentują zestawienie bycia i prawdy. Autor *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* podejmuje się eksplikacji przedfilozoficznego i filozoficznego rozumienia prawdy. Grecy interpretują prawdę jako nieskrytość [*Unverborgenheit*].

ciu bytu w całości”²¹². Prawda, będąca w istocie wolnością wyrażoną przez strukturę „pozwolić-być”, może nie pozwolić bytowi być. Byt wówczas staje się zakryty, zapomniany. Heidegger poprzez wskazanie na fakt, że wolność nie jest przymiotem, własnością człowieka, lecz umożliwia jego dziejową egzystencję, prowadzi do wniosku, że prawda i nieprawda są od siebie zależne i wzajemnie się warunkują. Zapytywanie o prawdę wymaga uwzględnienia także tego, co dotyczy nieprawdy.

Powiązanie wolności i prawdy nie odbywa się przez zestawienie wolności z koniecznością, lecz z otwartością bycia bytu jako takiego. Konieczność nie odwołuje się do otwartości, lecz do prawdy jako zgodności rzeczy i intelektu. Zgodność tego, co obecne, rzeczywiste, oraz tego, co pomyślane, stanowi podstawę dla szukania przyczynowości w świecie fizycznym. Konieczność i przyczynowość są wytworami naszego rozumu, który próbuje różnorodność zjawisk ująć w pewnych kategoriach rozumu. Wdawaniu się, wnikaniu w odkrytość bytu w całości towarzyszy nastrojenie. Heidegger definiuje nastrojenie jako „ek-sistentne wystawianie się na byt w całości” [*eine ek-sistente Ausgesetztheit in das Seiende im Ganzen*] (ZD, 169; GA 9, 192). Nastrojowości nie można łączyć ze świadomością, ponieważ ta pierwsza towarzyszy jestestwu niezależnie od świadomości, a nawet od przeczuwania jej obecności. Każde jestestwo, które jest dziejowe, jest jakoś nastrojone. Dziejowość jestestwa oznacza *bycie nastrojonym*. To, co najmniej znane bytowi, jest mu istotowo najbliższe. Nieuchwycenie nastrojenia w sensie poznawczym jest znamienne dla niego. „Zachowanie człowieka jest na wskroś nastrojone przez jawność bytu w całości” [*Das Verhalten des Menschen ist durchstimmt von der Offenbarkeit des Seienden im Ganzen*] (ZD, 169; GA 9, 193).

Pojęcie całości w oparciu o codzienne napotykanie bytów coraz bardziej oddala się od pierwotnego, nieokreślonego nastrojenia. To, co nastrajające, jest bowiem skrywaniem bytu całości. Heidegger twierdzi, że „pozwolić-być” oznacza także skrywanie. „Ek-sistentna” wolność jest odsłanianiem i skrywaniem zarazem. Skrywa się i odsłania w niej byt w całości. „Skrytość, pomyślana z perspektywy prawdy jako odkrytości, jest więc nie-odkrytością, przeto przynależną istocie prawdy, najbardziej własną i właściwą nie-prawdą” (ZD, 170; GA 9, 193). Prawda jako odkrywanie musi także uwzględnić „nie-prawdę”. Nie istnieje ona poza istotą danego bytu, lecz w nim samym. „Nie-prawda” w rozumieniu Heideggera jest uzależniona od pojęcia „skrytości bytu w całości”, które ma charakter bardziej pierwotny niż odkrywanie i „pozwalanie-być”²¹³.

Stosunek „pozwalanie-być” do skrytości wyraża się w stwierdzeniu: „skrycia skrytego w całości”, które utożsamia się z pewną tajemnicą nieodnoszącą się do pojedynczego bytu, lecz do ogólnej kontestacji o „byciu-człowieka” „tu i teraz” [*Da*]. Prawda

²¹² „Die Geschichtlichkeit der Wesensmöglichkeiten eines geschichtlichen Menschentums ist ihm verwehrt in der Entbergung des Seienden im Ganzen” (ZD, 168; GA 9, 191).

²¹³ „Skrytość bytu w całości, właściwa nie-prawda, jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu, jest starsza niż samo pozwalanie-być, które odkrywając, już skrywa i do skrycia się odnosi” [*Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen stellt sich nie erst nachträglich ein als Folge der immer stückhaften Erkenntnis des Seienden*] (ZD, 170; GA 9, 193).

pojmowana jako „odkrywanie” [*Entbergen*] i „skrywanie” [*Verbergen*]²¹⁴ ma u swojej podstawy także „otwartość jako taką” (por. PPF, 232; GA 24, 307n), która umożliwia odnoszenie się jestestwa do własnego bycia.

Otwartość odpowiada prawdzie jako „nie-skrytości”, która odsłaniając się w bycie jako takim, zasłania bycie w całości. Ta sama nieskrytość jest skrywaniem i odkrywaniem. Jestestwo i inne byty odsłaniają się, odkrywają się w prawdzie bycia. Prawda jako zapominanie i odsłanianie odrzuca zasadę niesprzeczności. „Nie-prawda” nie jest fałszem, lecz popadaniem w zapomnienie. Jestestwo jest takim bytem, który poprzez zwracanie się ku własnemu byciu, a w nim ku innym bytom wewnątrzświatowym, musi dopiero wydobywać prawdę bycia.

„Nie-istota” stanowi istotę antycypującą istotę (istotę przed-istoczącą), która przynależy prawdzie bycia. „Nie-prawda” i „nie-istota” sugerują postawienie pytania o bycie bytu. Opiera się ono na istocie poprzedzającej istotę. Antycypuje to, co nazywa się zazwyczaj prawdą i nieprawdą. Istotą i nieistotą *Dasein* nie tylko jest „ek-sistentne”, ale także „in-sistentne”. „Ek-sistentność” wyjaśnia Heidegger przez pryzmat tajemnicy. W „insistentnym” charakterze wyłania się zapominanie jako istotny element odkrywania prawdy bycia. Sama insistencja jest zapominaniem, które jest rozumiane jako zwrócenie się ku otwartemu bytowi samemu w sobie. Nie oznacza ono jakiegoś defektu, braku, lecz jest tajemnicą, skrytością. *Dasein* może być „in-sistentne”, ponieważ jest „ek-sistentne”, wdaje się w „to, co otwarte”.

Wyjaśnienie, czym jest „in-sistencja” w horyzoncie prawdy, sprawia, że trzeba odrzucić myślenie oparte na potocznie rozumianej negacji, którą można by pojmować jako fałsz, a drogę do niego jako zbłądzenie. U Heideggera zbłądzenia nie sposób interpretować, podobnie jak w przypadku fałszywego formułowania sądów lub błędnego poznania, jako popełnienia błędu, ponieważ jestestwo sięga tajemnicy i ukazuje mu się „udręka zbłądzenia”, zanim ono może poznawać i wydawać sądy o rzeczach. Jestestwo zawieszone jest pomiędzy tajemnicą a udręką zbłądzenia. Jestestwo w swojej nieistocie istoty znajduje się w ciągłym zwrocie od krzątaniu, troski o swoje własne bycie do popadania w biedę, upadanie [*Verfallen*]. Jestestwo utrzymuje się w ciągłym ruchu pomiędzy bytem w całości a bytem jako takim. „Odkrycie bytu jako takiego jest samo w sobie zarazem skryciem bytu w całości” (ZD 174)²¹⁵. W skrywaniu tego, co skryte, oraz odkrywaniu bytu jako takiego, możliwe jest zbłądzenie. Prawdziwe zbłądzenie wynika z napięcia pomiędzy tym, co przynależy do nieistoty istoty (skrywaniu skrytego), a odkrywaniem. Element upadku i skrytości skrytego odpowiada pierwotnej istocie prawdy. Heidegger w odpowiedzi na pytanie o związek wolności z prawdą ukazuje, poprzez analizę prawdy istoty, pierwotne zakorzenienie wolno-

²¹⁴ Nawiązując do wykładni prawdy jako odkrywania i skrywania, nie można pominąć wykładu Heideggera *Parmenides*. Mowa w nim o prawdzie w kontekście nieskrytości [*Unverborgenheit*] i skrywania [*Verbergung*]. Prawda bycia sięga po tak rozumianą prawdę, która pojawia się w odsłanianiu i skrywaniu. W tym znaczeniu negacja nie może mieć klasycznego charakteru. Wymyka się ona bowiem logice zdań ugruntowanej na zasadzie niesprzeczności.

²¹⁵ „Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden im Ganzen” (GA 9, 198).

ści w prawdzie. Ta jednak rozumiana jest inaczej niż przez stosowność. Uwzględnia istotę, która wyłania się z praistoty będącej antycypacją istoty i nieistoty, skrytością skrytego. Jestestwo jest upadające, dlatego znajduje się pomiędzy dwoma skrajnymi elementami własnej egzystencji.

W rzeczywistości pytanie o związek wolności z prawdą przekształca się w pytanie o prawdę istoty, o bycie bytu. Wolność jako „pozwolić-być” odsłania się w pierwotnej istocie w pytaniu o „myślenie bycia”. Myślenie bycia sugeruje jednak wniknięcie w jego rozumienie, w stosunek bytu do jego własnego bycia. To z niego wyłania się czasowość i dziejowość jestestwa, a także jego wolność. Koncepcja prawdy bycia zawarta w *O istocie prawdy* jest uzupełnieniem *Bycia i czasu*.

Biorąc pod uwagę fakt, że to ostatnie dzieło było zredagowane wcześniej niż traktat o prawdzie, trzeba do niego powrócić, aby wniknąć w głąb analizy uwzględniającej wykładnię prawdy z perspektywy jestestwa. Koncentrując się na *Byciu i czasie*, zmierzamy do przedstawienia problemu stosunku jestestwa do swojego bycia. Relacja ta prowadzi do pytania o sumienie i troskę jestestwa. Wykraczanie poza myślenie oparte na kryterium prawdy i fałszu oznacza podążanie ku podstawie myślenia. Popadanie jestestwa w Sobą-Się ukazuje nowy wymiar prawdy, a wraz z nią – nową koncepcję wolności. Dotychczasowe badanie zdominowane przez dzieło *O istocie prawdy* umożliwiło przedstawienie wolności w nawiązaniu do „pozwolenia-bycia”. Ma ono duże znaczenie, gdy dodamy do analizy *Bycia i czasu* ukazaną w pierwszym rozdziale wykładnię *Krytyki czystego rozumu* w dziele *Kant a problem metafizyki*. „Pozwolić-być” możemy wykazać, opierając się na roli wyobraźni, o której wspominaliśmy w trakcie analizy *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki władzy sąđenja*. Dostrzec zatem możemy problem czasowości, a w nim zestawienie przedstawienia się rzeczy za pomocą wyobraźni i ontologicznej struktury „pozwolić-być”. Widzimy też dzięki niej powiązanie prawdy i wolności. Prawda jako *ἀλήθεια* przedstawiona jest przez pryzmat wolności jako *ἐλευθερία*, chociaż *ἀλήθεια* stanowi jej podstawę.

Problem tożsamości stanowi poważny wskaźnik różnicy w pojmowaniu „działania” jestestwa przez Kanta i Heideggera. Stąd potrzebne staje się rozróżnienie wolności pojmowanej jako *ἐλευθερία* od *ἀπάθεια*. Pytanie o tożsamość sprawia, że etyka wiąże się ściśle z ontologicznym pytaniem o własne istnienie i jego dynamikę. Właśnie w ten sposób Heidegger interpretuje Kanta.

Heidegger stwierdza, że prawda ontologiczna jest wolnością. W dziele *O istocie prawdy*²¹⁶ zestawia prawdę i wolność *expressis verbis*. Interesujące jest w dużej mierze porównanie Kantowskiej i Heideggerowskiej interpretacji idei u Platona. Heidegger twierdzi, że Platon, używając pojęcia *ιδέα* w stosunku do prawdy, pozbawia ją jej istoty oraz fundamentalnego charakteru. Rozumienie prawdy przechodzi transformację od nieskrytości do idei. Odrzucenie istoty prawdy jako nieskrytości prowadzi w konsekwencji do zapaści kultury europejskiej. Kant, komentując ideę Platońską, pisze: „Platon znajdował swe idee głównie w tym wszystkim, co praktyczne, tj. co opiera się na wolności, która ze swej strony podlega poznaniom będącym szczegól-

²¹⁶ *Vom Wesen der Wahrheit*, dzieło wydrukowane pierwszy raz w 1943 roku, jest zbiorem wykładów wygłoszonych w latach 30.

nym wytworem rozumu” (KCR 2, 24; KRV, 422). W kontekście wolności obaj filozofowie próbują zobrazować znaczenie idei. Problem idei poruszaliśmy już wcześniej. Obecnie uwidacznia się Heideggerowska krytyka pod adresem idei występujących u Kanta. Idea traci w niej swój pierwotny charakter, stając się tym, co sprowadzone do praktyczności i specyficznie ujętej rzeczywistości.

3.2.2. Spostrzeżenie i wiedza o prawdzie

Uzupełnieniem problematyki prawdy i wolności rozpoczętej w *O istocie prawdy* są kolejne, w których Heidegger analizuje dialog Platona *Teajtet*. Nie analizuje on bezpośrednio pojęcia wolności, ale przedstawia ważny wątek, jakim jest spostrzeżenie i wiedza. Prawda, a w konsekwencji również wolność, nie konstituuje się źródłowo na poziomie wiedzy, ale spostrzegania.

Dialog ten koncentruje się na różnicy między spostrzeżeniem a wiedzą, a także wydawanym sądem a wiedzą. Odbyna się to z perspektywy pytania o „nie-wiedzę”. Ta wykładnia prawdy ma duże znaczenie dla rekonstrukcji wolności. Wyprowadzając pojęcie prawdy, należałoby powrócić do wcześniejszej analizy *Metafizyki* Arystotelesa i do Θ 10. Pozostawmy jednak na razie na uboczu ten fragment i przedstawmy ogólne założenia *Teajteta*. Klasyczna prawda w powiązaniu z umysłem Bożym może sprawiać wrażenie, że ma ona charakter obiektywny. Rozdźwięk nastąpił wówczas, gdy *divinum* zostało zastąpione przez ludzki umysł. W filozofii starożytnej niedowierzanie procesowi poznawczemu człowieka zaczęło się już wcześniej. Jednym z przykładów, które wskazują na pewne rozróżnienie w obrębie poznawania prawdy, jest dialog *Teajtet*. Dotyczy on przede wszystkim stosunku do spostrzeżenia i wiedzy.

W *Platona nauce o prawdzie* Heideggera istotny staje się dla sprawy wolności spór wokół idei i dobra. Heidegger przedstawia dobro z perspektywy dalekiej od idealizmu. Kant, analizując problem wolności transcendentalnej i praktycznej, ukazał prawdę tak w kontekście spostrzeżenia, jak i wiedzy. Wolność praktyczna naznaczona jest jednak przez tę ostatnią. Heidegger analizuje spostrzeżenie, nawiązując do Arystotelesa i Kanta. W *Platona nauce o prawdzie* znajduje się jeszcze jedna ważna prezentacja, a mianowicie obrazowe przedstawienie prawdy i jej związku ze światłem, „zjawianiem się”. Ta intuicja przyświeca właśnie fenomenologii, do której odwołuje się Heidegger.

W dialogu Platona *Teajtet* Sokrates stawia pytanie o związek spostrzeżenia i wiedzy. Można próbować stwierdzić, że oddzielenie wolności transcendentalnej od wolności praktycznej podyktowane jest istniejącą dyferencją między spostrzeżeniem a wiedzą. Wolność woli odnosi się do wiedzy, pozostawiając na uboczu spostrzeżenie. Ta różnica odpowiada dwóm sferom krytyki Kanta: poznaniu powstałemu przy udziale doświadczenia i form apriorycznych, czyli w transcendentalnym ujęciu, oraz prawom moralnym obecnym na poziomie idei. Praktyczny rozum charakteryzuje się wiedzą, która oznacza kierowanie się prawem moralnym bez uwzględnienia doświadczenia, teoretyczny natomiast opiera się na spostrzeżeniu. Odpowiada on zatem tematowi *Krytyki czystego rozumu*, szczególnie problemowi zmysłowości i intelektu. Wolność w *Krytyce władzy sądszenia* oznaczałaby kierunek od wiedzy do

spostrzeżenia, gdy chodzi o wzniosłość. Spostrzeżenie sięga po doświadczenia. Heidegger, interpretując pojęcie bycia i prawdy, nie odnosi się do doświadczenia, ale do przedstawiania się bytu w jego własnym byciu. Bliżej mu zatem do spostrzeżenia niż do wiedzy. Heidegger w *Kant und das Problem der Metaphysik* oraz w *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* odsłania tę różnicę poprzez zaakcentowanie dyferencji między pierwszym a drugim wydaniem *Krytyki czystego rozumu*. Także w drugiej części²¹⁷ *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*²¹⁸, w której Heidegger dokonuje interpretacji dialogu Platona *Teajtet*, analizuje on istotę nieprawdy, jawiącej się inaczej niż tylko jako zaprzeczenie prawdy. W rzeczywistości porusza problematyczność wiedzy jako takiej. W tym celu definiuje i oddziela ją od spostrzeżenia i sądów. Analiza tego dialogu Platona oscyluje wokół kategorii i schematu oraz samego rozumu wydającego zdania. Heidegger przedstawia *Teajteta* w pięciu rozdziałach. Pierwszy traktuje o istocie greckiego terminu *ἐπιστήμη*. Heidegger próbuje określić pojęcie poznania w tradycji kultury starożytnej Grecji. Drugi rozdział odnosi się do *αἴσθησις*, która utożsamiona jest z *ἐπιστήμη*. Zawarta jest w nim pierwsza próba odpowiedzi na pytanie postawione przez *Teajteta* w nawiązaniu do jedności *αἴσθησις* i *ἐπιστήμη*.

Pierwszy termin powinno się pojmować za pomocą słowa „spostrzeżenie”. Inne jest użycie pojęcia *φαντασία*, które podczas analizy *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki władzy sądzienia* odgrywało istotną rolę w trakcie rekonstrukcji procesu poznawczego opartego na zmysłowości i intelekcie. Trzeci rozdział przedstawia proces stopniowego dochodzenia do objaśnienia słowa „spostrzeganie”. W rozdziale czwartym omawiany jest problem drugiej odpowiedzi na postawione przez *Teajteta* pytania, w której chodzi o zestawienie *ἐπιστήμη* oraz *ἀληθής δόξα*. Sam termin *δόξα* jest wieloznaczny i może koncentrować się na wglądzie [*Anblick*] i myśleniu [*Meinung*]. Waha się on między *εἶδος* [*dać się ukazać*] a jego zaprzeczeniem w postaci *pseudos*. Piąty rozdział stawia pytanie o możliwość *ψευδής δόξα*. W trakcie analizy czwartego i piątego rozdziału dokonuje się przejście od *ἀληθής δόξα* do *ψευδής δόξα*. Drugi rozdział natomiast opiera się na *αἴσθησις*. *Ἐπιστήμη* krąży zatem wokół tych trzech pojęć. Cofając się niejako do wolności transcendentalnej i kosmologicznej oraz biorąc pod uwagę wykładnię platońskiego dialogu *Teajtet*, możemy dostrzec różnice w pojmowaniu *Krytyki czystego rozumu* z perspektywy *ἐπιστήμη* albo z perspektywy *αἴσθησις*. Dla Heideggera rozumienie prawdy bycia konstituuje się na poziomie *αἴσθησις* i uzupełnione jest o *φαντασία* [*Einbildungskraft*, wyobraźnię].

W trakcie analizy *Teajteta* powstaje także podstawowe pytanie o nieprawdę, która pojawia się w kontekście wiedzy i niewiedzy. Tak jak fragmenty *Metafizyki* Arystotelesa służyły nam do zrekonstruowania koncepcji prawdy, tak też dialog *Teajtet* pozwala na podjęcie tematu wiedzy o prawdzie i ograniczonych możliwościach poznania człowieka. Kluczowym terminem jest prawda. Krótki opis dialogu Platona ma

²¹⁷ Część ta zatytułowana jest *Auslegung von Platons 'Theätet' in Absicht auf die Frage nach dem Wesen der Unwahrheit*.

²¹⁸ Cykl wykładów wygłoszonych przez Heideggera w latach 1931-1932, GA 34.

dla nas istotne znaczenie z dwóch powodów: po pierwsze, znaczenia idei, po drugie – sensu spostrzeżenia i jego odniesienia do wiedzy praktycznej. Obecnie zagadnienie to wydaje się poważną koniecznością, która może być jaśniej ukazana przez perspektywę jestestwa i jego czasowości.

Przez pryzmat wzajemnej relacji między prawdą i nieprawdą (GA 54, 20nn. oraz 42nn.) ujawnia się u Heideggera miejsce, w którym ukazuje się istota prawdy. Nie jest to prawda zdania, którą można obserwować w trakcie wykładni transcendentalnej dialektyki, gdzie Kant przedstawiał problem sprzeczności między tym, co należy do świata przyrody i podlega pewnym prawom, a światem wolności, światem moralnym. Paralogizmy, antynomie i problem ideału wskazują na zmierzanie Kanta w kierunku prawdy, której oczekuje się od wypowiedzianych sądów. Także przedstawiciele neokantyzmu kładą nacisk na wyrażanie się prawdy w sądach. Podstawą jest jednak transcendentalna dialektyka w drugim wydaniu, a w niej szczególnie problem kategorii. Heidegger zmierza ku kategorii jako pojęciu ontologicznemu. Dzięki wypracowanemu pojęciu *αἰσθησις*, ale także *ἐπιστήμη* jako wyobraźni, Heidegger dopatruje się prawdy nie tyle w sądach, co w rozumieniu. Uzasadnieniem takiego stanowiska jest fakt, że Kant nie posługuje się teorią poznania – jak Friedrich Paulsen – lecz transcendentalną krytyką. Przytoczone tu fragmenty wskazują na interpretację przez Heideggera rozumienia w oparciu o spostrzeżenie. Prawda nie wyraża się pierwotnie w zdaniu, lecz konstytuuje się w naszym rozumieniu. Podobnie jest z wolnością, nie jest ona już atrybutem człowieka, lecz człowiek jest w wolności. Wątek ten rozszerza Heidegger w *O istocie prawdy*. Mając na uwadze tę zmianę w postrzeganiu prawdy, chcemy obecnie ukazać klasyczne określenia prawdy oraz zarysować problematyczność tego ujęcia. W ten sposób będziemy mogli dotrzeć do prawdy jako otwartości. Kolejnym krokiem będzie wskazanie różnych ujęć w samej koncepcji Heideggera oraz ukazanie na przykładzie *O istocie prawdy* oraz *Bycia i czasu* związku prawdy z wolnością. Widzimy jednak już teraz, że mimo podobieństw między Kantem a Heideggerem, poważnym problemem jest miejsce prawdy. Kant z jednej strony przekierowuje metafizykę na poziom bytu skończonego, z drugiej zaś umieszcza prawdę i wolność na poziomie sądów. Wskazuje on bowiem na antynomię przyczynowości i wolności jako poważny problem poznawczy człowieka. Heidegger będzie się jednak starał ukazać, że przyczynowość i wolność u Kanta *de facto* na poziomie transcendentalnej dialektyki pierwszego wydania mogą mieć inny sens, tzn. łączyć się ze sobą, nie budując sprzeczności. Heidegger zmierza do przedrozumienia, do sfery ontologicznej. Widzi Kanta zatem z perspektywy fenomenologicznej. Stąd powiązanie prawdy jako nieskrytości z wolnością jako *Seinlassen*. Także aspekt moralny znajduje się w obrębie metafizyki, nie stanowiąc oddzielnego świata.

3.2.3. Podsumowanie

Heidegger, powracając do filozofii antycznej, sięga po prawdę jako nieskrytość. Konfrontacja myśli Kanta i Heideggera wymaga zatem zwrócenia uwagi nie tylko na wolność, ale także na prawdę. Dzięki omówieniu prawdy w jej podstawowym charakterze

można będzie wskazać na miejsce wolności w prawdzie, o którą zabiega Heidegger. Aby móc wskazać na filozoficzną interpretację wolności u Heideggera, powinno się przedstawić pojęcie prawdy i na jego podstawie konstruować definicję wolności. Heidegger pojmuje prawdę w zupełnie inny sposób niż jako zgodność rzeczy z intelektem. Jego wykładnia oscyluje wokół prawdy jako „nie-skrytości”. Z tego powodu należy wyjaśnić prawdę w konfrontacji z klasyczną wykładnią. Tekst Heideggera *O istocie prawdy* ukazuje związek wolności i „nie-skrytości” w kontekście pytania o bycie. Specjalnym argumentem za analizą bycia odnoszącą się do wolności jest pytanie o rozumienie bycia w *Metafizyce* Arystotelesa. Obiegowa wykładnia prawdy jako zgodności również nie przystaje do przedstawionej przez Kanta koncepcji *Krytyki czystego rozumu*. Sama zgodność odsyła do dwóch elementów, tj. rzeczy i intelektu. Trzeba jednak odpowiedzieć na pytanie o znaczenie słów rzecz oraz intelekt: czy rzecz oznacza zjawisko, czy rzecz samą w sobie, a także, czy termin *intellectus* odnosi się do intelektu, czy rozumu? Chodzi zatem o znaczenie łacińskiego słowa *intellectus*.

Istotnym problemem jest także wpływ tego, co pochodzi z doświadczenia, na rozum. Kant koncentruje się na wolności jako niezależności od tego, co empiryczne. Klasyczna interpretacja jednak bazuje na działaniu intelektu oraz rzeczy. Ta ostatnia dana jest nam za pomocą zmysłów. Jeżeli wszelkie poznanie zredukujemy do samego rozumu bez domieszki empirii, to ta definicja prawdy stanie się problematyczna. W klasycznej definicji jest również konieczność doprecyzowania, czym jest kryterium prawdy, które kryje się pod pojęciem zgodności. Jeżeli prawda jest zgodnością rzeczy z intelektem, to musimy postawić pytanie o kryterium zgodności. To jednak wtórny problem wobec zagadnienia związanego z odróżnieniem w filozofii Kanta rzeczy samych w sobie od zjawisk. W rzeczywistości nie mamy do czynienia z rzeczami samymi w sobie, lecz jedynie przedstawieniami danymi w zjawisku. Zgodność jest zatem zgodnością rzeczy samych w sobie lub ich przedstawień z pojęciem tej rzeczy, którą mamy w umyśle. Filozofia od czasów Kartezjusza wskazuje na różnicę między przedmiotami spostrzeganymi a naszym poznaniem. Kant utrzymuje, że na poziomie świata przyrody mamy dostęp tylko do przedmiotów danych w zjawisku. Aby pewna rzecz mogła być przez nas spostrzegana, musi istnieć pewna możliwość jej spostrzegania w podmiocie. Badania Kanta zmierzają właśnie w tym kierunku, tzn. ukazania, jak możliwe jest wszelkie poznanie. Jak to, co dane jest w różnorodności, może być przez nas spostrzegane i w jaki sposób tworzy się pojęcia. Pytanie o prawdę związane jest nie tyle z adekwatnością rzeczy z intelektem, lecz przedstawieniami przedmiotu z pojęciem. Prawda oznaczałaby wówczas nie tyle prawdę absolutną, co prawdę opartą na pytaniu o możliwości poznawcze naszego rozumu. W tym przypadku mówienie o kryterium staje się możliwe tylko w odniesieniu do kategorii i schematu, lecz one nie są pojmowane jako jasność i wyrażność, ale możliwość poznania *a priori*. Nawet odróżnienie między prawdą wyrażoną w sądach i źródłem poznania nie daje nam możliwości rozumienia prawdy jako zgodności rzeczy z intelektem. Dołączenie do tego rozumienia aspektu moralnego i praw moralnych klasycznego rozumienia prawdy jako zgodności także nie jest właściwe. Można by jedynie o prawdzie mówić w kontekście relacji między determinacją wolnej woli i prawem moralnym. Kry-

terium będzie wówczas ogólne prawo moralne. Jest jednak jeden aspekt, w którym prawda u Kanta pokrywa się z klasycznym ujęciem, a mianowicie prawda w klasycznym ujęciu jest prawdą zdań, podobnie jak ujęcie Kantowskie w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Mimo tego Kantowska interpretacja opiera się nie na stanie faktycznym (rzeczy samych w sobie), lecz na przedstawieniach, tzn. jak rzeczy dają się nam poznać. Heidegger utrzymuje, że filozofia Kanta jest bliższa fenomenologii niż filozofii ujmującej prawdę w klasycznym rozumieniu.

Można się zastanawiać, czy w takim przypadku możliwe jest zaakceptowanie przez Kanta przedstawienia rzeczy i intelektu z nadaniem pierwszeństwa intelektowi. Ze względu na skończony charakter poznania klasyczna definicja wydaje się mimo wszystko nieodpowiednia. Dlatego potrzebna jest nowa wykładnia. Heidegger zwraca się dlatego w kierunku prawdy jako nieskrytości i otwartości, którą wyraża starogrecki termin *ἀλήθεια*. Tak pojmowana prawda odbiega zdecydowanie od klasycznego ujęcia. Prawda jawi się tutaj jako ukazywanie się bytu w jego otwartości. Nie opiera się ona zatem na zgodności, lecz na otwartości rozumianej ontologicznie. Jest bardziej przez nas przyswajalna, gdy ukazujemy ją w sensie fenomenologicznym. Propozycja Heideggera oznacza przede wszystkim próbę interpretacji *ἀσθεις*, spostrzeżenia, i z tej perspektywy – wolności. Przyczynkiem do tego staje się wcześniejsza analiza *Krytyki czystego rozumu*. Wolność dzięki zestawieniu z prawdą jako „nie-skrytością” zyskuje nowe znaczenie. Zamiast odwoływać się do przyczynowości i celowości, przenosi do ontologicznego rozumienia bycia. „Pozwolić się zobaczyć” i „pozwolić być” ukazują wolność silnie powiązaną z prawdą jako otwartością. Ten rodzaj wolności odstaje od wolności kosmologicznej czy praktycznej. Po zaprezentowaniu tych aspektów wolności nasuwa się konieczność oddzielenia wolności praktycznej dominującej w dziełach krytycznych Kanta od wolności opartej na fundamencie filozofii, jaki stanowi bycie. W starożytnej Grecji związek prawdy i wolności jest ugruntowany na otwartości prawdy. Trzeba również zaznaczyć, że wolność miała jedynie wymiar polityczny, a wiodącym problemem była interpretacja prawdy. *Ἐλευθερία* i *ἀλήθεια* istniały w pewnej symbiozie, której obce było dążenie do rozbicia tej jedności. Z tej racji byłoby słuszne mówienie o prawdzie ontologicznej oraz wolności, używając obu tych terminów. Na antypodach istnieje wolność u Kanta, która w zestawieniu z *Krytyką praktycznego rozumu* wskazuje na zupełne oddzielenie jej od tego, co zmysłowe. Potrzebny jest do tego taki stan, który w *Metafizyce moralności* określony został jako apatia – beznamietność. Praktyczny rozum, który znajduje swój początek wykładni w *Krytyce czystego rozumu*, jest charakteryzowany jako autonomia działania. Mimo traktowania wolności w takim sensie, jest ona ukształtowana na gruncie wyobcowania z tego, co zmysłowe. Heidegger, jak już wspominaliśmy, przedstawiając *Bycie i czas*, buduje na położeniu jestestwa, którego podstawą jest grecki *πάθος* [*pathos*]. Heidegger ugruntowuje prawdę, ale i wolność, na doświadczeniu źródłowym.

Stawiając pytanie o wolność, konieczne staje się zapytanie o prawdę. Czym jest prawda w filozofii Heideggera? Jak ją przedstawia? W dziele *O istocie prawdy* Heidegger dochodzi do konkluzji, że prawda jak i wolność pojawiają się źródłowo na gruncie samego bycia [*Sein*]. Dopiero koncepcja bycia umożliwia rozmowę o dwóch

fundamentalnych pojęciach filozofii: czasie i przestrzeni. W prezentacji pojęcia analogii w *Krytyce czystego rozumu* oraz wcześniej w estetyce transcendentalnej pojawił się problem czasu, interpretowany jako równoczesność i następowanie po sobie. Ma on duże znaczenie dla wolności jako *ἐλευθερία* i odgrywa ważną rolę w eksponowaniu bycia. Ze względu na różne podejście do zmysłowości Kanta w *Krytyce czystego rozumu* i Heideggera, potrzebne będzie rozdzielenie stosunku czasowości do praktycznego rozumu od stosunku do transcendentalnego rozumu. W oparciu o ten drugi można ukazać zmysłowość poprzez analizę czasu i przestrzeni. Przedstawienie zmysłowości w jej fundamentalnym charakterze ujawnia stosunek Kanta do tego, co zmysłowe i co stanowi ideę czystego rozumu. Uwydatnia się w ten sposób problem rzeczywistości poznania opartego na zmysłach oraz na czystym rozumie. Głębszą analizę spotykamy w *Byciu i czasie*, gdzie Heidegger odwołuje się do problemu rzeczywistości w odniesieniu do prawdy bycia. Przeanalizujemy zatem koncepcję prawdy w *O istocie prawdy*. Mimo zaproponowanego przez Heideggera nowego rozumienia prawdy, wykładnia obu tych dzieł różni się od siebie. Ukażemy więc związek prawdy i wolności oraz przyjrzymy się prawdzie w jej otwartości.

Patočka, analizując dwa sposoby podejścia do dziejowości na przykładzie Husserla i Heideggera, formułuje następującą opinię o rozumieniu wolności i jej związku z prawdą:

Odkrycie bycia jest doświadczeniem, z którego wyrasta filozofia, stale ponawiana próba życia w prawdzie. Wolność jest ostatecznie wolnością prawdy, a ta w postaci odsłonięcia samego bycia, prawdy samego bycia, a nie tylko bytów (w postaci otwartego zachowania i w słuszności sądów). Wolność nie jest jakąś właściwością istoty ludzkiej, lecz oznacza zasadniczo to, że bycie samo jest skończone, że jest w zachwianiu wszystkich naiwnych „pewności”, które starają się znaleźć swój dom w bytach, aby nie musieć przyznać, że człowiek nie ma żadnego domu, wyjąwszy to coś wszechogarniającego i wolnego, co właśnie dlatego nie może „być” tak jak byty: bycie oraz jego tajemnicę i podziw, że byt jest. Odkrywanie samego bycia dokonuje się jednak w filozofii i w jej najbardziej pierwotnym, najbardziej radykalnym pytaniu. Odkrywanie to dlatego wydaje się niezbędne, że nie tylko krąg dostępnych bytów, ale sam świat pewnej epoki podlega zmianie²¹⁹.

Między *Byciem i czasem* a dziełem *O istocie prawdy* zachodzi poważna zmiana. Jedni uważają, że w filozofii Heideggera dokonuje się zasadnicza zmiana, drudzy przedstawiają tę zmianę jako uzupełnienie wcześniej podjętej próby ukazania problemu bycia. Sam Heidegger widzi w tym ukazanie nowego aspektu problemu, który pojawił się już w *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), kiedy jego filozofia dopiero się formuje.

Abstrahując od tej interpretacji, możemy dostrzec, że w *Byciu i czasie* Heidegger pogłębia problem bycia z perspektywy jestestwa, gdy tymczasem w dziele *O istocie prawdy* zajmuje się już samym byciem i jego odsłanianiem się. Właśnie w *Byciu i cza-*

²¹⁹ J. Patočka, *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czycior-Piotrowski [et al.], Warszawa 1998, s. 69.

się w analityce jestestwa pojawia się zagadnienie czasowości. W tym dziele Heidegger przedstawia problem bycia z perspektywy jestestwa, bytu istniejącego na sposób *Da-sein*. W *O istocie prawdy* natomiast dotyka problemu prawdy bycia w jej odsłanianiu. Heidegger w tym dziele rozważa problem prawdy i wolności z perspektywy fenomenologicznej. Bardziej szczegółowo opisana charakterystyka fenomenologii znajduje się jednak w *Byciu i czasie*²²⁰. Zanim dojdziemy do zrekonstruowania bycia, potrzebne jest obalenie dotychczas funkcjonującej koncepcji prawdy. Heidegger w *O istocie prawdy* stwierdza korelację pomiędzy wolnością a prawdą, która jest tu jednak ujęta inaczej niż prawda zdania i wypowiedzi. Heidegger określa wolność przez pryzmat prawdy bycia.

Prezentując problem prawdy i metafizyki, zmienia się również znaczenie wolności, która jest wolnością wewnętrzną.

Z jednej strony Heidegger stara się posłużyć krytyką Kantowską, z drugiej po wypracowaniu koncepcji bycia ukazuje filozofię Kanta z perspektywy wolności, pojęcia, które pojawiło się jako pojęcie użyteczne dopiero w *O istocie prawdy* i *O istocie podstawy*. Potrzebne było jednak ponowne przemyślenie metafizyki i prawdy, którą wносиła ontologia. Dotychczasowa analiza obejmowała zagadnienia, których centralnym punktem była kwestia źródłowego poznania. To na gruncie tej refleksji zwróciliśmy się w kierunku pytania ontologicznego. Przyjmując ontologię za podstawę wszelkiego badania filozoficznego, Heidegger, odwołując się do Kanta, zajmuje się problemem wolności.

3.3. Wolność u Heideggera i jego interpretacja Kantowskiej wolności

Analiza dzieł *O istocie prawdy* i *O istocie podstawy* ukazała wolność jako kluczowe pojęcie filozofii Heideggera. W pewnym sensie zbiega się ona z pogłębioną refleksją nad byciem [*Sein*], która jawi się z perspektywy myślenia bycia, a także powrotem do Kanta i jego filozofii. Można nawet powiedzieć, że zwrócenie się w kierunku wolności i uczynienie jej podstawowym problemem filozofii związane jest z koniecznością przywrócenia uprawianej filozofii Kantowskiej właściwego dla Kanta myślenia. Heidegger dostrzega w filozofii Kanta myślenie na gruncie ontologicznym.

Po zarysowaniu problemu wolności w powiązaniu z byciem chcemy obecnie powrócić do interpretacji filozofii Kanta w nowym świetle, do jego analizy teorii poznania. W pewien sposób Heidegger powraca do analizy Kanta, która towarzyszyła mu od czasu kształtowania się jego filozofii. Jednak po wypracowaniu pojęcia bycia perspektywa jest inna. Istotne staje się pokazanie wolności na gruncie źródłowego poznania. Chodzi o myślenie, w którym ukazuje się prawda nie tyle w sensie epistemologicznym, co ontologicznym. Już w *Kant a problem metafizyki* pojawił się problem ontologii i filozofii Kanta. W tym czasie wolność dla Heideggera nie była jednak

²²⁰ Problem fenomenologii przedstawia Heidegger w BiC § 7.

na tyle ważnym problemem, co w późniejszym okresie po wygłoszeniu wykładów poświęconych wolności. Mamy tu na myśli *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31) jak i *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41). W nich Heidegger analizuje filozofię Kanta i jego następców z perspektywy wolności. Analiza ta pokazuje ważny problem dualizmu filozofii Kanta, którą próbuje przezwyciężyć Schelling, ale także Heidegger przez pryzmat ontologii. W tych analizach pojawia się wolność transcendentalna, w sensie kosmologicznym, jak i praktyczna. Dlatego zwrócimy się ku analizie tych dwóch dzieł.

3.3.1. Wolność transcendentalna (kosmologiczna) i praktyczna z perspektywy ontologicznej

Pojęcie wolności w dotychczasowej interpretacji ukazane zostało przez pryzmat ontologicznego pytania o bycie. W traktacie *O istocie podstawy* i *O istocie prawdy* ujawnia się wolność w kontekście prawdy, która się wydarza. Nie jest ona wolnością człowieka, lecz tym, w czym *Dasein* bierze udział, odnosząc się do własnego bycia. Kolejne dzieła ukazują wolność, bezpośrednio nawiązując do Kanta czy filozofów, którzy się do niego wprost odnosili, mamy tu na myśli m.in. Schellinga. Właśnie w kontekście filozofii Kanta i Schellinga Heidegger ukazuje nie tylko związek wolności i przyczynowości, lecz wolność w powiązaniu z wolną wolą i ideą regulatywną. Pochyliła się nad związkiem wolności i dobra. Poniekąd powraca do początków swojej filozofii, lecz już z perspektywy wypracowanego pojęcia bycia.

3.3.1.1. Wolność w dziele *O istocie ludzkiej wolności*. Wprowadzenie do filozofii

Pojmowanie wolności z perspektywy bycia sprawia, że Heidegger będzie mógł pokonać dychotomię Kantowską, która polega na rozdzieleniu rozumu teoretycznego od praktycznego. Aby dotrzeć do ontologicznego charakteru wolności, Heidegger na początku swoich wykładów zatytułowanych *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930) próbuje ukazać różnicę w pojmowaniu wolności w sensie naukowym i filozoficznym. Kluczem do uwypuklenia tej różnicy jest przedstawienie związku człowieka z wolnością. Dlatego pyta on o istotę ludzkiej wolności.

Aby przedstawić tę różnicę, Heidegger omawia zagadnienie wolności z perspektywy „bycia wolnym od”, czyli koncentruje się na negatywnej wolności. W tym sensie pytanie o wolność nie pojawia się najpierw na poziomie pytania o treść, lecz na gruncie samego pytania o człowieka. Heidegger wyraźnie odróżnia pytanie o wolność, które powstaje w filozofii, od pytania, które wypływa z nauki.

Negatywne znaczenie wolności filozofia czyni pozytywnym, wyprowadzając ją z samego postawionego pytania, w którym odsłania się istotną treść, jaką jest obszar wolności i jej źródło. Heidegger pozytywny aspekt wolności wyprowadza z treści samego pytania o wolność. Zestawia on pytanie o wprowadzenie do filozofii, pytania o źródło z pytaniem o istotę wolności.

Heidegger pokazuje, że filozofia zajmuje się wolnością w kontekście bycia u źródła i bycia w całości. Dla Heideggera bycie w całości jest właśnie byciem u źródła. Nauka porusza się po płaszczyźnie, w której jeden element oddziałuje na drugi, lecz nie ma w nim doświadczenia źródłowego, dla którego poznanie części oznacza poznanie w całości. Takim poznanem jest doświadczenie źródłowe, które odsłania się w pytaniu filozoficznym o całość rozumienia. Poprzez postawienie pytania o całość i o wolność ujawnia się podstawowe pytanie filozofii. W tym celu Heidegger sięga po zagadnienie wolności i zestawia je z problemem metafizyki, która pojawia się na gruncie filozofii Kanta. Właśnie w tym kontekście ukazuje on wolność w sensie pozytywnym, tzn. w jej źródłowym ujęciu.

Przedstawiając wolność w sensie pozytywnym, Heidegger skupia się na wolności transcendentalnej, którą rozszerza o tzw. wolność w sensie kosmologicznym, opierającą się na wzajemnym odniesieniu do siebie wolności i przyczynowości. To jedna z kluczowych kwestii, która wyjaśnia nie tylko zagadnienie przyczynowości i wolności na poziomie idei kosmologicznych, lecz także stanowisko Heideggera wobec problemu dedukcji, co wydaje się dla niego bardziej istotne. Na niej opiera on swoją krytykę klasycznej metafizyki. Jak mogliśmy zauważyć, krytyka ta wyrasta z analizy koncepcji prawdy, ale także wolności. Wolność bowiem dla Heideggera konstituuje się w horyzoncie bycia.

Heidegger przedstawia zagadnienie bycia, odwołując się do księgi Θ 10 *Metafizyki* Arystotelesa, w której Arystoteles koncentruje się na rozumieniu prawdy i bycia. Heidegger wyjaśnia znaczenie bycia przy użyciu pojęcia starogreckiego *ousia*. Heidegger zauważa, że istnieją różne interpretacje bycia, także u samego Arystotelesa. Kluczowe jest jednak pojęcie bycia w *Metafizyce* 10 Θ. Arystoteles przedstawia je przez pryzmat logiki i teorii poznania. Zwraca uwagę na zagadnienie bycia i jego ujęcia w metafizyce. Prawda, jak już wcześniej przedstawiał w swoich wykładach Heidegger, jest odkrywaniem. W tym kontekście pojawia się zagadnienie właściwego bytu na gruncie analizy *κρίωτατον* (GA 31, 73). Heidegger zauważa, że powiązanie bycia i prawdy ujawnia najlepiej wspomnianą księgą Θ, w której ukazuje się czas jako zatroskanie. Ma ono wpływ na rozumienie czasu, który nie jest interpretowany przez pryzmat ciągłości i następowania po sobie zdarzeń, lecz zatroskania się o bycie prawdy. Ta linia pokrywa się z *Einführung in die phänomenologische Forschung*, w której Heidegger prezentuje czas jako troskę *Dasein* (GA 17, 282).

Oprócz problemu teorii poznania pojawia się także problem dobra. W wykładach tych Heidegger uzupełnia poprzednie analizy dotyczące poznania na gruncie estetyki i logiki transcendentalnej o problem dobra zawarty u Kanta na poziomie rozumu praktycznego. Właśnie przez pryzmat poznania i moralności wskazuje Heidegger na dwie drogi prowadzące do wolności, które mają go doprowadzić do postawienia pytania o bycie i o istotę wolności. Mimo iż celem jest wykazanie problemu bycia, towarzyszy ono nam nieustannie.

Przedstawiając problem bycia na gruncie prawdy, która się nam odsłania, Heidegger powraca do zagadnienia wolności w *Krytyce czystego rozumu* Kanta. Kant uznaje wolność za podstawowy problem, z którym musi zmierzyć się filozofia.

Przewodnym pytaniem metafizyki jest pytanie o istotę wolności (GA 31, 132). Dlatego Heidegger, podobnie jak Kant, stawia wolność jako ważny problem filozofii. Odpowiedź na problem wolności pozwoli przedstawić problem krytyki metafizyki i konieczność ponownego zapytania o prawdę. Kant przedstawia dwie drogi dochodzenia do wolności, które w podobny sposób przedstawiał Heidegger w *Kant a problem metafizyki*. Jednak w tym traktacie nie chodzi już o samą metafizykę, ale o wolność w świetle ontologii.

Heidegger, chcąc ukazać konieczność postawienia pytania o ontologię, podejmuje problem metafizyki, która oparta jest na pewnych próbach przedstawienia źródłowego określenia prawdy i wolności. Przedstawia je przez pryzmat pytania o przyczynowość z natury i z wolności.

Wolność teoretyczna i praktyczna przez pryzmat dwóch dróg

Chcąc doprowadzić do ukazania wolności na gruncie ontologii, Heidegger przedstawia ją przez pryzmat dzieł Kanta. W dziele zatytułowanym *Kant a problem metafizyki* ukazuje dwie drogi prowadzące do poznania źródłowego. W omawianym dziele problem poznawczy dotyka już nie samego poznania i podstaw metafizyki, lecz samej wolności, dzięki której można dostrzec konieczność uprawiania ontologii. Heidegger przedstawia wolność przez pryzmat transcendentального i praktycznego jej charakteru. Przejdźmy zatem obecnie do dwóch dróg dochodzenia do wolności, tak jak w analizie dzieła *Kant a problem metafizyki* koncentrowaliśmy się na procesie poznawczym.

PIERWSZA DROGA: WOLNOŚĆ TRANSCENDENTALNA

Przedstawiając pierwszą drogę, Heidegger wychodzi od przedstawienia możliwości poznania siebie i otaczającego świata, a także od podważenia fundamentów dotychczas uprawianej metafizyki. Ukazuje on problem wolności przez pryzmat pytania o metafizykę i wynikającego z niej poznania. Odpowiadając na pytanie o wolność, odpowiadamy na pytanie o metafizykę i jej rolę dla człowieka. Do tego celu służy Heideggerowi ukazanie możliwości spostrzeżenia rzeczy, które się nam przedstawiają. Uwzględnia on przy tym pojęcie czasu i przestrzeni, a także tworzenia pojęć. Heidegger zmierza do ukazania wolności przez pryzmat dedukcji i w zestawieniu z przyczynowością, czyli wolności transcendentальной i wolności jako idei transcendentальной w sensie kosmologicznym.

Dla ukazania możliwości poznania i wolności transcendentальной ważne są nie tylko odbiór wrażeń, ale także analiza apriorycznych form naoczności, takich jak czas i przestrzeń. Dokonanie tego jest możliwe poprzez skoncentrowanie się na analizie doświadczenia, którą ukazuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Poprzez analogię doświadczenia przedstawia on, w jaki sposób człowiek poznaje świat otaczający, który się mu daje zobaczyć. Dzięki niej Kant przedstawia reguły ogólnego przedstawienia czasu oraz powiązania go z wewnętrzną możliwością doświadczenia. To podstawa dla późniejszej analizy odniesienia się do siebie wolności i przyczynowości.

PRZYCZYNOWOŚĆ Z PERSPEKTYWY NASTĘPSTWA CZASU

Heidegger stwierdza, odwołując się do Kanta, że możliwość ukazania analogii doświadczenia musi być ugruntowana na zrozumieniu „następstwa czasu” [*Zeitfolge*] i „podstawy następstwa czasu” [*Grundsatz der Zeitfolge*] (GA 31, 151). Analiza analogii doświadczenia mogłaby prowadzić jedynie do rozważania następstwa czasu i równoczesności. Heidegger skupia się jednak na innym problemie. Bardziej istotnym dla niego staje się pytanie o podstawę [*Grund*] niż o same następstwa w czasie. Wynika to z wcześniejszej analizy bycia i prawdy. Stwierdza on, że Kant, rozważając problem analogii, przedstawia nie tylko następstwo w czasie, ale także sam czas na gruncie „pytania o podstawę” [*Frage nach dem Grund*]. Aby do tego dotrzeć, musi on skoncentrować się na ukazaniu w pierwszym rzędzie, w jaki sposób doświadcza się rzeczy, oraz w drugim rzędzie przedstawić czas i przyczynowość, które umożliwiają poznanie, same będąc ugruntowane na pytaniu ontologicznym o bycie.

Spostrzeżenie w poznaniu odgrywa tu ważną rolę. Oznacza to, że spostrzeżenie przedmiotu jest możliwe tylko ze względu na możliwość spostrzegania. To spostrzeżenie umożliwia wszelkie doświadczenie przedmiotów. Heidegger wyciąga z tego konsekwencje, że człowiek nie posiada czasu, lecz jest w czasie. Ma to daleko idące skutki dla rozumienia przyczynowości, ponieważ kluczowym problemem nie jest następowanie, lecz podstawa następowania po sobie zdarzeń. Heidegger nie rozważa problemu następowania po sobie zdarzeń, lecz ukazuje analogię doświadczenia wraz z wewnętrzną możliwością doświadczenia przez pryzmat podstawy. Świat jest dla niego wewnętrzną możliwością bycia sobą, otwartością na bycie.

Poznanie składa się dla Kanta ze spostrzeżenia i myślenia. Aby móc zobaczyć przedmiot, musi mi się on dać zobaczyć. Spostrzeżenie rzeczy jest możliwe dzięki formom naoczności i pojęciom, które posiadamy i tworzymy. Dlatego problem możliwości spostrzegania dotyczy nie tylko samej *naoczności*, ale także *myślenia*. Samo myślenie nie daje możliwości ujmowania wszystkich istniejących bytów w jedności. Jedność na pierwszy rzut oka wydaje się umieszczona w czasie. To wzajemne odniesienie nie jest jednak możliwe bez pomocy myślenia. Do konstruowania jedności spostrzeżeń potrzebne jest myślenie, które wykorzystuje czas i przestrzeń, czyli formy naoczności.

Określenia czasu nie znajdują się w świecie, lecz w *subiectum*. Dzięki niemu możemy pojmować następowanie po sobie zdarzeń czy ich równoczesność. Przedstawione są one w ogólnej charakterystyce analogii doświadczenia. Przez ich pryzmat ukazuje się reguły ogólnego określenia czasu tego, co istnieje, z wewnętrzną możliwością samego doświadczenia. Kant zauważa, że doświadczenie jest empirycznym poznaniem, które polega na tym, że poznanie określa przedmiot przez spostrzeżenie. Dlatego Heidegger stwierdza, że przedmiot może być poznany tylko wtedy, kiedy się nam daje, ukazuje. Przedmiot, który się daje, musi się dać uchwycić w spostrzeżeniu. Przedmioty mogą być spostrzegane przez człowieka w pewnym ciągu zdarzeń, które poprzedzają lub następują po sobie czy też są wobec siebie równoczesne.

Dlatego Heidegger koncentruje się na ukazaniu trzech analogii u Kanta. Zauważa, że problem poszczególnych analogii sprowadza się do pytania o *stosunek* do

wewnątrzczasowości oraz do samego stosunku wewnątrz czasu. Stanowi to z jednej strony wartość, ale z drugiej strony obciążenie dla interpretacji czasu u Kanta. Heidegger, nawiązując do filozofii Kanta i jego rozumienia czasu, chce pokazać, że czas nie dotyczy pierwotnie tego, co rzeczywiste, lecz możliwości bycia. Do rozróżnienia tego prowadzi Heideggera dystynkcja, ze względu na ich sposób zastosowania, na zasady matematyczne i dynamiczne.

Zasady matematyczne ukazują się w zjawisku, które jest możliwe do uchwycenia dzięki naocznosci. Zjawiska te posiadają pewną określoną treść. Stąd Kant twierdził, że zasady te odnoszą się do „tego, co realne” [*das Reale*]. Heidegger idzie znacznie dalej niż Kant i próbuje interpretować „to, co realne” przez pryzmat przynależności do rzeczowości rzeczy, czyli rozumie je przez pryzmat pojęcia *essentia*. Zasada ta pomaga mu postawić ostatecznie pytanie, dlaczego rzecz jest taka, jaka jest, i co stanowi jej istotę.

Zasady dynamiczne ukazują się natomiast w odsłaniającym i zakrywającym się charakterze bycia [*Sein*]. Rozważane są one z perspektywy pojęcia *existentia*.

Rozróżniając zasady matematyczne i dynamiczne, Heidegger dochodzi do konkluzji, że Kant ograniczył się do przedstawienia problemu „co bycia” [*Was-sein*], pomijając przy tym „że bycia” [*Dass-sein*], czyli dlaczego jest ono tym, a nie innym. Heidegger koncentruje się natomiast na „że” bycia i odróżnia przy tym rzeczywistość od możliwości. Dokona on analizy wolności i jej relacji do przyczynowości na gruncie tego, co możliwe. W tym celu Heidegger zamierza ukazać wolność i jej związek z przyczynowością na gruncie pytania ontologicznego, w którym ujawnia się problem bycia. Nie chodzi w nim o realność, lecz o możliwość poznania. Heidegger będzie się starał przedstawić wolność przez pryzmat czasu, ale również na gruncie sporu wokół związku z przyczynowością.

Przedstawienie wzajemnego stosunku do siebie między wolnością a przyczynowością wynika z przyjętej koncepcji czasu, która jest ukazana w analogii doświadczenia.

W pierwszej analogii Kant ukazuje wzajemne powiązanie przedstawiającego się w zjawisku świata i samego czasu, który jest wielkością wewnętrzną wyrażającą źródłowe doświadczenie bycia. Wielkość ta nazywana jest trwaniem wiążącym ze sobą czas z „Ja myślę”. Heidegger koncentruje się wówczas na analogii doświadczenia i dedukcji. Dlatego Heidegger przedstawia, w jaki sposób to, co doświadczane, jest za pomocą transcendentalnej dedukcji ujmowane w pojęcia przez rozum. Analiza ta zbieżna jest z przedstawianym w dziele Kant *a problem metafizyki* problemem poznania. Dotyczy ona problemu poznawania w skończonym poznaniu. Już na tym etapie pojawia się powiązanie przyczynowości i spontaniczności tworzenia pojęć. Heidegger pyta o analogię doświadczenia i charakter analogii.

W drugiej analogii ujawnia się to, co istnieje w pewnym szeregu czasowym. W nim to, co ukazuje się w swoim byciu, jawi się jako następujące po sobie wydarzenie. W oparciu o drugą analogię Kant przedstawia problem przyczynowości, którą Heidegger rozumie jednak nie tyle jako następstwo w czasie, co działanie się, wydarzanie się. Możliwość spostrzeżenia i dawania się leży u podstawy wszelkiego poznania.

W trzeciej analogii przedstawiony jest stosunek tego, co jest, do wewnętrznego czasu wszystkiego co istnieje. Sprowadza się ona do ujmowania bycia przez pryzmat równoczesności.

Mimo rozważanych trzech analogii to właśnie druga ujawnia powiązanie przyczynowości z wolnością. Heidegger rozumie tę relację z perspektywy bycia przyczyną, oscylującą ostatecznie do bycia podstawą, z której dopiero wszystko może wyrastać. Kant bowiem rozważa problem wolności w konfrontacji z przyczynowością przez pryzmat analogii. Na poziomie analogii ukazywał on powstawanie wrażeń przedmiotów i próbę uchwycenia ich przez zmysły poprzez tworzenie pojęć. Rozumienie analogii opartej na stosunku wewnątrzczasowym odsłania istotny problem ontologiczny, który ukazuje źródłowe odniesienie „Ja” czy raczej *Dasein* do własnego bycia.

Refleksja nad analogią prowadzi Kanta do ukazania błędów rozumowania, które mogą być związane z samym „Ja” i mieć charakter paralogizmu, ale także ukazywać problem związany ze spostrzeganiem tego, co zewnętrzne, przez „Ja”. Heidegger pokazuje ten sposób błędzenia na poziomie rozumu poprzez pryzmat przyczynowości i wolności oraz ich wzajemnej relacji. Punktem wyjścia jest jednak pojęcie przyczynowości.

Heidegger koncentruje się na „przyczynowości” i próbuje ją zdefiniować na gruncie czasu, który rozumie jako *modus* „bycia-w-czasie”. Stosunek wewnątrz czasu ujawnia bycie przyczyną z perspektywy antycypacji w czasie. Przyczynowość ta nie odnosi się do rzeczywistości, lecz do tego, co dopiero umożliwia bycie w czasie. Heidegger próbuje pokazać, że Kantowi chodziło o możliwość poznania, dlatego analizuje problem przyczynowości.

Skutek przedstawiony jest uprzednio jako to, co dopiero umożliwia doświadczenie jako takie. Jako takie ujawnia się ono w i dla wszelkiego przedstawienia opartego na naoczności i myśleniu. W tym sensie przyczynowość pojmowana jako bycie przyczyną umożliwia powstanie określonego skutku. Wówczas przyczynowość określana jest przez pryzmat „wychodzenia”, które oznacza bycie-obecnym pozwalające zaistnieć skutkowi.

Heidegger prezentuje istotę doświadczenia przez jej pryzmat skończonego poznania. Odwołując się do Kanta i jego trzeciej analogii, wskazuje na konieczność powiązania ze sobą, wzajemnego odniesienia do siebie przedmiotów. Tym, co wiąże ze sobą doświadczenia przedmiotów, jest natura. Dlatego Heidegger sięga po przyczynowość z natury. Konieczność natury jest warunkiem koniecznym, który będzie wpływał na działającą przyczynę.

Zagadnienie analogii i możliwości poznania prowadzi Heideggera za Kantem do postawienia pytania o przyczynowość na gruncie refleksji nad czasem. Pytanie o stosunek między wolnością i przyczynowością jest dla niego motywacją do ukazania zagadnienia bycia [*Sein*], które antycypuje dywagacje nad przyczynowością na poziomie wyrażania sądów.

PRZYZCYNOWOŚĆ Z PERSPEKTYWY ROZPOCZYNANIA SZEREGU

Analiza czasu pokazała, że przyczynowość w sensie bycia-przyczyną poprzedza czas pojmowany potocznie i dookreśla to, co ma nastąpić jako jej następstwo. Dlatego

Heidegger koncentruje się na przyczynowości, która ma ukazać źródłowe znaczenie wolności. Stawiając pytanie o przyczynowość, dociera do wolności w sensie kosmologicznym, którą Kant przedstawia w *Krytyce czystego rozumu*.

DWA RODZAJE PRZYZCYNOWOŚCI

Kant dostrzega błąd w rozumowaniu konfrontującym wolność z przyczynowością. Rozwiązanie tego problemu może przynieść jedynie analiza przyczynowości, postawienie pytania o to, czym jest przyczynowość. W tym celu, odwołując się do Kanta, Heidegger poddaje refleksji dwa rodzaje przyczynowości: „przyczynowość zgodną z naturą” [*Kausalität nach der Natur*] oraz „przyczynowości z wolności” [*Kausalität aus Freiheit*]. Zestawienie obu rodzajów przyczynowości wydaje się odpowiadać podziałowi na rozum teoretyczny i praktyczny.

U podstawy „przyczynowości zgodnej z naturą” leży bycie przyczyną, które umożliwia jedność tego, co obecnie się przedstawia. Sama zasada przyczynowości opiera się na działaniu jakiejś przyczyny [*Ursache*], której wynikiem jest to, co jest.

„Przyczynowość z wolności” jest natomiast innego rodzaju. Można ją interpretować jedynie na gruncie wolności w ogólnym sensie. Pojęcie przyczyny jawi się tu z perspektywy rozpoczynania szeregu, które Heidegger przekształca w pytanie o podstawę, wtedy wolność w sensie źródłowym jest wolnością ukazującą się u podstawy [*Grund*]. Aby dotrzeć do problemu podstawy, Heidegger podejmuje kwestię przyczynowości na gruncie analogii. Zasadniczym problemem staje się wówczas interpretacja czasu i przestrzeni, które umożliwiają poznanie kolejnych i równoczesnych zjawisk i zdarzeń. Heidegger dostrzega, że klasyczna metafizyka opierała się na stosunku do siebie bytów, natomiast proponuje skoncentrowanie się na stosunku bytu do własnego bycia. Analiza odnoszenia się do bycia poprzedza u Heideggera refleksję nad bytami obecnymi, które odpowiadają bytom danym w świecie natury. Na ich gruncie wyłania się jednocześnie przyczynowość i wolność.

W świecie natury istota przyczynowości ukazuje się przez pryzmat przynależności do doświadczenia. Przyczynowość ta jest spostrzegana na gruncie doświadczenia i przedmiotów, które się w nim dają zobaczyć.

Heidegger zauważa, że Kant, gdy porusza problem przyczynowości zgodnie z naturą, jak i przyczynowości z wolności, pierwotnie przedstawia „wolność przyczynowości” [*Freiheitskausalität*] (GA 31, 190). Bez ogólnego założenia, że istnieje wolność przyczynowości, trudno jest pomyśleć o przyczynowości z wolności oraz przyczynowości zgodnej z naturą. Założenie istnienia wolności przyczynowości daje nam możliwość roztrząsania problemu kategorii jak i schematu w naturze. Heidegger stwierdza, że określenie przyczynowości z natury może oznaczać, iż natura jest pojmowana jako bycie tego, co obecne. Wówczas problem bycia przyczyną oznacza pewnego rodzaju sposób bycia. W takim sensie przyczynowość z wolności, wolność i bycie wolnym są ograniczone do obecności [*Vorhandensein*]. Heidegger odrzuca redukcję wolności do obecności i rozszerza zakres wolności o działanie bytu przystannego, czyli *Dasein*.

Wszelka możliwość działania i postępowania osoby będzie traktowana jako wolność i jako przyczynowość. Kant chce natomiast pokazać odrębność przyczynowości

według natury od przyczynowości z wolności. Nie zauważa problemu wolności na poziomie obecności i dlatego nie porusza problemu ontologii.

Przedstawiając przyczynowość z wolności jako wolności w sensie ogólnym, Heidegger za Kantem próbuje przeanalizować wolność w sensie ogólnym. Zauważa, że w takim sensie można by się pokusić o przedstawienie, w którym nie istnieje żadna kategoria ogólna przyczynowości z natury i z wolności, a gdyby nawet istniała, kategoria ta byłaby dwuznaczna.

W oparciu o „problem bycia obecnym” [*Vorhandensein*] wyłaniają się dwie perspektywy, które mają ukazać stosunek przyczynowości z natury do przyczynowości z wolności, a w konsekwencji do uwypuklenia krytyki tradycyjnej metafizyki i źródłowego charakteru wolności (GA 31, 192). Heidegger przedstawia przyczynowość z perspektywy bycia obecnym na gruncie dwóch wątków.

W pierwszym Heidegger koncentruje się na przyczynowości ukazanej przez pryzmat równoczesności przyczyny i skutku w świecie natury. Podkreśla różnice w pojmowaniu przyczyny i skutku z perspektywy podmiotu jak i całości odniesień. Równoczesność przyczyny i skutku ukazuje przestrzeń poprzedzającą następstwo w czasie pewnych zjawisk. Aby móc zestawić ze sobą skutek z przyczyną, którą obserwujemy, potrzebna jest całość odniesień, które umożliwiają nasze pojmowanie następstwa przyczyny. Potrzebne jest bycie-obecnym, jeżeli chcemy określić przyczynę zaistniałego skutku. Heidegger, ukazując problem następowania równocześnie przyczyny i skutku, zauważa, że Kantowi nie chodzi o proces, lecz o kierunek. Czując ciepło i dostrzegając ogień w palącym się kominku, orzekamy, że ciepłe pomieszczenie ogrzało się od rozgrzanego pieca. Heidegger stwierdza, że Kant, szukając powiązania na poziomie drugiej analogii, nie bierze pod uwagę ontologii.

W drugim zagadnieniu Heidegger koncentruje się na pojęciu „działania” [*Handlung*]. Jak zauważa, związane ono jest często z problemem rozumu, praktyczności i moralności. Jest ono traktowane jako następstwo wiążące przyczynę ze skutkiem. Działanie jest również pojmowane z perspektywy zaniechania działania. Przyczynowość prowadząca do dziania się odsyła do działania i praktyczności. Według Heideggera są różne rodzaje tego, co praktyczne. Po pierwsze, mowa jest o praktycznym człowieku, którego cechą jest jego sprawczość, rozumienie i wykorzystanie. Po drugie, Heidegger zwraca uwagę na moralne postępowanie. Kant za Platonem stwierdza, że „praktyczne jest wszystko, co jest możliwe przez wolność” [*Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist*] (GA 31, 196).

Różne rozumienie praktyczności prowadzi do konieczności analizy, o jakiej praktyczności myślał Kant, pisząc swoje *Krytyki*. Fundamentalnym pytaniem staje się kwestia miejsca, z którego wypływa wolność.

MIEJSCE WYDARZANIA SIĘ WOLNOŚCI

Wszystko, co jest praktyczne, ma swój fundament w wolności. Dlatego Heidegger chce pokazać wolność nie tylko z perspektywy przyczynowości, ale i miejsca, z którego ona wypływa. W tym celu sięga po filozofię Kanta i jego system. Analizuje problem wolności u Kanta na gruncie podstawowego pytania o metafizykę. Stanowisko

to ukazał już w dziele *Kant a problem metafizyki*, lecz w *O istocie ludzkiej wolności* ma ono szczególne znaczenie, ponieważ podejmuje on już nie tylko problem metafizyki, ale samą wolność. Możemy dostrzec, jak ważny dla myślenia Heideggera jest problem wolności, który związany jest z przyjętą koncepcją prawdy. Ta natomiast ukazuje różnice między klasycznym ujęciem prawdy w metafizyce, która koncentruje się na kategorii bytu, a prawdą dostrzeganą w ontologicznym pytaniu o bycie. Dopiero to zestawienie pozwoli zrozumieć pierwotny sens przyczynowości, którą rozumie Heidegger nie z perspektywy następowania, lecz z perspektywy pytania o podstawę [*Grund*], która ukaże istotę wolności. To bardzo ważna różnica między Kantem i Heideggerem.

Problem wolności w pierwszym rzędzie dotyczy problemu doświadczenia, tzn. poznania przez człowieka samych bytów obecnych. Dla Heideggera kluczowym problemem, który odsłania problem prawdy u Kanta, nie jest przyczynowość, lecz źródłowe doświadczenie. Ukazane są one przez pryzmat metafizyki.

Właśnie na gruncie możliwego doświadczenia Heidegger zauważa, że Kant, po pierwsze, ukazuje wolność na gruncie dwóch różnych zagadnień, po drugie, obie te drogi są równoważne, żadna z nich nie powinna posiadać przed drugą pierwszeństwa. Odpowiedź na to pytanie zawiera się na poziomie metafizyki.

Nakreślając wcześniej problem możliwości poznania oraz problem działania na gruncie prawa przyczynowości, Heidegger zwraca się ponownie ku dwóm drogom, które mają zmierzać do wolności. Drogi te nie tylko prowadzą do przedstawienia wolności, ale również do ukazania podstawy metafizyki. Heidegger dostrzega problem wolności przez pryzmat metafizyki. Miejscem wolności jest metafizyka. Dlatego Heidegger zmierza do ukazania architektoniki Kanta, w której odsłania się problem wolności powiązanej z pytaniem o metafizykę.

Przez metafizykę wyłania się problem klasycznie rozumianej prawdy i konieczność jej krytyki. Kant koncentruje się na metafizyce, która ukazana jest przez pryzmat ludzkiego poznania. Dlatego wolność opiera się na możliwości doświadczenia skończonego poznania bytu na gruncie przyczynowości, w odniesieniu do której wyłania się wolność. Ukazana jest ona przez pryzmat wewnętrznej przyczynowości. Problem pytania o możliwość doświadczenia jako skończonego poznania bytu doprowadza Kanta do pytania o możliwość metafizyki, która do czasu Kanta, tj. w klasycznym tego słowa znaczeniu, ograniczona została do bytów nadzmysłowych. W tym sensie przeciwstawiona jest ona temu, co zmysłowe. Ma to kluczowe znaczenie dla refleksji nad wolnością, ponieważ wolność ukazana jest jako przeciwieństwo poznania zmysłowego, w tym reguł przyczynowości. Takie ujęcie oznacza, że wolność jest niezależna od świata natury, od tego, co dane przez zmysły. Kant porzuca interpretację wolności z perspektywy świata doświadczalnego i koncentruje się na rozumie charakteryzującym się autonomią. Kant skupia się na duszy, świecie i Bogu. W odniesieniu do duszy rozważa problem prostoty, niezniszczalności i nieśmiertelności. W nawiązaniu do świata przedstawia całość istniejącej natury, a Boga spostrzega jako sprawcę wszystkich rzeczy. Wszystkie one są nadzmysłowe. Duszą

zajmuje się psychologia, przedmiotem kosmologia, a Bogiem teologia. W ten sposób metafizyka opiera się nie na tym, co zmysłowe, ale na poznaniu racjonalnym, którego podstawą jest rozum i jego działanie.

Zagadnienie zawierające się w trzech dyscyplinach – psychologii, kosmologii i teologii – w powiązaniu z możliwością przedstawiania sobie rzeczy prowadzi do konkluzji o konieczności podjęcia się problemu możliwości doświadczenia, które jest też pytaniem o możliwość metafizyki. Ono leży u podłoża wszystkich tych dyscyplin.

Pytanie o możliwość doświadczenia wolności prowadzi Heideggera do postawienia pytania o świat. Wówczas pojawia się *expressis verbis* określenie wolności w sensie kosmologicznym, którą wcześniej sygnalizowaliśmy.

PRZYZYNOWOŚĆ PRZEZ WOLNOŚĆ

Przedstawiając wolność przez pryzmat doświadczenia, Heidegger ukazuje wolność transcendentalną, na gruncie której pojawia się wolność w sensie kosmologicznym. Określenie wolności w oparciu o naoczność i pojęcia, czyli wolność transcendentalna w pierwszym tego słowa znaczeniu, przekształca się w wolność transcendentalną w kosmologicznym sensie. Jest ona ujmowana na gruncie samych pojęć i zasad. Do przejścia tego przyczyniło się nakreślenie problemu wolności i jej miejsca przez pryzmat problemu metafizyki. Heidegger, przedstawiając problem wolności na gruncie doświadczenia oraz na gruncie rozumu, pokazuje miejsce wolności z perspektywy metafizyki szczegółowej jak i ogólnej. Właśnie w rozumie wyłania się wolność w sensie kosmologicznym. Całość odniesień do świata zewnętrznego ugruntowana jest na pewnych zasadach, które umożliwiają pojmowanie przedmiotów przedstawiających się człowiekowi. Te zasady opierają się na przyczynowości.

Właśnie refleksja nad „przyczynowością przez wolność” [*Kausalität durch Freiheit*] jawi się jako kosmologiczna idea, która pojawia się na poziomie stosunku do świata (GA 31, 208). Powstaje dlatego pytanie, czy wolność w sensie idei kosmologicznych jest tożsama z wolnością transcendentalną.

Kant posługuje się rozróżnieniem wolności transcendentalnej od wolności praktycznej, jednak w obrębie samej wolności transcendentalnej pojawia się wolność w sensie kosmologicznym. Pojawia się ona na poziomie samych pojęć i zasad, podczas przedstawienia zagadnienia pozorów i błędów rozumowania. Nie chodzi w nich o rozwiązanie samych błędów, ale o pokazanie, w jaki sposób dochodzimy do nich. Wolność w sensie kosmologicznym jest jednak wolnością transcendentalną. Mimo iż wolność transcendentalną pokazaną na poziomie naoczności i tworzenia pojęć można było scharakteryzować przez samorzutność, to wolność transcendentalna w sensie idei kosmologicznych rozwija problem wolności na gruncie rozwiniętego problemu następowania po sobie przyczyny i skutku przez pryzmat rozumu, który wiąże poznanie poprzez idee.

Pytanie o możliwość doświadczenia jako możliwość metafizyki prowadzi Heideggera do trzech rodzajów dyscyplin, w których jedna z nich ukazuje problem wolności w sposób bezpośredni. Jest nią charakter moralnie działającej osoby jak i podmiotu w subiektywności i „Ja” człowieka.

W filozofii Kanta wolność pojawia się w psychologii racjonalnej. Jest ona rozumiana na gruncie metafizyki, podobnie jak kosmologia racjonalna i teologia racjonalna. Heidegger skupia się na kosmologii i ideach, które oparte są na pojęciach. Odróżnia je od świata doświadczanego. Zauważa, że Kant daje pierwszeństwo wolności nad ideami. Pojęcia, które wykorzystują idee, nie pochodzą z samego rozumu, lecz z doświadczenia. Dopiero na gruncie doświadczenia i analogii powstają pojęcia, które wykorzystywane są przez rozum do tworzenia idei (GA 31, 212).

Heidegger podkreśla, że pytanie o wolność jest możliwe na gruncie metafizyki. Jak zauważa, pytanie to pojawia się w horyzoncie możliwości doświadczenia, która przeradza się w możliwość doświadczenia właściwej metafizyki. Heidegger dowodzi wielokrotnie, przede wszystkim w wykładach o wolności, że Kant zwraca się ku byciu. Heidegger dostrzega również, że w XIX wieku neokantyści pojmowali filozofię Kanta na różne sposoby, także ujmując ją z perspektywy teorii poznania i przeciwstawiając się filozofii Arystotelesa, dla której znaczące jest bycie. Heidegger plasuje się między tymi, którzy koncentrują się na teorii poznania, lecz dla niego możliwość poznania źródłowego daje ontologia.

Heidegger zauważa, że do mówienia o ideach potrzebne jest doświadczenie i wyjaśnienie sposobu, w jaki powstaje pojęcie kształtujące świat idei. Odsyła on do pojęcia całości, w którym znajduje się szereg zdarzeń. Nie prowadzą one do pytania o następstwo, ale pytania o podstawę [*Grund*]. Następstwa nie są czymś, co przenosi nas w czasie do przyszłości, ale do możliwej przeszłości. Kant nie skupia się na samych rzeczach, lecz na całości doświadczenia. Dlatego Heidegger koncentruje się na tym, że w ideach kosmologicznych całość syntezy nie jest konsekwencją, lecz tym, co uprzedza, antycypuje ukazywanie się przedmiotu w zjawisku. Widać, że przyczynowość ukazuje się w tym sensie przez pryzmat zasady dynamicznej, która skierowana jest na to, co się wydarza w zjawisku. Stosunkiem tego, co uwarunkowane, do uwarunkowania jest stosunek bycia przyczyną, powodem, który dany jest przez przyczynowość, do samej przyczynowości. Przedstawienie rozumu nieuwarunkowanej przyczyny jest przedstawieniem bycia przyczyną, która nie ma swojej przyczyny, lecz rozpoczyna szereg. W tym sensie, tj. w kontekście idei kosmologicznych, pojawia się wolność, która jest możliwością istnienia całości szeregu zjawisk, które mogą się zdarzyć. Kant będzie mówił w tym kontekście o ideach transcendentalnej wolności. Wolność pojmowana jest wówczas z perspektywy absolutnej przyczynowości natury, która umożliwia przedstawienie rzeczy. Tak rozumiana wolność oparta jest na pojęciu natury i powiązana z jej doświadczeniem.

DWA RODZAJE PRZYZCYNOWOŚCI W TRZECIEJ ANTYNOMII

Problem wolności i jej powiązania z przyczynowością Kant rozwija w trzeciej antynomii, w której bezpośrednio zastanawia się nad kwestią wzajemnej relacji między przyczynowością i wolnością. Heidegger, koncentrując się *expressis verbis* na pojęciu wolności, zestawia dwa pozornie przeciwstawne stanowiska. Jedno z nich przedstawia pryzmat wolności, drugie koncentruje się na przyczynowości natury

jako podstawie ludzkiego myślenia. Pierwsze ukazane jest w tezie, drugie w antytezie trzeciej antynomii.

TEZA TRZECIEJ ANTYNOMII

Teza zawarta w trzeciej antynomii opiera się na stwierdzeniu, że przyczynowość według prawa natury potrzebuje czegoś, co rozpoczyna szereg przyczynowości. Przyczynowość nie jest jedyną, z której można wyprowadzić przedstawiane w świecie zjawiska. Kant stwierdza, że zdanie, w którym mowa jest o tym, iż przyczynowość jest zgodna z prawem natury, nie jest jedyne, ponieważ istnieje również przyczynowość przez wolność. Stwierdzenie, że nie ma żadnej wolności, lecz wszystko w świecie podlega prawu natury, jest tak samo prawdziwe jak to, że istnieje przyczynowość, która jest oparta na wolności (GA 31, 217).

Możliwość przyczynowości przez wolność obok przyczynowości według natury ujawnia się jako wolność transcendentalna w horyzoncie ontologii. Heidegger próbuje ją pokazać przez pryzmat „bycia-przyczyną” przyczyny. „Bycie-przyczyną” przyczyny, które ukazuje się w zjawisku, musi opierać się na strukturze zaczynania od siebie. Właśnie ta wolność, ujmowana jako absolutna spontaniczność, uprzedza wszelki szereg rzeczy, które pojawiają się w naturze. Tak rozumiana wolność jawi się jako wolność transcendentalna. Wykracza ona bowiem poza stan natury rozumianej potocznie jako *to, co rzeczywiste* oraz jest ugruntowana na możliwości i rozumiana na gruncie ontologii.

Heidegger zauważa, że Kant odróżnia wolność transcendentalną od psychologicznej. Wolność psychologiczna opiera się na wolnej woli, którą Kant dostrzega w „możliwości ducha” [*Seelenvermögen*]. Jest ona wówczas zredukowana do ontologii regionalnej, tzn. wolność transcendentalna ujęta jest ogólnie jako wolność ontologiczna, gdy w sensie psychologicznym ontologia ta ma wymiar jedynie regionalny. Ten ontologiczny wymiar obejmuje również wolność w sensie regionalnym. To, co przynależy do świata natury i obejmuje zarazem kwestię psychiczną, ma podstawę w ontologicznym ujęciu. Dlatego właśnie na gruncie ontologii możemy powiązać wolność w sensie transcendentalnym z wolnością w sensie kosmologicznym.

Kant stwierdza, że wolność woli, która pojawia się na poziomie spekulatywnego rozumu, jest transcendentalna, ponieważ opiera się na możliwości rozpoczynania szeregu rzeczy i stanów. Wolność jawi się w tym sensie jako spontaniczność. Problem wolności na gruncie wolności woli jest problemem ontologicznym, który pojawia się wewnątrz ontologii „obecności tego, co obecne” [*Vorhandensein des Vorhanden*]. Wszystko to, co dotyczy duszy czy wolnej woli, ugruntowane jest na wolności jako ontologii ogólnej. Dopiero na gruncie problemu bycia natury rozwija się problem działania i wszystkiego, co związane jest z etyką. Zagadnienie wolności jako spontaniczności odsłania się w odniesieniu do bycia obecnym w całości odniesień. Przyczynowość jawi się wówczas przez pryzmat możliwej przyczynowości natury. Ta natomiast opiera się na wolności jako rozpoczynaniu ciągu, szeregu. Wolność, ale i przyczynowość można uchwycić na gruncie warunku możliwości doświadczenia i przedmiotu doświadczenia. Wolność w tym sensie rozumiana jest jako rozpoczyna-

nie świata, świat wyłania się z wolności. Jest ona byciem w stanie możliwości, która jest w czasie. Tak rozumiany świat wypływa z wolności. Samo rozpoczęcie potrzebuje czasu. Odbywa się w czasie, który jest kategorią naoczności, obok przestrzeni.

ANTYTEZA TRZECIEJ ANTYNOMII

W antytezie pojawia się przeciwne stwierdzenie do tezy, tzn. nieistnienie wolności, ponieważ istnieje świat tylko według prawa natury. Wolność pojawia się bowiem jedynie na gruncie przyczynowości. Może być ona interpretowana jako rozpoczynanie, tworzenie początku, bez odwoływania się do tego, co uprzednie, co stanowi prawo. Wkroczenie wolności do świata przyczynowości oznacza odrzucenie istniejącego porządku, prawa [*Gesetzlichkeit*] i budowanie świata na jego braku [*Gesetzlosigkeit*]. Wolność w tym sensie jawi się jako uwolnienie od przymusu, od działania zasad i prawa.

W antytezie Kant przedstawia skutki przyjęcia wolności. Jedność doświadczenia sprawia, że konieczna jest substancja, która byłaby zawsze w świecie. Nawet przyjmując zmienność, niemożliwe jest jednak przyjęcie pierwszego początku. Niemożliwość stanowienia początku nie prowadzi jednak filozofii do rozwiązania problemu czy przedstawienia podstawy tego sporu, lecz stanowi jedynie opowiedzenie się po jednej ze stron.

Problemem jest zmienność, która jest pewnego rodzaju zmianą, przejściem od jednego do drugiego (KCR 2, 191; KRV, 552 (A 451/B 479)). Heidegger podkreśla, że Kant zwraca uwagę, iż bez założenia istnienia zmiany nie byłoby możliwe przechodzenie od jednego stanu do drugiego. Jeżeli przez doświadczenie nie można by stwierdzić, że zmiany są rzeczywiste, nie można by tego uczynić *a priori* na gruncie myślenia, nie byłoby możliwe ciągłe następowanie bycia i niebycia.

Jak zauważa już Kant, za powstanie sporu wokół przyczynowości i wolności odpowiada rozum wewnętrzny i jego funkcja jednoczenia. Przedstawia ją w kosmologicznych ideach rozumu, które prowadzą do pytania o możliwość prawdziwej metafizyki. Heidegger koncentruje się na antynomii z perspektywy skończonego i nieskończonego rozumienia świata, które prowadzą Kanta do rozróżnienia na zjawiska i rzeczy same w sobie. Heidegger, zanim dotrze do tej dystynkcji, podkreśla, że człowiek jest zainteresowany możliwością rozwiązania konfliktu. Dlatego konieczność pokonania antynomii może prowadzić go do przyjęcia stanowiska jednej ze stron (GA 31, 223). Albo opowiada się po stronie empiryzmu, nie dostrzegając konieczności istnienia początku szeregu, albo za stanowiskiem dogmatycznym, które opiera swoją argumentację na czystym rozumie i skupia się na pierwszym początku, w którym ukazuje się problem tego, co przynosi korzyści wymierne dla rozumu teoretycznego.

Nie tylko rozpoczynanie, ale także moje wolne postępowanie stanowi korzyść rozumu. Jestem wolny czy jestem zdeterminowany przez naturę? Jeżeli zdecydujemy się na przyjęcie takiej tezy, wówczas wolność nie jest zwykłą swobodą, lecz warunkiem możliwej odpowiedzialności. Heidegger używa określenia *Ungebundenheit*, które w języku niemieckim znaczy „swoboda, brak powiązania i zobowiązań”. W tej dogmatycznej interpretacji ukazuje się korzyść moralna rozumu praktycznego.

Korzyści rozumu praktycznego i teoretycznego dopełnia architektonika rozumu ludzkiego, która wiąże je ze sobą, czyniąc to na gruncie pytania o człowieka jako człowieka. Rozwiązanie dylematu związanego ze stosunkiem do wolności i jej zaprzeczenia może przynieść skoncentrowanie się na wolności człowieka. Heidegger twierdzi, że człowiek potrafi odrzucić uprzedzenia i pozytywnie ukazać problem wolności. Rozum ludzki nie tylko potrafi kierować się zasadą niesprzeczności, ale również, w zależności od okoliczności, używać raz jednego, raz drugiego poglądu. Heidegger dostrzega problem wolności człowieka na gruncie krytyki istniejącej metafizyki. Chce, aby pierwszą i drugą drogę prowadzącą do wolności powiązać ze sobą.

Istotą sporu i odrębności rozumu teoretycznego i praktycznego jest interpretacja czasu przez pryzmat rozpoczynania szeregu. Heidegger będzie ją rozumiał na gruncie troski o własne bycie. Dużą rolę odgrywa podział na metafizykę ogólną i szczegółową, w której Kant dostrzega ontologię. Możliwość rozwiązania problemu oznacza postawienie pytania o pojęcia i ich tworzenie. Potrzebna jest do tego refleksja nad przyczynowością natury i przyczynowością z wolności. U ich podłoża znajduje się problem bycia, ontologii. Kant błędnie rozumie prawdę w gruncie rzeczy na kanwie nieskończonego świata, tymczasem możliwości poznawcze człowieka mają skończony charakter i powinny odwoływać się do prawdy, która się mu ukazuje, odsłania.

ROZWIĄZANIE DYLEMATU

Jak zauważa Heidegger, problem wolności dotyczy świata ukazanego na gruncie idei kosmologicznych. Opiera się ona na założeniu „poznania rozumowego” [*Vernunftkenntnis*] oraz absolutnym szeregu powstających zjawisk. Być może ten spór polega na tym, że idee kosmologiczne mają inny charakter i specyfikę niż idee psychologiczne i teologiczne. Inaczej mówiąc, może dlatego Kant pokazuje problem na gruncie architektoniki. W tym sensie pojawia się możliwość przewyciężenia problemu istnienia przyczynowości i wolności.

PRZYGOTOWANIE ROZWIĄZANIA PROBLEMU. ASPEKT NEGATYWNY

Problem powiązania ze sobą przyczynowości zgodnie z naturą i przyczynowości z wolności prowadzi Heideggera do refleksji nad naturą sprzeczności. Heidegger zastanawia się nad tym, czy Kant dostrzega naturę sprzeczności. Dostrzega on rozwiązanie sprzeczności u Kanta. Do tego celu prowadzi go pytanie o prawdziwość sprzeczności między tym, co dane w przedstawieniu, a pojęciami, które wyrażają przedstawienia i które na poziomie rozumu dążą do pewnej jedności przedstawień.

Negatywna analiza przygotowawcza do rozwiązania trzeciej antynomii prowadzi do tego, że konieczne jest przyjrzenie się stosunkowi tego, co uwarunkowane, do uwarunkowania, ale także różnicy między tym, co jest nam dane jako uwarunkowane w zjawisku, a warunkami, które dane są w pojęciu. Heidegger dostrzega, że stosunki te opierają się na logiczno-pojęciowym pojmowaniu doświadczenia, które ma charakter ontyczny.

Heidegger widzi, że powiązanie tego, co dane w zjawisku jako uwarunkowane, i możliwości dostrzegania uwarunkowania ugruntowane są na rozumieniu, które wywodzi się ze starogreckiego *logosu*.

Żeby przedmiot mógł być widziany, musi się nam dać zobaczyć i trzeba posiadać możliwość jego oglądu. To, co jest dane w pojęciach, ma swoje przedstawienie na poziomie tworzenia pojęć w rozumie. Do tego potrzebne są formy naoczności jak czas i przestrzeń, które pozwalają nam dostrzegać przedstawiane przedmioty. To, co uwarunkowane, jest nam dane w przedstawieniu, lecz warunki, które ze sobą niesie, pojawiają się na poziomie pojęć i logiki zdań. Heidegger dostrzega problem cofania się w nieskończoność, podobnie jak wtedy, gdy poddawał krytyce klasyczną definicję prawdy.

Heidegger przestawia akcent i stwierdza, że byt, który jest nam dany w zjawisku, ukazuje się pod pewnymi warunkami, które pozwalają nam go sobie przedstawić, przyswoić. Jednym z nich jest naoczność. To, co umożliwia przyjmowanie, musi posiadać charakter umożliwiający naoczność. Ta możliwość podkreśla charakter uprzedniości, uwypukla to, że aby mogło się coś unaocnić, musi się nam dać zobaczyć. Możliwość zobaczenia ma swoje uwarunkowania, swoje warunki, ze względu na które możliwe jest spostrzeżenie tego zjawiska.

Heidegger dostrzega różnicę między stosunkiem tego, co uwarunkowane, do samego uwarunkowania oraz wydarzanie się tego, co uwarunkowane, do uwarunkowania. Polega ono na różnicy między pojęciowo-logiczną konstrukcją myślenia a doświadczeniem ontyczno-faktycznym (GA 31, 230). Aby móc doprowadzić różnice do jedności, które pojawiają się w przedstawieniu, potrzebna jest reguła, zasada jednocząca rozum, jakaś idea jednocząca. Jedną z tych idei jest wolność. To, co uwarunkowane, jest dane w szeregu następujących po sobie uwarunkowań. Heidegger podkreśla różnicę między daną rzeczą w zjawisku a szeregiem danym nam w rozumie, który dzięki kategoriom czasu i przestrzeni ukazuje pewne uwarunkowanie tego, co dane nam w szeregu.

To, co nieuwarunkowane, jest „przyczyną rozpoczynającą” [*Ursachesein*], którą rozumie Kant na gruncie idei kosmologicznych jako wolność. Rozum wiąże czysto ontologicznie stosunek pojęć z ontycznym stosunkiem bycia danym tego, co uwarunkowane, i jego uwarunkowania.

Heidegger zauważa, że to, co dane w zjawisku, jest rozumiane często jako rzecz sama w sobie. Na tym polega antynomia, która pojawia się w kontekście istnienia przyczynowości z wolności i samej przyczynowości bez wolności jako przyczyny początkowej całego szeregu. Rzeczy w zjawisku dane są nam w przedstawieniach, uwarunkowania natomiast pojawiają się na poziomie idei, które dane nam są same w sobie. Problem pospolitego rozumu nie polega na tym, że różnorodność utrzymuje się ciągle jako samozrozumiałość, lecz że przeszkadza ona w dojściu do przejrzystości. Pozór pojawia się w pomyślanym rozumie jako całkiem naturalne zjawisko. Znajduje się ono u podstawy tezy jak i antytezy.

Próba znalezienia rozwiązania dla trzeciej antynomii polega na rozróżnieniu zjawiska od rzeczy samych w sobie. Problem dotyczy kwestii opozycji tezy do antytezy.

Teza opiera się na wolności jako bezwarunkowej przyczynowości, jako źródłowym początku, który nie ma nic przed sobą. Takie ujęcie odsyła do szeregu następujących po sobie przyczyn, które w swojej całości scharakteryzowane są jako skoń-

zione. Powrót do pierwszego, źródłowego początku opiera się na regresji, na cofaniu się do początku szeregu, który zakłada skończoność. Wolność w takim ujęciu jawi się jako absolutny początek zdarzeń.

Jak utrzymuje Heidegger za Kantem, głównym problemem jest to, że zjawiska są traktowane jak rzeczy same w sobie. Różnica ta opiera się na rozróżnieniu na poznanie skończone i nieskończone. Właśnie poznanie skończone stawia sobie za zadanie Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Jeżeli w oparciu o tę różnicę da się udowodnić antynomię i uda się pokazać rozwiązanie antynomii, ukazany jest wówczas pozytywny sens transcendentalnej estetyki, która dotyczy kwestii czasu i przestrzeni oraz tworzenia się pojęć. Problem skończonego i nieskończonego charakteru znajduje się w centrum problemu metafizyki, tej samej, którą zajmuje się Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*. Heidegger dostrzega w Kancie swojego sprzymierzeńca, który ugruntowuje swoje poznanie na poznaniu skończonym, co sprawia, że jest krytykiem zastanej metafizyki.

Heidegger sprowadza metafizykę *specialis* Kanta do problemu pojawiającego się na poziomie metafizyki *generalis*, którą rozumie na gruncie pytania ontologicznego o bycie. Kant nie opowiada się za żadną ze stron konfliktu – czy wolność jest obok i w naturze, czy jest sama natura i nie ma żadnej wolności – lecz ukazuje źródło sporu i uzasadnia, że jest on bezprawny.

Dotychczasowa analiza prowadziła do ukazania możliwego pokonania sprzeczności na drodze negatywnej, chodzi jednak o to, aby ukazać ją w pozytywnym świetle. Na drodze negatywnej Heidegger wskazuje na błahość sporu o słuszność tezy czy jej zaprzeczenia. W pozytywnym sensie przedstawia problem źródłowości.

POZYTYWNE ROZWIĄZANIE PROBLEMU ANTynomii

Wolność w rozumieniu transcendentalnym ukazana jest z perspektywy przynależącej do świata natury, który spostrzega człowiek, będąc jego częścią. Problem wolności wyłania się wówczas z kłopotów dotyczących wyjaśnienia przeciwieństwa między przyczynowością według natury i przyczynowością z wolności. Rozwiązanie problemu zostało przedstawione dotychczas w negatywnym sensie. Heidegger chce jednak ukazać także pozytywny sens istnienia antynomii. Aby dotrzeć do tego, konieczne jest wykazanie: po pierwsze, założenia, że jedno zdanie jest przeciwieństwem drugiego, jest z gruntu fałszywe; po drugie, że przeciwstawienie dwóch zdań czy poglądów jest pozorne. Mówiąc inaczej, na pierwszym etapie przedstawia się fałszywość wniosku, na drugim ukazuje się pozorność przeciwstawienia.

Ukazanie fałszywości wnioskowania i pozorności przeciwstawienia obu przyczynowości można dostrzec poprzez analizę poznania skończonego. Tak jak w przypadku negatywnego rozwiązania ukazany został problem rzeczy samych w sobie i zjawiska tego, co skończone i nieskończone, tak w przypadku pozytywnego rozstrzygnięcia Heidegger za Kantem skupia się na tym, co skończone. Wynika to z faktu, że Heidegger nie widzi miejsca do refleksji nad nieskończonością w ramach drogi fenomenologiczno-hermeneutycznej.

Analiza poznania opartego na skończoności prowadzi do pytania o ograniczenie dostępności bytu i o warunki możliwości jego dostępności. Właśnie w tym sensie

Heidegger dostrzega problem istniejącej metafizyki, która szuka tego, co ponaddoświadczałne, co jest ostatecznym pytaniem człowieka, pozostawiając na uboczu zagadnienie centralne, jakim jest pytanie o wewnętrzną możliwość poznania. Refleksja nad skończonością nie ukazuje granicy, poza którą nie ma już nic, lecz wewnętrzne utrzymywanie i gromadzenie sensu, od którego rozpoczyna się analiza tego, co istotne. Problem skończoności jest kluczowym problemem metafizyki i centralnym problemem rozważanej przez Heideggera wolności w kontekście filozofii Kanta.

Funkcja rozumu wymaga od nas jednoczenia obu elementów, obu twierdzeń przeciwnych. Człowiek jest istotą skończoną, która dąży do jedności. Rozum człowieka zmierza ku jedności, do zasady jedności w ten sposób, że doświadczenia, które same przedstawiają jedność, pociągają za sobą zasadę jedności na poziomie idei kosmologicznych (GA 31, 239). Ze względu na ich odwoływanie się do doświadczenia, przedstawiają jedność tego, co doświadczałne, jako pozytywny aspekt. Pozytywna odsłona wolności domaga się ukazania jej jedności możliwości doświadczenia.

„Podstawowe prawo” [*Grundsatz*] nawiązuje do możliwego ukazania się tego, co uwarunkowane, do samego uwarunkowania. W prawie tym konstytuowanie się natury nie odgrywa istotnej roli, lecz wyjaśnia konieczność istnienia reguł w procesie poznawania natury. Tak rozumiana zasada nie jest konstytutywna, lecz regulatywna. Konstytutywny charakter „podstawowej zasady” [*Grundsatz*] przedstawia Kant na poziomie analogii doświadczenia. W przypadku idei kosmologicznych koncentruje się na regulatywnym charakterze zasad. Zasada ta bowiem nie antycypuje tego, co jest nazywane przedmiotem, lecz postuluje pewne prawa (GA 31, 240).

Heidegger dostrzega w tym różnicę między tym, co ontyczne, a tym, co ontologiczne. Trzeba pozostawić problem ontyczny i skoncentrować się na ontologii, aby ukazać pozytywny element wolności w sensie kosmologicznym. Ontologia pozwala odkryć bycie-podstawą dla tego, co dane w zjawisku. Możliwość powiązania obu przyczynowości odnoszących się do jednego i tego samego działania opiera się na podwójnym odniesieniu do przyczynowości na gruncie przyczynowości natury i przyczynowości z wolności.

Heidegger, rekonstruując filozofię Kanta, skupia się na dwóch rodzajach zjawisk, które opierają się na byciu przyczyną. Pierwsze zjawisko opiera się na byciu przyczyną czegoś zewnętrznego oraz tego, co ma bycie przyczyną w samym zjawisku. Jedno zjawisko ugruntowane jest na tym, co empiryczne, oraz na tym, co inteligibilne. To, co empiryczne, opiera się na zjawisku na zewnątrz oraz na rzeczy samej w sobie, która sama jest swoją przyczyną. To stanowisko prowadzi do dostrzeżenia problemu wolności na gruncie rozumu praktycznego.

Kant, dostrzegając problem antynomii, widzi również możliwość jej przezwyciężenia poprzez wyjaśnienie „przyczynowości według natury” i „przyczynowości z wolności”, koncentruje się na człowieku jako działającej moralnie osobie. Próbuje on wyjaśnić problem, nie odwołując się do faktycznie egzystującej istoty, i udowadnia przez przedstawienie sposobu bycia człowieka, że nie istnieje spór pomiędzy dwoma rodzajami przyczynowości, lecz koncentruje się na rozważaniu hipotetycznym i ogólnym możliwości pogodzenia ze sobą obu rodzajów przyczynowości. Przedsta-

wia w ten sposób możliwość powiązania natury i wolności, a także metafizycznej możliwości człowieka jako istoty będącej w świecie.

Rozwiązywanie problemu antynomii nie może być jedynie formalne, lecz opiera się na ukazaniu możliwości powiązania ze sobą wolności i natury. Ratunek dla wolności leży na gruncie rozważań natury. Kant stara się ukazać byt, który dał się jednocześnie określić przez przyczynowość według natury i przyczynowość z wolności. Odróżnia on poznanie na gruncie doświadczenia, w którym dane są nam zjawiska, oraz rozum, który wiąże je w pojęcia lub idee. Właśnie u człowieka oba te rozumienia przyczynowości możliwe są do pogodzenia ze względu na kwestię powinności, która jest dana na poziomie intelektu i rozumu, oraz szereg zjawisk, które są nam dane. Te dwie sfery są odpowiedzialne za możliwość rozwiązania problemu antynomii rozumu. Dlatego Kant rozróżnia to, co empiryczne, od tego, co inteligibilne. Wolność pojawia się na gruncie inteligibilnej przyczynowości. Heidegger sprowadza myślenie do innego wątku, jakim jest możliwość myślenia inteligibilnego, i zestawia je z doświadczeniem. W działaniu odsłania się nie tyle rzeczy same w sobie, co dane w zjawisku. Nie poznajemy siebie w zjawisku przez pryzmat absolutnego poznania, lecz przez pryzmat pewnego rodzaju uwarunkowania. Poprzez działanie ukazuje się nie tylko świat zewnętrzny, ale również my sami w działaniu, w naszym faktycznym byciu. Inteligibilność daje nam możliwość pojmowania rzeczy.

Jak zauważa Kant, przyczyny i skutek nie są nam dane w samym doświadczeniu, lecz w inteligibilności, która pojawia się na poziomie rozumu. To, co empiryczne, w czym istota rozumna zmierza ku działaniu, jest możliwe do przedstawienia jedynie na gruncie tego, co inteligibilne (GA 31, s. 255). Podstawą tego, co inteligibilne, jest to, co konstytuuje myślenie i działanie w rozumie. Na poziomie tego, co inteligibilne, można dostrzec możliwość spontaniczności, rozpoczynania od siebie, która odpowiada wolności jako spontaniczności.

Kant zauważa, że człowiek poznaje świat zewnętrzny przez zmysły, poznaje siebie przez apercpcję. Apercpcja ta pojawia się w działaniu i wewnętrznym pojmowaniu, które mają charakter niezmysłowy. Właśnie na poziomie tego, co niezmysłowe, w percepcji ukazuje się zdolność, która jest intelektem i rozumem. Ta ostatnia opiera się na rozważaniu idei i odnosi je do pojęć intelektu. Heidegger zauważa, że naga apercpcja jest działaniem, które nie ma charakteru receptywnego, lecz charakter stosunku przyczyny do skutku. Dlatego działanie nie może być definiowane przez coś innego jak tylko przez samo „bycie-określonym” przez samego siebie. Jest ono zdolnością nieempiryczną i niereceptywną, lecz jedynie inteligibilną.

Rozum ma pewnego rodzaju przyczynowość. W działaniu „Ja myślę” wyłania się szczególny rodzaj działania, który wzmacnia reguły. Reguły te określają i wskazują powiązania. To, co my nadajemy naszemu działaniu, jest powinnością [*Sollen*], o której wspominał Kant i neokantyści, zestawiając ją z byciem. Powinność wyraża konieczność i łączność z podstawą [*Grund*], którą Heidegger przedstawia w nawiązaniu do bycia. Struktura „pozwolić określić się” przez powinność nadaje pewien porządek [*Gesetzlichkeit*] zasadom zjawiska wraz z pełną spontanicznością tworzenia porządku na mocy samych idei. To, co powinno, nie jest wydarzeniem i nie będzie, lecz jedynie przed-stawieniem ogólnych reguł i ogólnego określenia. Ta ogólna prezenta-

cja nazywa się pojęciowym przedstawieniem [*Vorstellen*]. Powinność jako reguła jest pojęciem. Pojęcie jest podstawą określającą działanie za pomocą pojęć. Powinność ta nie ukazuje się jako coś rzeczywistego, lecz jako możliwość działania, które wypływa z pojęcia. Właśnie tak ukazuje się poznanie poprzez powinność, reguły i zasady dane nam w pojęciach. Ukazują one możliwość przedstawiania się rzeczy w zjawisku. Dane one są poprzez pewną powinność przedstawiającą się w pojęciach.

Na tej podstawie ujawnia się istota przyczynowości rozumu. Działanie jest pewnego rodzaju skutkiem, który dany jest już w samym byciu-przedstawionym jako powinność działania w skutku i w swoim odniesieniu do chcenia [*Wollen*]. Powinność następująca w działaniu ukazuje się w wypełnianiu się skutków w zjawiskach. To uchwycenie działania człowieka, które wiąże ze sobą w jedność świat natury i inteligibilną przyczynę, musi posiadać w sobie jakąś możliwość przyswajania tego, co empiryczne, i tworzenia zasad, którym one podlegają. Taką możliwość daje jedynie zmysłowy schemat inteligibilnego charakteru, dla którego rozum jest podstawą wszelkiego wolnego działania.

Jak stwierdza Heidegger za Kantem, ponieważ nie mamy dostępu do rzeczy samych w sobie, podobnie jak przyczyny [*Ursache*] samej w sobie, nasze poznanie musi opierać się na przedstawieniu, w którym rzeczy dane są w zjawisku. Jedność natury i wolności pojawia się jako fakt tylko w człowieku jako istocie rozumnej. Dopiero w oparciu o niego i jego możliwości poznawcze ujawnia się sens tradycyjnej metafizyki. Metafizyczna jedność przyczynowości natury i wolności ukazana jest u Kanta na gruncie myślenia [*Denken*], które jest wytworem człowieka i jego rozumu.

To, co możliwe, pokrywa się z odniesieniem do tego, co jest istotą doświadczenia i istotą rozumu, która dąży do jedności. Ogólną podstawą metafizyki jest jedność obu przyczynowości, która polega na tym, że zjawisko jako takie w zmysłowości jak i inteligibilności daje się pojąć.

Przedstawiając drogę pierwszą do wolności, Heidegger dochodzi do konkluzji, że wolność jest pewnego rodzaju przyczynowością daną nam „nie-empirycznie”, lecz inteligibilnie, bowiem przyczynowość rozumu umożliwia jedność z przyczynowością według natury.

DRUGA DROGA DO WOLNOŚCI

W odróżnieniu od pierwszej, druga droga do wolności w Kantowskim systemie opiera się na wolności praktycznej i założeniu, że człowiek jest istotą zmysłową i rozumną. Heidegger, podobnie jak w przypadku idei kosmologicznych, tak w przypadku wolności praktycznej, posługuje się określeniem człowieka jako istoty rozumnej, która działa. Podkreśla on, że wolność w sensie praktycznym ugruntowana jest na pojęciu osoby, która jest odpowiedzialna za swe działanie.

Na gruncie pierwszej drogi Heidegger koncentrował się na różnicy u Kanta między tym, co empiryczne, i tym, co inteligibilne. To, co empiryczne, było ujmowane jako sposób uchwycenia przedmiotu, natomiast to, co inteligibilne, jako sam przedmiot z uwagi na możliwość jego pojmowania. Wolność z perspektywy bezwarunkowej przyczynowości obejmowała wolność transcendentálną, natomiast wolność praktyczna, odwołująca się do inteligibilności, opiera się na woli działania.

Heidegger zwraca uwagę na podobieństwo między wolnością w sensie kosmologicznym a wolnością praktyczną. Wolność praktyczna wychodzi od rozumności, do której dotarła wolność transcendentalna.

Heidegger podkreśla, że różnica między wolnością w sensie kosmologicznym a praktycznym jest taka, że wolność transcendentalna, która ostatecznie przedstawiona jest z perspektywy idei kosmologicznych, zajmuje się problemem możliwości poznania, gdy tymczasem wolność praktyczna przedstawiona na drugiej drodze ugruntowana jest na rzeczywistości. W wolności transcendentalnej głównym problemem jest możliwość istnienia bytu w ogóle, w wolności praktycznej natomiast rzeczywista wolność określa byt, jakim jest człowiek z perspektywy osoby.

Dlatego Heidegger rozpoczyna prezentację tej drogi od refleksji nad rzeczywistością, która pojawia się u Kanta na poziomie rozumu praktycznego. Człowiek jednak nie tylko działa ze względu na swoją możliwość bycia wolnym, ale również potrafi działać, odrzucając ją. Może mieć na to wpływ rozumienie doświadczenia.

Heidegger zastanawia się nad pojęciem doświadczenia i stawia pytanie, czy wolność praktyczną można pojmować na gruncie doświadczenia. Odwołując się do *Uzasadnienia metafizyki moralności*, w której Kant stwierdza, że „[praktyczna] wolność [...] nie jest pojęciem doświadczalnym”, a także, że wolność powinno się również dać „niekiedy udowodnić jako coś rzeczywistego w nas i naturze człowieka” (GA 31, 266), Heidegger koncentruje się na wolności z perspektywy pytania o jej przedstawianie się w rzeczywistości. Dochodzi do przekonania, że dowodzenie praktycznej wolności przez pryzmat tego, co rzeczywiste, jest niemożliwe, natomiast z perspektywy tego, co możliwe, jest bardzo powierzchowne. Czy zatem i w jakim sensie problem wolności praktycznej jest problemem filozofii?

W kolejnym swoim dziele, opublikowanym 5 lat później, tj. w *Krytyce władzy sądzienia*, Kant stwierdza, że „praktyczna wolność jest *Tatsache*”. Wolność tak pojmowana daje się doświadczyć. Te dwa przeciwstawne stanowiska zawarte w *Uzasadnieniu metafizyki moralności* i w *Krytyce władzy sądzienia* są wobec siebie przeciwstawne. Heidegger stawia zatem pytanie, czy te dwa stanowiska da się ze sobą pogodzić. I stwierdza, że konieczna jest próba pogodzenia poglądów, że wolność praktyczna nie jest pojęciem doświadczalnym oraz ukazuje się w rzeczywistości [*Tatsache*].

Kant w *Krytyce władzy sądzienia* koncentruje się na trzech poznawalnych rzeczach. Są nimi przedmioty mniemania, fakty i przedmioty wiary (KWS, 480; KU, 404). Dla Heideggera szczególnie ważne są *res facti*, w których Kant ukazuje przedmioty pojęć, dla których możemy wykazać obiektywną realność w naocznosci przez pryzmat czystego rozumu czy też doświadczenia. Do nich należą własności wielkości matematycznych i rzeczy, które można dostrzec w doświadczeniu. Oprócz nich wspomina Kant o idei wolności ukazanej przez pryzmat rozumu. Realność tego rodzaju oparta jest na zasadzie przyczynowości, która przedstawiona jest przez pryzmat praktycznego prawa czystego rozumu i w oparciu o to prawo urzeczywistnione w działaniu, przekładające się w doświadczeniu. Pozostałe idee u Kanta są rzeczami trzeciego rodzaju. Heidegger skupia się jednak na uwadze Kanta co do rzeczywistości, która dotyczy idei wolności. Na gruncie tej analizy *res facti* wolności Heidegger zastanawia się nad tym, co to znaczy, że wolność jest ideą rozumu i w jaki sposób daje

się ona poznać w rzeczywistości. Przekonuje on, że oba stwierdzenia – wolność może być rzeczywistością i wolność nie jest żadnym pojęciem wyrastającym z doświadczenia – nie są wobec siebie w sprzeczności. Trzeba jednak pochylić się nad nowym rozumieniem pojęcia rzeczywistości i pojęciem doświadczenia.

Heidegger zauważa, że Kant nie mówi o tym, że wolność nie jest rzeczywistością, lecz jej idea. Ta rzeczywistość nie może być rozumiana z perspektywy obiektywnej rzeczywistości, która opisuje obiektywność przedmiotów natury, lecz z perspektywy praktycznej rzeczywistości. Wolność urzeczywistnia się w tym, co praktyczne. Z tej perspektywy ukazany jest szczególnie rodzaj przyczynowości.

Dowodzenie realności wolności sprowadza się do udowodnienia, że realizacja własnej woli człowieka prowadzi do realizacji w czynie. Heidegger za Kantem posługuje się pojęciem własnej woli, która odpowiada przyczynowości z wolności. Wola staje się przyczyną działania, kiedy dochodzi do jej urzeczywistnienia. Dopełnia się ona w urzeczywistnianiu.

Praktyczne działanie wiąże się z ujęciem praktycznej wolności z perspektywy doświadczenia osoby jako osoby. Heidegger bierze pod uwagę możliwość i rzeczywistość wolności. Rzeczywistość wolności praktycznej i jej odnoszenia się do tego, co doświadczalne, ugruntowana jest na czystej woli. Czysty rozum nie kieruje się jednak osiągnięciem skutku, który daje mu przyjemność lub jest wynikiem jego pożądania, lecz czystą wolą rozpoczynającą działanie. Wola ta nie jest samowolna, lecz chce dotrzeć do powinności i ją zrealizować. Dlatego maksyma, która ma charakter subiektywny, dąży do czystego chcenia, które oznacza wypełnienie imperatywu kategorycznego.

Problemem głównym jest niemożliwość sprowadzenia wolności praktycznej do realności, którą posługiwał się Kant podczas prezentacji świata natury. Realność wolności wymaga innej rzeczywistości niż rzeczywistość przedmiotu natury. Rzeczywistość wolności ugruntowana jest na praktyczności, na obiektywności tego, co praktyczne. Obiektywność ta jest możliwa, ponieważ nie traktujemy jej jako rzeczywistości, takiej samej jak w naturze, lecz jako możliwy pomyślny przedmiot należący do natury. Rzeczywistość ta pojawia się na poziomie w o l i d z i a ł a n i a, która znajduje się początkowo na poziomie myślenia. Wola działania sprawia, że to, co praktyczne, ma obiektywny charakter. Subiektywna wola poprzez odnoszenie się do imperatywu kategorycznego zyskuje obiektywizm, a dzięki podmiotowi staje się czymś konkretnym. Wolność w sensie praktycznym jest możliwa dzięki egzystencji człowieka i jego samoodповідzialności. Czystość chcenia [*Wollen*] wynosi wolę jednostki poza wszelką przypadkowość. Nie oznacza to, że odrzuca ona doświadczenie i jest oparta na abstrakcyjnych ideach, lecz że jest ona konkretna poprzez wolę, która indywidualizuje, ale również obiektywizuje poprzez odniesienie do imperatywu.

Heidegger zastanawia się nad *factum* imperatywu moralnego (GA 31, 288) i, powołując się na Kanta, próbuje wyjaśnić, co mógł mieć na myśli Kant, twierdząc, że prawo moralne jest tym, czego jesteśmy bezpośrednio świadomi, tak długo jak projektujemy sobie maksymę woli [*Wille*]. Doświadczenie podstawowego prawa czystej woli jest uwarunkowane przez projektowanie czystego chcenia, które można rozumieć jako decydowanie się na urzeczywistnienie prawa moralnego poprzez przyję-

cie w swojej maksymie imperatywu kategorycznego. Heidegger zauważa, że w doświadczeniu rzeczywistości [*Tatsache*] prawa moralnego nie chodzi wcale o życzenie czy o myślenie chcenia, lecz o to, że jest ono chceniem, wolą, która jest „tu i teraz”. Faktyczność woli określa jej *Da*, które projektując, jest w pewnym „tu i teraz”. Pojęcie projektowania pojawiło się już wcześniej w *Byciu i czasie*, ukazując problem czasowości. W przypadku woli zdecydowanie się, wola jest związana z przyjęciem „tu i teraz”. To stanowi o jej bezpośrednim doświadczeniu oraz rzeczywistości, której poszukiwał u Kanta Heidegger. Wola jest zobowiązaniem *bycia* „tu i teraz”.

Rzeczywistość zobowiązania [*Sollen*] jest *de facto* rzeczywistością naszej woli, która może być interpretowana z perspektywy tego, co rzeczywiste i dane w woli, albo też z perspektywy rzeczywistości, która jest właściwa naszej woli jako woli. Wola jest naszą wolą i dlatego wpisana jest w naszą istotę. Decydujące jest tu „chcenie” [*Wollen*].

Heidegger zastanawia się nie tylko nad tym, jak zinterpretować „chcenie”, ale również brak „chcenia”. Dochodzi do przekonania, że dopiero z perspektywy chcenia i jego braku ujawnia się wolność jako autonomia. Rzeczywistość rozumu praktycznego, której doszukuje się u Kanta, dostrzega nie w woli determinującej działanie, lecz w samym chceniu. To ono umożliwia dopiero wszelkie działanie i jego zaniechanie. Poprzez „chcenie” człowiek jest gotowy do podejmowania działania i rezygnacji z niego. Wolność, którą wyraża autonomia, oparta jest na możliwości podejmowania decyzji, stanowi ona możliwość nadawania prawa, determinacji woli. Ta rzeczywistość, którą postulował Kant w stosunku do wolności, jest rzeczywistością woli, niezdeteminowaną przez to, co zewnętrzne. Dzieje się tak, ponieważ wolność jako autonomię rozumie Kant z perspektywy determinacji woli przez imperatyw moralny. Wolność jako wolna wola jest dla niego podstawą dla wszelkiej wolności, nie jest ona jednak rozumiana z perspektywy „co”, tak jak inne *factum*, lecz z perspektywy „jak jest” [*Sosein*]. Podstawą tej rzeczywistości jest „chcenie”.

Praktyczna wolność jawi się – w odróżnieniu od spontaniczności – jako nadawanie sobie prawa, dlatego pojmowana jest jako autonomia. Ta praktyczna wolność jest sama odpowiedzialnością.

Heidegger mówi o dwóch rodzajach rozumu: *ratio cognoscendi* i *ratio essendi* (GA 31, 297), które ukazują wzajemne powiązanie wolności jako autonomii u Kanta z prawem moralnym. Prawo jest podstawą możliwości poznania wolności i dlatego można je nazwać *ratio cognoscendi*, gdy tymczasem wolność, będąc podstawą bycia prawa i praktycznego rozumu, jest *ratio essendi*. Tak więc prawo moralne i rozum praktyczny są powiązane z wolnością rozumianą jako autonomia, tak jak przyczynowość na poziomie idei kosmologicznych z wolnością jako niezależnością, stanowiących początek dla innych przyczyn.

DWIE DROGI – PODSUMOWANIE

Dwie drogi do wolności ukazują różnicę między transcendentalnym i praktycznym sensem wolności.

Heidegger podkreśla, że tradycyjna metafizyka interpretowała problem wolności z perspektywy przyczynowości. Jak twierdzi, Kant najbardziej radykalizował podej-

ście do tego problemu. Wszelkie roztrząsanie wolności jest uwarunkowane przyczynowością. Przyczynowość jest jednak podstawowym charakterem bycia bytu, który uważany jest za obecność, a w szerszym sensie za rzeczywistość. W rzeczywistości ukrywa się jednak bycie sprawcą i przyczyną. Jednak dla Heideggera to nie pytanie o przyczynowość, lecz o bycie jest podstawowym problemem filozofii. Problem bycia w takim sensie jest problemem wolności. Przedstawiono powiązanie przyczynowości i wolności, która jawiła się na gruncie przyczynowości, lecz zapomniano o tym, aby przedstawić przyczynowość jako problem wolności. Jak twierdzi Heidegger, początkowo ukazaniu dwóch dróg do wolności towarzyszyło przekonanie, że w pierwszej chodziło o możliwość, w drugiej zaś o rzeczywistość wolności.

Obecnie w pierwszej drodze chodziło o ukazanie możliwości powiązania wolności i przyczynowości natury. W drugiej zaś problemem jest udowodnienie rzeczywistości wolności praktycznej, a także znalezienie sposobu jej udowodnienia. W obu przypadkach chodzi o pytanie o charakter bycia, w którym tkwi problem tego, co rzeczywiste, i tego, co możliwe.

Heidegger zauważa, że obie drogi są problematyczne i opierają się na przyczynowości, która nie jest w żaden sposób wytłumaczona. Przyczynowość jest jedynie zwykłą kategorią tego, co istnieje, jak również charakterem przedmiotowości podmiotu. Kategorie te ukazują na różny sposób bycie bytu, który ukazuje się, stając naprzeciw jako przedmiot. Jest to możliwe tylko wówczas, gdy przyjmujemy zjawiska u podstawy, gdy rozumiemy bycie. Bycie to daje możliwość ukazania się przedmiotowości przedmiotu. „Pozwolić stać naprzeciw czegoś” jako dane oznacza przedstawianie bytu w jego powiązaniu, które uprzedza poznanie teoretyczne i praktyczne. To połączenie pozwala dopiero zestawzić ze sobą te dwie drogi do wolności.

Pozwolić spotkać byt w jego przedstawieniu jest możliwe na gruncie wolności. Jak mówi Heidegger, „wolność jest warunkiem możliwości przedstawienia się bycia bytu, rozumienia bycia” (GA 31, 303). Problem kauzalności jest *de facto* problemem, którego podstawa tkwi w wolności. Odsyła on bowiem do pytania o podstawę filozofii. Nie można do niej dojść przez naukowo-teoretyczne rozważania, lecz poprzez uchwycenie w pojęciu, czyli uchwycenie wolności u korzeni, u podstawy.

W konkluzji Heidegger wskazuje na poziom ontologiczny, w którym pytanie o wolność zbiega się z pytaniem o bycie [*Sein*]. Zauważa, że pytanie o istotę ludzkiej wolności powinno być zakorzenione w ontologii. Właśnie ta wolność w sensie ontologicznym stanowi podstawę wszelkiej przyczynowości, którą analizuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*. Heidegger zauważa, że pytanie o przyczynowość w kontekście bycia staje się pytaniem o podstawę. Na gruncie rozróżnienia na wolność w sensie praktycznym i teoretycznym wyłania się problem wolności, która może być przeciwieństwem tego, co empiryczne, ale również może być na nim ugruntowana. Widać, że ze swoją koncepcją wolności Heidegger zmierza w kierunku *pathosu*, położenia, w odróżnieniu od wolności rozumianej jako *apathia*, czyli niezależności od tego, co empiryczne.

Rozważania stosunku między przyczynowością i wolnością ukazywały nie tylko świat natury, lecz również świat ducha (*psyche*). Ontologiczny charakter wolności

prowadzi Heideggera do konkluzji, że tym, co uprzednie wobec wolności w sensie praktycznym, jest podstawowe odniesienie do bycia (GA 31, 299). Wolność jawi się wówczas jako podstawa przyczynowości.

Heidegger pytaniem o podstawę podobnie jak w dziele *Kant a problem metafizyki* uprzedza pytanie o przyczynowość opartą na relacji między przyczyną i skutkiem. Wolność jest uprzednia wobec świata spostrzeganego jako rzeczywisty. Wolność źródłowa jest ugruntowana na możliwości.

„Pozwolić się spotkać bytowi, ustosunkowanie się do bytu w każdym sposobie ukazywania jest tylko możliwe, gdzie wolność jest warunkiem możliwości objawienia bycia bytu, rozumienia bycia”²²¹ (GA 31, 303). Wolność jest warunkiem otwierania się bycia bytu, rozumienia bycia. Ukazuje się ona na gruncie otwartości i rozumienia bycia. Konstytuuje się ona w przestrzeni bycia bytu. Nie jest ona wówczas pojmowana jako cecha człowieka, lecz przestrzeń otwierania się bycia i otwierania się bytu na nie. Jest czymś, w czym jesteśmy, ustosunkowując się do bycia.

Rozróżnienie na wolność w sensie teoretycznym i praktycznym prowadzi do jej rozumienia przez ukazanie przeciwieństwa tego, co empiryczne, i tego, co praktyczne, determinizmu natury i wolności na poziomie moralnym. Jak pokazuje Heidegger, determinizm przedstawiony przez pryzmat przyczynowości i jej przeciwieństwa, czyli wolności, powinien być antycypowany przez pytanie o źródło poznania. Heidegger nie tylko pokazuje, że przewyżnione jest przeciwstawienie przyczynowości i wolności, ale także odróżnienie rozumu teoretycznego i praktycznego.

Widać, że ze swoją koncepcją wolności Heidegger zmierza w kierunku *pathosu*, położenia, w odróżnieniu od wolności rozumianej jako *ἀπάθεια*, czyli niezależności od doświadczenia. Ontologiczne rozumienie położenia sprawia, że wolność można by określić jako *a-pathos*, jako położenie źródłowe, które uprzedza zależność i niezależność, przyczynowość ukazaną jako przeciwieństwo wolności.

Krytyka epistemologii Kantowskiej prowadzi Heideggera do wniosków o źródłowym ujęciu wolności na poziomie ontologicznym. W *Byciu i czasie* oraz w dziele *Kant a problem metafizyki* Heidegger wprowadza dyskurs na nowy poziom. Wcześniej była mowa o wolności jako otwartości i zdecydowaniu. Właśnie przez zdecydowanie ukazała się troska w całości, tj. uwzględniając problem czasowości. W *Kant a problem metafizyki* pojawia się krytyka metafizyki Kanta oraz jej podziału na to, co teoretyczne i praktyczne. Właśnie to odwołanie się do Kanta daje Heideggerowi możliwość pokazania tego, że to nie metafizyka, a ontologia stanowi trzon. Kolejne dzieła są jedynie potwierdzeniem tego stanu rzeczy. Właśnie dlatego wolność w napięciu między epistemologią i ontologią staje się tak ważna. Jedna opiera się na metafizyce, druga na ontologii.

Wolność transcendentálna jawi się przez pryzmat spontaniczności, w idei kosmologicznej już w zestawieniu z koniecznością. Wskazuje ona na błędy w sądzeniu,

²²¹ „Begegnenlassen von Seienden, Verhalten zu Seiendem in jeder Weise der Offenbarkeit ist nur möglich, wo Freiheit ist die Bedingung der Möglichkeit der Offenbarkeit des Seins von Seiendem, des Seinsverständnisses”.

gdy rozważamy problem konieczności i wolności w naturze i na poziomie idei relatywnych. Kant skłania się na tym etapie do wolności praktycznej, którą rozwinie na gruncie wolnej woli. Heidegger pozostaje na etapie wolności transcendentalnej, którą przekształca w strukturę „pozwolić być”.

O *istocie prawdy* zmienia tendencje w filozofii Heideggera, po krytyce metafizyki Kantowskiej skupia się on na problemie czasu, lecz inaczej ujętym niż w *Byciu i czasie*, to jest z perspektywy *Dasein*. W dziele tym koncentruje się na ukazywaniu się prawdy bycia, dlatego kluczową kwestią staje się pojęcie prawdy. Prawda obecna w rozprawie Kant a problem metafizyki wskazuje na jej spontaniczność. Jednak wraz z krytyką metafizyki staje się ontologiczną, wyrażoną w „pozwolić być”.

3.3.1.2. Wolność w sensie ontologicznym

Analiza wolności w sensie ontologicznym prowadzi Heideggera do ukazania jej w źródłowym sensie.

W *Byciu i czasie* Heidegger używał określeń „otwartość” [*Erschlossenheit*] i „zdecydowanie” [*Entschlossenheit*], które ukazują problem prawdy bycia z perspektywy *Dasein*. Ważnym elementem stało się „uczasowienie czasowości”, w której jestestwo nie posiada czasu, lecz jest w czasie. Czas je określa. Prawda ukazywana w analityce jestestwa otrzymuje nowy sens. Kant, przechodząc do „tego, co nieuwarunkowane” (do wolności praktycznej), odrzuca czas i jego możliwy wpływ na wolność jako spontaniczność. Heidegger natomiast rozumienie wolności przedstawia w nawiązaniu do uczasowienia czasowości. Analiza czasowości doprowadza go do zwrotu w kierunku samego bycia. Także u Heideggera dochodzi do zmiany w rozumieniu wolności, która ze spontaniczności przeradza się w „pozwolić być”, dać się zobaczyć „takim, jakim się jest”. Właśnie tak rozumiana wolność wyłania się z jego dzieła zatytułowanego *O istocie prawdy*. Powstaje ona wówczas, gdy określa on prawdę z perspektywy odkrywania [*Entbergen*] i zasłaniania [*Verbergen*].

Na wcześniejszym etapie wolność pojawiała się sporadycznie i miała ukazać pewną rozbieżność w myśleniu filozoficznym. Począwszy od *O istocie podstawy* oraz *O istocie prawdy* wolność zyskuje na znaczeniu i staje się ważnym elementem filozofii Heideggera. W refleksji nad wolnością Heidegger przedstawia bycie, które się odsłania.

W analizowanym wcześniej cyklu wykładów zatytułowanym *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930) Heidegger porusza problem wolności *expressis verbis*. Ukazuje ważność wolności dla pytania filozoficznego o bycie. Prowadzi ona jednak do zapytania o istotę ludzkiej wolności. Wolność nie jest przymiotem człowieka, lecz charakteryzuje otwartość na bycie. Heidegger ukazuje – podobnie jak w *O istocie prawdy* – konieczność pytania o wolność, która zastrępuje pytanie o prawdę. W pytaniu o wolność ukazuje się sens bycia, podstawowe pytanie filozofii. Heidegger ukazuje pierwszeństwo pytania o bycie, o prawdę jako nieskrytość.

W *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* Heidegger przedstawia problem wolności pozytywnej i negatywnej na gruncie filozoficznego pytania o podstawę, która ma charakter ontologiczny. W niej wyłania się różnica

między przyczynowością a podstawą przyczynowości. Dla Heideggera fundamentalne znaczenie ma pytanie o podstawę.

W *O istocie prawdy* Heidegger ukazuje wolność jako *pozwolić być* i ukazuje ją w napięciu, którego celem jest ukazanie prawdy. Także w kolejnych wykładach zatytułowanych *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (GA 41, 1935/36) podejmuje problem prawdy jako nieskrytości, lecz z perspektywy nauki o sędach. W wykładach tych w odróżnieniu od *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (GA 25, 1927/28) czy nawet od *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930), w którym pokazuje problem dwóch dróg do wolności, Heidegger skupia się na wolności transcendentalnej, ale z perspektywy logiki transcendentalnej nauki o sędach. Uzupełnia ona *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, które kończyło się rozważaniem logiki transcendentalnej opartej na pojęciach. Heidegger będzie coraz bardziej rozważał problem sądów w konfrontacji do tego, co źródłowe i dane w języku. W *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* zmierza jednak do postawienia pytania o źródło poznania, o doświadczenia, które zmienia interpretację Kantowskiej logiki transcendentalnej ugruntowanej na logice zdań. Podstawą do rozważań nad logiką zdań jest skoncentrowanie się na problemie matematyki i nauk przyrodniczych. Heidegger wskazuje na metafizyczne znaczenie matematyki. Dotychczas nauki przyrodnicze zawierały w sobie także matematykę jako geometrię. Współcześnie matematyka została oddzielona od nauk przyrodniczych i zaklasyfikowana jako nauka ścisła.

Rozważając problem wolności, Heidegger pokazuje Kantowskie pytanie o transcendentalne podstawy. Próbuje przedstawić, na czym polega krytyka w tytule głównego dzieła *Krytyka czystego rozumu*. Głównym założeniem powstania *Krytyki czystego rozumu* jest zbudowanie systemu wszelkich zasad czystego rozumu jako *Verstand*.

Heidegger wskazuje na podział kategorii, które dotyczą podstawy logiki zdań. Próbuje pokazać ważny problem, jakim jest kwestia poznania opartego na kategoriach naoczności i budowania pojęć. To, co zmysłowe, pojmowane jest przez możliwość recepcji za pomocą kategorii naoczności, jakimi są czas i przestrzeń, dopiero umiejętność kształtowania się pojęć charakteryzuje się spontanicznością (GA 41, 143). Heidegger ukazuje pierwszeństwo myślenia nad czystą naocznością. Skupia się na logice i możliwości budowania zdań w filozofii Kanta. Koncentruje się na klasyfikacji sądów [*Urteilen*] na sądy syntetyczne i analityczne, sądy oparte na poznaniu *a priori* czy *a posteriori*.

Heidegger przedstawia wszystkie syntetyczne zasady sądów czystego rozumu [*Verstand*]. Rozważa formy naoczności jak i to, co antycypuje spostrzeżenie. Analizuje problem analogii doświadczenia oraz postulat empirycznego myślenia. Prowadzi go ta droga do ukazania problemu bycia. To kolejny krok milowy w kierunku wskazania na gruncie filozofii Kantowskiej problemu poznania, które także w filozofii Kanta powinno być ugruntowane na pytaniu o bycie. To bardzo ważne przedstawienie filozofii Kanta, która pokrywa się z przedstawionym przez nas dziełem zatytułowanym *Kant a problem metafizyki*. Pokazuje ono konieczność sięgnięcia po wolność nie

w perspektywie idei, lecz doświadczenia. Heidegger uzupełnia w ten sposób ważny problem, jakim jest kwestia doświadczenia i spostrzeżenia. Tam rodzi się wolność jako spontaniczność.

Wolność z perspektywy pytania o ludzką wolność

Po wykładzie na temat rzeczy na gruncie Kantowskiej nauki o transcendentnych zasadach sądu pojawiają się kolejne, które w samym tytule posiadają pojęcie wolności, tzn. *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (GA 42, 1936) czy *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) (1941) [*Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809), RSW]²²². Są one interpretowane z perspektywy dzieła Schellinga zatytułowanego *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*.

Heidegger zwraca uwagę, że filozofia Schellinga ulegała ciągłej zmianie ze względu na fakt, że Schelling pisał swoje dzieła filozoficzne stosunkowo wcześniej jako młody człowiek, gdy nie skryształizował jeszcze swoich poglądów. W odróżnieniu od Hegla jego dzieła powstawały w fazie kształtowania się poglądów. Momentem kulminacyjnym jest jego traktat o człowieku, który tworzony wcześniej opublikowany został wraz z jego innymi dziełami. Na gruncie tych konstatacji Heidegger widzi potrzebę analizy traktatu filozoficznego Schellinga uwzględniającej proces powstawania tego dzieła i okoliczności temu towarzyszących. Heidegger podkreśla, że Schelling obiera sobie za cel ukazanie wolności człowieka przez pryzmat wolnej woli. Ukazuje ją jednak nie z perspektywy człowieka, który miałby być jej posiadaczem, ale uczestnictwa człowieka w wolności. Heidegger stwierdza: „Istota człowieka ugruntowana jest na wolności. A sama wolność jest przewyższającym wszelkie ludzkie Bycie określeniem właściwego Bycia w ogóle. O ile człowiek jest człowiekiem, musi mieć udział w tym określeniu Bycia, i człowiek jest, o ile uskutecznia ten udział w wolności. (Złota myśl: wolność to nie właściwość człowieka, lecz człowiek to własność wolności)” (RSW, 18; SAW, 11). Ten fragment wykładu Heideggera pokrywa się z analizą wolności ukazaną w traktacie *O istocie prawdy*. Tam wolność także była tym, w czym *Dasein* ma udział. Heidegger zmierza do ukazania człowieka jako pasterza bycia.

Heidegger podkreśla, że obok pracy Schellinga pojawia się jeszcze inne dzieło, bodaj najważniejsze ze wszystkich rozpraw o wolności, jakim jest *Fenomenologia ducha* Hegla. Zwrócenie się Heideggera ku przedstawicielom idealizmu niemieckiego oznacza także skoncentrowanie się na wolności jako kluczowym problemie filozofii. Heidegger, analizując zagadnienie wolności u Schellinga, poświęca najpierw uwagę kwestii systemu, nauki i filozofii. Próbuje przedstawić podstawę filozofii Schellinga na gruncie zestawienia jej z problemem nauki. Dostrzega, że filozofia inaczej niż na-

²²² Polski przekład *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) to: M. Heidegger, *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809), przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004. Dzieło *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) powstało na gruncie wykładów z roku 1936 i stanowi odrębny tom dzieł zebranych (GA 42) oraz uzupełnienia Heideggera po przeprowadzonych zajęciach, na podstawie których przygotowywał publikację oraz kolejne wykłady w roku 1941.

uka posługuje się pojęciem systemu. Rozważania te mają istotne znaczenie, ponieważ wpływają na pojmowanie wolności.

Wolność w sensie filozoficznym nie jest tożsama z wolnością w nauce. Heidegger skupia się na ukazaniu filozofii Schellinga, w której podejmowany jest problem wolności na gruncie pytania o system. To ważny wątek, ponieważ uzmysławia nam, dlaczego nie pominęliśmy problemu idei Boga oraz architektoniki zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. Właśnie w konfrontacji z nią Heidegger zestawia wolność już nie jako spontaniczność, ale wolność człowieka. Dlatego wykłady te noszą tytuł o *Istocie ludzkiej wolności*. Heidegger podkreśla, że w przeszłości rozważano pojęcie wolności jako przymiot człowieka, a także interpretowano ją jako wolną wolę. Lecz filozofia nie tylko ma problem z określeniem wolnej woli jako wolności, ale z pytaniem, kim jest człowiek. Filozofia nie znalazła na to pytanie jeszcze odpowiedzi. Heidegger zauważa, że w przypadku Schellinga nie chodzi o wolność wolnej woli i przymiotu, lecz odwrotnie, że to człowiek jest własnością wolności. „[...] istota człowieka ugruntowana jest w wolności” (RSW, 18; SAW, 11). Wolność dotyczy bycia w ogóle. Człowiek nie potrafi się uchylić od bycia w całości. Dlatego nie trzeba uzasadniać, dlaczego podejmujemy problem ludzkiej wolności.

Heidegger koncentruje się początkowo na ukazaniu części wstępnej rozprawy Schellinga. Skupia się na problemie filozofii Schellinga znajdującym się we wprowadzeniu do jego książki. W nim Schelling przedstawia znaczenie wolności, czym jest pojęcie wolności oraz jego odniesienia do naukowego obrazu świata.

Heidegger zaczyna od Schellinga i pokazania bezpośredniego doświadczenia „jestemy wolni”. Podobnie jak w dziełach z lat 20. odróżnia myślenie filozoficzne od światopoglądu, lecz w przypadku interpretacji Schellinga chodzi o ukazanie różnicy między nauką i jej oglądem a oglądem filozofii. Filozofia umyka wiedzy naukowej. Dotyka ona bowiem myślenia na gruncie bycia w całości. Schelling uznaje, że nie można ująć pojęcia wolności w granicach systemu.

Heidegger zastanawia się nad pojęciem systemu. Pokazuje jego ujęcie u Kierkegaarda, Nietzschedo i Kanta. Heidegger widzi, że stanowisko Schellinga jest wykroczeniem poza Kanta i jego myślenie o systemie. Właśnie dlatego próbowaliśmy zarysować problem systemu w *Krytyce czystego rozumu*, który wydawał się nie wносить nic nowego do analizy wolności, lecz naprawdę pokazał miejsce wolności w myśleniu człowieka. Dzieło Heideggera o Schellingu wyjaśnia sens, który próbuje przezwyciężyć nowożytna filozofia. Heidegger sięga po Schellinga i Hegla, który jest piewą wolności, w postaci przejścia ducha absolutnego do siebie.

Heidegger w ten sposób pokazuje, że dotychczasowe myślenie o świecie na gruncie Kanta zniekształca obraz wolności, ale także podkreśla, że dzięki Kantowi dochodzi do problemu bycia. Filozofia musi się skupić na byciu, na ontologii, która antycypuje świadomość. Właśnie do takich wniosków prowadzi analiza systemu i wolności dokonana przez Heideggera. Heidegger za Schellingiem pokazuje wnioski, jakie można wyprowadzić z refleksji nad wzajemnymi relacjami między s y s t e m e m i w o l n o ścią. Pomocna jest tu architektonika Kanta i jego ukazanie wolności na gruncie doświadczenia rzeczy danej w świecie przyrody jak i naszego myślenia.

Po ukazaniu relacji między systemem i wolnością, która doprowadziła do pytania o bycie, Heidegger próbuje pokazać system i pytanie o bycie z perspektywy panteizmu. Przedstawiając różne rodzaje panteizmu, Heidegger dochodzi do ontologicznego pytania i konieczności ukazania dialektyczności. To one ukazują słowo „jest” jako łącznik obu elementów (RSW, 117; SAW, 89). Fichte pokazuje dialektyczność, w której „Ja” jest „Nie-Ja” (RSW, 129; SAW, 98). Ukazuje ważny element, jakim jest przechodzenie od „Ja” do „Nie-Ja”. Te przemyślenia pokrywają się z rozważeniami Kanta nad wolnością na poziomie tezy i antytezy trzeciej antynomii, o której wspomina Heidegger w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31). Wtedy Heidegger przedstawia wolność przez pryzmat tego, co nieuwarunkowane do warunkowości, przyczynowości. Dialektyczność oznacza konieczność występowania między sobą dwóch pozornie sprzecznych elementów. „Nie-Ja” nie jest przeciwieństwem „Ja”, lecz jego częścią. Przez pryzmat relacji „Ja” i „Nie-Ja” ukazuje się to, co zewnętrzne, także wolność z perspektywy tego, co zewnętrzne.

Rekonstruując wolność u Schellinga, Heidegger koncentruje się na ukazaniu jej ograniczenia oraz na włączeniu jej w system poglądów na świat. Heidegger zajmuje się problemem pogodzenia wolności z systemem. Budowanie systemu sprawia, że wykluczamy możliwość istnienia wolności w granicach systemu.

Zanim Heidegger przedstawia problem ontologii jako podstawowego pytania, przedstawia różne rodzaje wolności. Kluczową kwestią jest ukazanie wolności nie jako idei, ale tego, co doświadczane (RSW, 131; SAW, 100). Do czasów powstania idealizmu niemieckiego, dialektyki Hegłowskiej, posługiwano się wolnością w sensie negatywnym. Chodzi jednak o ukazanie jej w pozytywnym i negatywnym aspekcie. Heidegger już od początku swojej drogi filozoficznej próbuje pokazać źródło błędnego rozumienia dialektyki, opartego na usuwaniu różnicy, co nie do końca odpowiada dialektyce Hegłowskiej rozumianej potocznie.

Heidegger, ukazując problem panteizmu jako systemu oraz niemożliwości pogodzenia go z fatalizmem, który często był wiązany z panteizmem, stara się przedstawić różne określenia, definicje i znaczenia pojęcia wolności (RSW, 130nn.; SAW, 100).

Po pierwsze, zaczyna on od przedstawienia wolności rozumianej jako *z a c z y n a n i e* od siebie, czyli *spontaniczności* (RSW, 132; SAW, 101). O tym rodzaju wolności Heidegger mówił wielokrotnie we wcześniejszych swoich dziełach i wykładach. Jest ona ukazana przez pryzmat „Ja” i jego odniesienia do „Siebie”.

Po drugie, wspomina on o wolności jako *u w o l n i e n i u* od czegoś (RSW, 132; SAW, 101), czyli rozumianej jako proces zmierzający do *u n i e z a l e ż n i e n i a* się. Kant przedstawia ją, gdy ukazuje wolność praktyczną na poziomie idei, na którą nie ma wpływu to, co empiryczne. Wolność tak pojmowana, w odróżnieniu od tej ujętej przez pryzmat bycia w świecie, położenia i nastroju opartej na *πάθος*, prezentuje się jako *ἀπάθεια*. Uwolnienie podobne jest do fenomenologii ducha Hegła, gdzie mowa jest o procesie uwolnienia. To skonfrontowanie ukazuje wolność w sensie negatywnym. Struktura „uwolnienie od czegoś” odsyła do innego bytu, który stanowi jej trzon w procesie uwalniania się bytu.

Po trzecie, Heidegger przedstawia kolejny rodzaj wolności jako uwolnienia, tym razem rozumianego w sensie pozytywnym, jako związania się z czymś (RSW, 132; SAW, 101). Wolność może być pojmowana pozytywnie nawet w procesie uwalniania, kiedy prowadzi do nowego ułożenia relacji.

Po czwarte, kolejnym rodzajem wolności jest wolność rozumiana jako panowanie ducha nad zmysłowością. Niewłaściwe pojęcie wolności zbliża się do pozytywnego aspektu wolności. Bycie wolnym jest interpretowane przez pryzmat panowania ducha nad zmysłowością.

Po piąte, wolność może być pojmowana jako samodzielność, utrzymywanie siebie we własnej istocie, które pojmowane jest jako właściwy sens, chociaż idealistyczny (RSW, 132nn.; SAW, 102). Heidegger pokazuje, że wolność tak rozumiana wiąże ze sobą wolność w sensie negatywnym i pozytywnym. Koncentruje się on wówczas na Kancie i jego interpretacji wolności, która stanowi pomost między właściwym i niewłaściwym sposobem jej pojmowania. Wolność ta panuje nad światem zmysłowym, ale też jest utrzymywaniem siebie w swojej podstawie, nadawaniem sobie pewnego prawodawstwa. Kant jednak nie ukazuje wolności w sensie formalnym, ale umiejscawia ją w czystym rozumie, wyrastającą z autonomii woli.

Heidegger, przedstawiając pięć pojęć wolności, koncentruje się na ukazaniu wewnętrznej wolności człowieka, której jednak brakuje podstawy ontologicznej. Ta konkluzja doprowadza go ponownie do problemu możliwego pogodzenia natury Boga i człowieka. Aby dotrzeć do ukazania panteizmu w sposób źródłowy, Heidegger zaczyna od przedstawienia go w sensie klasycznym i ukazuje pozorną przeciwności Boga i człowieka. Czyni to przez pryzmat doświadczenia wolności.

Schelling, wchodząc w polemikę z Leibnizem, próbuje rozwiązać problem panteizmu w horyzoncie immanencji i wolności, która znajduje się poza Bogiem. Jednak Schelling, w odróżnieniu od Leibniza, umiejscawia wolność w człowieku, który należy do życia Boga. W tym sensie – jak twierdzi sam Heidegger – wolność domaga się immanencji. Heidegger za Schellingiem próbuje wykazać, że w takim sensie panteizm nie jest fatalizmem i że konieczne jest rozpatrzenie problemu relacji między Bogiem i człowiekiem jako jego stworzeniem.

Heidegger zauważa, że w sporze z panteizmem nie tylko konieczne było ukazanie relacji między wolnością i panteizmem, ale także skoncentrowanie się na pozytywnym określeniu samej wolności przez pryzmat relacji Boga i człowieka, który jest wolny. Stawia on pytanie o to, co to znaczy wolność ludzka. Na gruncie tego pytania odsłania się problem stosunku bycia i wiedzy. Heidegger zauważa, że Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* przechodzi od „Ja myślę” do „Ja działam” (RSW, 142; SAW, 116). To działanie ma inne znaczenie niż sprowadzanie świata rzeczywistego do tego, co widoczne, co dane w poznaniu. Kant, a zanim Schelling, rozważają zagadnienie myślenia i działania na gruncie możliwości. Zanim coś jest rzeczywiste w potocznym tego słowa znaczeniu, jest możliwe. To przedstawienie możliwości Heidegger rozważa z perspektywy bycia i myślenia. Przedstawiciele idealizmu niemieckiego, podobnie jak Kant, skupiają się na powiązaniu bycia i myślenia. Heidegger podkreśla,

że u Schellinga wolność jest istotą *bycia i myślenia*. Właśnie w nich ukazuje się wolność w całej swojej rozciągłości. To ważny wątek, bo na jego podstawie Schelling będzie chciał pokazać problem Boga i jego stawania się. Bóg jest kreatywny i dlatego uniezależnia człowieka od siebie, pogłębiając z nim w ten sposób relację, co oznacza nie tyle oderwanie, lecz swoistą bliskość, która dochodzi do „Siebie”.

Rozprawa Schellinga prezentuje wolność na gruncie pytania o możliwość systemu wolności. Schelling zastanawia się nad tym, czy można pogodzić wolność z systemem. Rozwinięcie panteizmu w kontekście myśli opartej na założeniach idealizmu prowadzi do powiązania go z rozumem. Schelling nie tylko wiąże bycie z rozumnością, ale również z „wolą” i „chcieniem”. Stwierdza, że „bycie jest chceniem”. Czyni to na gruncie analizy absolutnego bycia, dla którego wolność rozumiana jest jako określanie samego siebie na gruncie własnej istoty. W tym „byciu w sobie i dla siebie” (RSW, 150; SAW, 114) ukazuje się prabycie jako „chcenie”, które charakteryzuje wolność.

Heidegger za Schellingiem i Leibnizem zauważa, że substancja, którą rozumie jako trwający dla siebie byt, jest *perceptio* i *appetitus*, tzn. przedstawieniem [*Vorstellung*] i dążeniem [*Streben*] (RSW, 151; SAW, 115). Dążenie bycia przedstawia się w sobie, samo dążenie do przedstawienia nazywa Schelling „chceniem”, a sam byt „wolą”. Heidegger utwierdza się w spostrzeganiu przedstawienia i woli na gruncie pytania o bycie.

Przedstawienie i dążenie odgrywają ważną rolę u Schellinga, ponieważ dzięki nim może on powiązać istnienie Boga z wolnością człowieka i istnieniem dobra i zła „w” Bogu. Zanim jednak dotrze on do pytania o relację Boga i człowieka, koncentruje się na innym problemie, który dotyczy odniesienia Boga do zła. Jednak mankamentem analizy Schellinga, który skupia się na problemie Boga i panteizmu przez pryzmat idealizmu, jest zagadnienie metafizyki dobra i zła. Heidegger dostrzega w tym poważny problem, który będzie musiał być dogłębnie zbadany. Chodzi o to, aby wyjść poza kategorie moralne, metafizyczne, i dostrzec go na gruncie ontologii. Dotychczasowe ujęcie wolności opierało się na przyjętej metafizyce, dla której podstawą jest byt. Oznaczało to, że problem podstawy zła odsyłał do przyjętej koncepcji prawdy ukształtowanej na metafizyce. Dobra i zło ukazywane było przez pryzmat cechy, którą posiada byt przygodny czy absolut. Schelling poddaje krytyce zastaną metafizykę i zwraca się ku podstawie bycia.

Źródłowego bycia Schelling nie rozumie na gruncie mechanicznym, lecz wolicjonalnie. Dotarcie do tej relacji umożliwia analiza kolejnego pojęcia wolności przez pryzmat istnienia dobra i zła. Ono najlepiej ukazuje niezależność człowieka i pogłębioną więź z Bogiem. Ta relacja przedstawia, że nie tylko panteizm nie jest fatalizmem, ale że wolność człowieka nie jest ograniczona przez Boga, lecz Jego istnienie daje jej podstawę. W ten sposób pojawia się kolejne, szóste określenie wolności.

Po szóste (RSW, 153; SAW, 117), wolność ukazuje się przez pryzmat *dobra i zła*. Wolność tak pojmowana może być interpretowana jako możliwość czynienia dobra i unikania zła. Poprzez wprowadzenie problemu dobra i zła i ich wzajemnych zależności Heidegger koncentruje się na ukazaniu stosunku Boga do człowieka, a tak-

że pogodzeniu zła z istnieniem Boga. Czy Bóg może stworzyć lub przyczynić się do powstania zła? Heidegger, próbując odpowiedzieć na to pytanie, skupia się na trzech różnych dotychczasowych próbach pogodzenia zła z systemem, tj. na immanencji, czyli pozostawania na zewnątrz, synchroniczności pojmowanej jako towarzyszenie oraz systemie emanantystycznym, który ukazuje wypływanie rzeczy z Boga. Jednak te sposoby argumentacji nie wyjaśniają współistnienia zła z istnieniem Boga. Głównym problemem pojawiającym się przy prezentacji tych rodzajów pojednania zła z Bogiem jest brak uchwycenia bycia w taki sposób, w którym prezentuje się jedność podstawy bytu i zła jako bytu. Heidegger zastanawia się, czy zło jest bytem. Zło spostrzega się często z perspektywy braku, niedostatku, co mogłoby prowadzić do wniosku, że jest niebytem. Wówczas pytanie o związek Boga i zła byłby pojmowany przez pryzmat niebycia, czyli problem dotyczyłby istnienia Boga i niebytu. Jednak nic nie jest pozbawione substancji, lecz jest czymś, co zawiera się w istocie samego bycia. Trzeba zatem zapytać o dobro, które mogłoby być podstawą zła.

W tym sensie budowanie systemu nie jest sprzeczne z wizją wskazującą na istnienie zła oraz wolności człowieka. Taka interpretacja zrzuca odpowiedzialność za zło z Boga i przenosi ją na człowieka. Zło bowiem wypływa z ludzkiej wolności, rozumianej jako *p o d e j m o w a n i e d e c y z j i*. W tym sensie wolność Boga mogłaby być interpretowana jako niezdecydowanie ani przez dobro, ani przez zło, co oznacza, że byłaby ukazana „absolutną nieokreślonością” (RSW, 161; SAW, 123). Heidegger używa do jej określenia pojęcia „nie-zdecydowania”, ponieważ uprzedza ona podejmowanie decyzji polegające na zdecydowaniu się na dobro lub zło. Wolność ta, podobnie jak poprzednie rodzaje wolności, jest wolnością w sensie negatywnym i stanowi kolejny rodzaj wolności. Nie jest ona wolnością czegoś ani też wolnością pojmowaną przez pryzmat skuteczności, lecz prowadzi do postawienia pytania o całość bycia

Po siódme, wyłania się dlatego u Schellinga wolność jako *n i e z d e t e r m i n o w a n i e* przez dobro i zło, absolutna nieokreśloność, która posiada jednak poważny mankament, jakim jest niemożliwość wyjścia poza siebie. Na gruncie tego „nie-zdecydowania” trudno ukazać wolność, ponieważ to wolność jest podstawą dla niezdecydowania i pomaga ją przedstawić, a także przezwyciężyć. Skoro wolność umożliwia opowiedzenie się za złem, to znaczy, że musi mieć swoje źródło nie w Bogu. Schelling nie zamierza przeciwstawić zasadzie dobra zasadę zła, lecz przedstawia rozumność jako możliwość przedstawienia ich obu w jedności, utrzymując przy tym, że z jednej strony zło jest niezależne od Boga, z drugiej zaś, że niezależność zła od Boga musi być w samym Bogu, tzn. musi coś być w Bogu, czym on sam nie jest. Pytanie o zło i jego podstawę prowadzi do jego źródłowego doświadczenia, które pojawia się w strukturze bytu jako całości. Jej podstawą jest pytanie o wolność Boga i człowieka.

W interpretacji części głównej rozprawy Schellinga Heidegger ukazuje problem metafizycznego zła jako podstawy dla systemu wolności. Dla Schellinga dualizm „tego, co w Bogu” i „poza Bogiem” musi być jednością. „Musi być coś w Bogu, co nie jest nim”. Schelling ujmuje zagadnienie wolności bardziej źródłowo niż inni filozofowie, ponieważ koncentruje się na „metafizyce metafizyki” [*Metaphysik der Metaphy-*

sik] (RSW, 165; SAW, 125). Właśnie dlatego w tej części głównej Heidegger poświęca uwagę metafizyce zła i podstawowemu doświadczeniu wolności.

Heidegger podkreśla znaczenie tożsamości jako jedności, którą rozumie się przez pryzmat przynależności różnych momentów do struktury całości bytu. W tym sensie pojawia się problem wewnętrznej możliwości zła, który ukazuje źródłowe doświadczenie wolności. Inaczej mówiąc, Heidegger skupia się na znaczeniu dialektyki na gruncie pytania o możliwość wewnętrzną zła. Pytanie o dialektyczność pojawia się już wcześniej, jak chociażby w dziele *Ontologia. Hermeneutyka faktyczności* (GA 63, 1923).

Ukazuje się ona w rozróżnieniu podstawy [*Grund*] od egzystencji [*Existenz*]. Podstawa jest czymś, co tworzy podłoże. Nie ma w niej żadnej sprzeczności, ale w niej przedstawia się pewne zróżnicowanie, które staje się jednością. Podstawa istnienia jest różna od przyczynowości, którą analizuje Kant w *Krytyce czystego rozumu*. W podstawie ukazuje się konieczność objawienia się, wyrażania się. Bóg nie tylko chce być, ale także w swoim byciu się objawia. W ten sposób Schelling pokonuje dualizm Kantowski na poziomie bycia.

Schelling przedstawia także wolę podstawy, która jest pobudzeniem do życia. Podstawa jest miejscem, z którego wyrasta tęsknota do zrodzenia samego siebie i pierwsze przedstawienie się. To przedstawienie jest samoobjawianiem się Boga. W egzystencji natomiast dokonuje się objawianie się bytu. „Egzystencja jest wy-chodzeniem poza siebie i w wy-chodzeniu objawia się” (RSW, 171; SAW, 129).

Schelling spostrzega różnicę między podstawą istnienia i egzystencją w Bogu a istnieniem i egzystencją natury oraz człowieka. To rozróżnienie nie polega na zestawieniu ze sobą nieskończoności Boga i skończonego charakteru poznania, lecz na stosunku podstawy do egzystencji. Dla Boga egzystencja jest równocześnie podstawą, mimo iż człowiek, chcąc poznać Boga, potrzebuje ukazania podstawy i egzystencji przez pryzmat ich oddzielnia i wzajemnej zależności.

Heidegger odróżnia najpierw podstawę i egzystencję na gruncie Boga, a potem rzeczy. Stwierdza, że tym, co jednak ukazuje problem różnicy między podstawą i egzystencją, jest nie tyle problem Boga, co przedstawienia go sobie przez człowieka. W tym sensie wolność wyłania się jako wolność ludzka. To w niej odsłania się problem pogodzenia dobra i zła w podstawie.

Heidegger pokazuje, że problem wyboru zła jest wynikiem woli człowieka, w którym objawia się Bóg. Sam nie wybierając zła, Bóg ukazuje się w tym, czym nie jest, lecz się staje, objawia. Schelling próbował pokazać niezależność człowieka i Boga, posługując się metaforą ciężenia [*Schwere*] i światła [*Licht*]. Ciężenie ucieka od siebie, kurczy się, natomiast światło rozprzestrzenia się.

Przedstawiając problem ciężenia i światła (RSW, 182; SAW, 137), Schelling ukazuje zagadnienie wychodzenia od podstawy do egzystencji. Pragnienie jedności i konieczność jej rozdzielenia powoduje, że w człowieku podstawa pojawia się w byciu i pożądaniu do jedności. Wynika to z miłości [*Liebe*] (RSW, 203; SAW, 154), która opiera się na powiązaniu ze sobą oddzielonych od siebie bytów. W człowieku nie tylko dochodzi do powiązania ich, ale również do objawienia się bycia w myśleniu.

Podstawa różnicuje się, ukazując się przez pryzmat światła, intelektu i ciężenia. Światło nie pozwala zamknąć się w sobie, lecz dokonuje różnicowania skupionego w podstawie siły. Pierwsze rozwarstwienie dokonuje się pod wpływem światła intelektu. Stawanie się Boga jest wyłanianiem się natury, która jest samoobjawianiem się podstawy. Egzystencja ukazuje się w ciężeniu. W Bogu zasada mroku i światła jest nierozdzielna, natomiast w człowieku są one rozdzielne. Dlatego w człowieku wolność oznacza możliwość czynienia dobra lub zła. Wynika ona z rozdzielności zasad. Wolność wyrasta z woli. Jednością tych zasad w człowieku jest duch, który sprawuje pieczę nad światłem i mrokiem. Jego wola może się od światła oddzielić, stając się samowolą. Samowola jest wolą, która, odrzucając wartości uniwersalne, koncentruje się na woli jednostkowej. W ten sposób dochodzi do harmonii pozornej, w której wola zaczyna żyć swoim życiem wbrew jej przeznaczeniu. Zło rozumiane jest nie jako brak, lecz życie na opak. Zło nie jest negacją, lecz rozumiane jest jako całość-rozpad. Zło pojawia się na poziomie stworzenia, w nim może dojść do rozpadu całości ukazującej się w objawianiu Boga, z przechodzenia od mroku do światła. Analiza Schellinga prowadzi do ukazania ważności wolności ludzkiej. Dzieje się to dlatego, ponieważ ukazuje się stawanie się stworzeń oraz wieczne stawanie się w jego walce (RSW, 256; SAW, 195).

Bóg jest absolutną miłością, a wola podstawy umożliwia realnie istnienie zła. Wola musi jednak działać, aby urzeczywistniła się „wola miłości”. Wola podstawy stymuluje opór, który jest pokonywany przez wolę miłości. W objawianiu się Boga miłość pokonuje opór będący u podstawy. Gdyby Bóg się nie objawiał, nie byłoby miłości. Jeżeli Bóg pozostałby w sobie, nie objawiając się, podstawa byłaby wówczas zamknięta w sobie. Zło pojawia się dopiero, gdy powstaje duch, który sprawuje pieczę nad światłem i mrokiem. Zło w tym sensie jest złem ducha, lecz nie natury. Zło u podstawy w duchu nie jest realnym złem, lecz podstawia się dobru, aby ono mogło się rozwinąć. Rozwijaniu temu towarzyszy ściąganie w dół, opór, który jest egoizmem. Ten egoizm nie jest ujmowany moralnie, ale ontologicznie. Podstawa istnienia wywołuje i jest odpowiedzialna za istnienie tego, co istnieje, czyli ujednostkawia. Jest ono potrzebne do zaistnienia jednostki, lecz jego działanie przeciwstawia się światłu, woli uniwersalnej, która wyrasta z woli miłości. Czym jest zatem zło? Jest ono złem człowieka, który skłania się ku niebytowi, nicości, ku rozerwaniu harmonii. Dzięki tej możliwości człowiek jest zdolny do czynienia dobra. W tej skłonności ujawniają się siły. Za zło jest odpowiedzialny ruch ujednostkowujący. Ta siła jest interpretowana przez Schellinga jako życie. Człowiek musi być istotą wolną, ponieważ ta jego wolność wyrasta z relacji między podstawą a egzystencją. Człowiek zawieszony jest w horyzoncie zasady dobra i zasady zła. Nie posiada wolności, lecz jest wolnością, ponieważ pozostaje w relacji do mroku i światła. Wolność to obracanie warunków. Bóg natomiast jest życiem, które się objawia. Ruchem, który zamyka objawianie, jest miłość. „Stworzenie jest wykraczaniem absolutu poza siebie, który oto pragnie powrócić z podstawy do samego siebie – sam jest pewnym chceniem” (RSW, 213; SAW, 161).

W człowieku intelekt powinien odwzorować mądrość, jest światłem, a wola podstawy jego przeciwieństwem występującym przeciw intelektowi. Do przywróce-

nia dobra jest konieczne uduchowienie, które przewyższa przeciwieństwo światła i ciemności.

Heidegger rozróżnia egzystencję od podstawy egzystencji. Rozwiązanie problemu dialektyki rozwiązuje problem dualizmu Kanta. Może dlatego na początku swoich wykładów Heidegger zwraca uwagę na wydanie *Krytyki władzy sądzienia*.

Heidegger stwierdza, że mimo iż Schelling rozważa problem wolności z perspektywy systemu i panteizmu, to jednak utrzymuje stanowisko Kanta, który widzi wolność przez pryzmat jej niepojmowalności. Polega to na tym, że wolność sprzeciwia się pojęciowemu uchwytowaniu, bycie wolnym umożliwia spełnienie się w bycie, a nie sprowadza się do ich przedstawienia. Aktu, w którym odsłania się wolność, nie sposób sprowadzić do świadomości, lecz jest on utrzymywaniem wewnątrz całości bytu (RSW, 256; SAW, 196). Wolność tak pojmowana ma szczególne znaczenie, ponieważ nie jest ona cechą człowieka, lecz człowiek utrzymuje się w niej, będąc w całości bycia. Wolność nie jest wówczas rozumiana z perspektywy wolnej woli, lecz wolności podstawy, w której nie istnieje sprzeczność występująca na poziomie świadomości. Schelling pokonuje dualizm Kanta poprzez pokazanie go na gruncie miłości Boga i rozdzielanie na podstawę i egzystencję Boga. Heidegger ustosunkowuje się w ten sposób do problemu dobra i zła, który podejmował także wcześniej, gdy zajmował się kwestią źródłowego ujęcia tego, co teoretyczne, i tego, co praktyczne. Dostrzegał on wówczas problem tego, co moralne, przez pryzmat pojęcia *sympheron*, współuczestnictwa, które pojawiło się u Arystotelesa. Podobnie jak w *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (GA 31, 1930) ważnym problemem jest ukazanie wolności w kontekście filozofii, która jest źródłowa.

3.3.2. Podsumowanie

W drugim rozdziale celem naszym było przedstawienie filozofii Heideggera oraz narysowanie problemu wolności u Kanta przez pryzmat interpretacji dokonanej przez Heideggera.

W tym celu skoncentrowaliśmy się na trzech punktach:

Po pierwsze, na przedstawieniu powstawania filozofii Heideggera wraz z ukazaniem problemu bycia w *Byciu i czasie*. Wolność, która pojawia się na wczesnym etapie drogi filozoficznej Heideggera, jawi się jako spontaniczność. Ten sens wolności jako spontaniczności przekształcił się w *Byciu i czasie* w otwartość i zdecydowanie. Otwartość ma fenomenologiczny sens, w nim ukazuje się źródłowe odniesienie się *Dasein* do własnego bycia. Prawda odsłania się w jawności bycia. Obok otwartości pojawia się także zdecydowanie, w którym ukazany jest problem czasowości. W odróżnieniu od Kanta Heidegger rozumie czas przez pryzmat troski. Prawda bycia odsłania się w strukturze cofania się przed sobą. W niej uwydatnia się troska *Dasein* o siebie. W *Byciu i czasie* ukazała się wolność również jako pozwolić być. Po ukazaniu się *Bycia i czasu* Heidegger koncentruje się na pojęciu bycia, czyni to odwołując się do starogreckiej *aletheia*, ale również do Św. Tomasza i jego definicji.

Kolejnym dziełem omawianym przez nas było *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (1927/28). Heidegger przedstawia w nim prob-

lem dedukcji przez pryzmat bycia. Analizuje on wówczas problem źródła poznania odwołując się do form naoczności i rozsądku czy też intelektu. Pojawiła się wówczas wolność jako spontaniczność. Taka interpretacja była możliwa, ponieważ w dziele tym Heidegger próbuje przedstawić *Krytykę czystego rozumu* na gruncie refleksji fenomenologicznej i pytania o źródłowe doświadczenie.

Następnym dziełem, w którym Heidegger próbuje rozwinąć zagadnienie sygnalizowane w *Byciu i czasie*, jest dzieło *Kant a problem metafizyki*. W nim Heidegger ukazuje problem metafizyki na gruncie przedstawionego problemu źródłowego poznania. Odwołuje się podobnie jak w poprzednim dziele do źródłowego doświadczenia, skupia się na problemie ontologii. Dostrzega znaczącą rolę wyobraźni u Kanta, która łączy ze sobą rozum teoretyczny z praktycznym, zasady intelektu i rozumu. Metafizykę – jak twierdzi Heidegger – musi zastąpić ontologia, czyli pytanie o bycie. To pochylenie się nad filozofią Kanta i jego pytaniem o możliwość poznania uzupełnione przez refleksje na temat władzy sądenia sprawiły, że Heidegger ukazuje możliwość powiązania treści zawartych w *Krytyce czystego rozumu* z *Krytyką praktycznego rozumu*. Podstawą dla powiązania tego, co teoretyczne i tego, co praktyczne jest pojęcie bycia.

W *Byciu i czasie* ukazany został problem wolności i prawdy, który wyraża otwieranie się *Dasein* na bycie. Jednak można było zaobserwować także wolność jako „pozwolić być”.

Zasadniczy element, który wykazała analiza prawdy w jej powiązaniu z byciem, wskazuje na konieczność analizy na poziomie rozumienia, a nie na poziomie sądów. Jak wykazaliśmy, właśnie na tym polega istotny wkład Heideggera, który skłania się ku rozumieniu jako podstawie hermeneutyki. Prawda nie jawi się w sądach, lecz w rozumieniu. Analiza ta wykazała także, że konieczne jest oddzielenie wolności transcendentalnej od wolności kosmologicznej. Ta bowiem ukazywała problem natury i moralności na zasadzie przeciwieństwa w oparciu o prawdę zdania. Kolejnym elementem, który wyrasta z analizy, jest to, że zasadniczym czynnikiem w interpretacji Kanta i Heideggera jest czas. Jest to jednak zdecydowanie inny czas. Heidegger wskazuje na ekstatyczną jedność, gdy zaprezentowany w pierwszym rozdziale problem czasu u Kanta jawi się jako równoczesność i następowanie. Prezentacja czasu ukazała także konieczność uwzględnienia dziejowości oraz właściwego i niewłaściwego sposobu bycia. Na tym miejscu Heidegger wskazuje na pojęcie idei dobra. To, co u Kanta znajdowało się na poziomie rozumu praktycznego, dla Heideggera jest zawsze zawarte w doświadczeniu stosunku do własnego bycia.

Heidegger – ceniąc wkład Kanta w nową interpretację metafizyki – dostrzega go właśnie w wolności transcendentalnej. W niej został uchwycony fenomenologiczny charakter. Ważną cechą wpływającą z transcendentalnej wolności, a nawiązującą do *sposptrzegania* jest spontaniczność. Wydanie *A Krytyki czystego rozumu* koncentruje się na spostrzeżeniu, w którym odsłania się wolność jako spontaniczność. To na niej Heidegger może zbudować filozofię zajmującą się pytaniem ontologicznym o bycie. W wolności jako spostrzeżeniu ujawnia się prawda jako „nie-skrytość”. Aby to się jednak stało, potrzebne jest wcześniejsze rozważanie obiegowej koncepcji prawdy,

czym zajmiemy się na początku następnego rozdziału. Konieczność podjęcia problemu prawdy wynika z różnicy między zmysłowością i intelektem a rozumem. Chodzi zatem o ukazanie problemu spostrzegania u Kanta i Heideggera. Termin ten nie pojawia się w czystym praktycznym rozumie. Jeśli można tak powiedzieć, dyskurs dotyczący koncepcji wolności Kanta i Heideggera odsyła do wolności transcendentalnej oraz różnicy między spostrzeżeniem a zasadami regulatywnymi rozumu.

Po drugie, skoncentrowaliśmy się na dziełach Heideggera, w których Heidegger uczynił wolność fundamentalnym pojęciem dla filozofii. Należą do nich *O istocie podstawy* (1929) oraz *O istocie prawdy* (1930).

W dziełach tych myśl Heideggera przechodzi kolejne przeobrażenie. Koncentruje się już nie tyle na analityce *Dasein*, co na prawdzie bycia oraz myśleniu bycia. Właśnie w tym kontekście pojawia się pojęcie wolności, które jest wynikiem analizy problemu wolności transcendentalnej Kanta. Heidegger już od początku swojej drogi filozoficznej nawiązuje do Kanta i neokantyzmu. Próbuje zgodnie z postulatami neokantowskim powrócić do filozofii Kanta. Jak próbowaliśmy wykazać, spór z Husserlem o fenomenologię oraz z Rickertem, Natorpem, Laskiem, ale także później z Cassirerem pokazał, że Heidegger rozumie Kanta, odrzucając jego późniejsze zafascynowanie moralnością, i koncentruje się na źródłowym doświadczeniu, które uprzedza wszelkie poznanie oparte na relacji podmiot – przedmiot. Dlatego Heidegger chce pokazać, że Kant w swojej *Krytyce czystego rozumu* także może być interpretowany z perspektywy ontologicznej.

Ta część niniejszej pracy utwierdzała nas w przekonaniu, że Heidegger zmierzał do przedstawienia swojej filozofii jako nowej wykładni Kanta. Zasadniczym problemem jest stosunek metafizyki do teorii poznania. Według Paulsena Kant jako pierwszy wyodrębnia teorię poznania z metafizyki. Heidegger stwierdza natomiast, że metafizyka Kantowska jest jednorodna i Kant, pisząc *Krytykę czystego rozumu*, nie miał na uwadze powstanie teorii poznania, lecz widział w swoim projekcie konieczność ukształtowania metafizyki na gruncie zmysłowości, pojęć oraz wyobraźni. Zasadniczym problemem jest zatem jedność prezentowanej metafizyki. Skoro problem prawdy i wolności doszedł z poziomu sądów na poziom rozumienia, konieczne jest też zestawienie wolności na poziomie *αἰσθησις*. Także wołanie sumienia ma zdecydowanie inne znaczenie, tj. nie odsyła do stosunku maksymy do prawa ogólnego, lecz do własnego bycia.

Po trzecie, chcieliśmy ukazać wolność ontologiczną u Heideggera na gruncie interpretacji wolności u Kanta, tzn. przez pryzmat wolności transcendentalnej i praktycznej. W odróżnieniu od drugiej części tego rozdziału, która była poświęcona wolności wyłaniającej się z ontologicznego pytania o bycie i projektowi stworzenia przez Heideggera własnej filozofii, trzecia część miała pokazać wolność transcendentálną, ze szczególnym uwzględnieniem wolności w sensie kosmologicznym, a także wolność praktyczną na gruncie wypracowanej uprzednio ontologii. Heidegger czyta Kanta i umieszcza w jego interpretacji drogę prowadzącą do ontologii. Będzie chciał pokazać, że wolność nie jest własnością człowieka, lecz konstytuuje się w samym pojęciu bycia. Wielokrotnie Heidegger podkreśla, że wolność ukazuje się w prześwicie bycia.

W omawianych w trzeciej części dziełach w przeważającej mierze Heidegger skupia się na problematyce przyczynowości i konieczności. Analizuje problem przez pryzmat sprzeczności istnienia przyczynowości, konieczności czy systemu i wolności, wskazuje na antycypujący świadomość problem bycia.

W pierwszym dziele Heideggera zatytułowanym *O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii* (GA 31, 1930) skoncentrowaliśmy się na dialektyce transcendentnej. Dzieło to stanowi w pewnym sensie uzupełnienie analizy z pierwszego okresu, z pierwszej części rozdziału, w którym mowa była przede wszystkim o transcendentnej dedukcji, ponieważ rozszerza ona analizę wolności o zestawienie jej z przyczynowością. Heidegger przedstawia dwie drogi, które mają prowadzić do wolności ontologicznej.

Pierwsza droga zainicjowana jest ukazaniem wolności transcendentnej. W tym celu Heidegger skupia się na logice transcendentnej zaprezentowanej w *Krytyce czystego rozumu* i prowadzi dalej ku paralogizmom, antynomii i ideałom czystego rozumu. Istotnym momentem jest tu analiza trzeciej antynomii, w której *expressis verbis* pojawia się zestawienie wolności z prawami przyrody opartymi na przyczynowości. Kant wskazuje na konieczność rozdzielenia tego, co zmysłowe, od tego, co inteligibilne; Heidegger jednak wiąże obie te kwestie poprzez pojęcie bycia.

Druga droga odwołująca się do wolności praktycznej opiera się na założeniu, że człowiek jest istotą zmysłową i rozumną.

W pierwszej drodze chodziło o możliwość powiązania wolności z przyczynowością natury, w drugiej zaś o ukazanie rzeczywistości wolności określanej mianem praktycznej.

Obie te drogi prowadzą do pytania o podstawę, o bycie. Heidegger swoją intuicję budowania ontologicznego pytania o bycie opiera jednak na wolności transcendentnej, chociaż i praktyczna wydaje się mu również bliska. Obie ukazują prawdę i jej związek z wolnością na gruncie refleksji fenomenologicznej.

Kolejnym dziełem jest *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*. W nim Heidegger przedstawia problem nauki o sądach, która to ma pozwolić odpowiedzieć na pytanie o źródłowe poznanie.

Na zakończenie trzeciej części drugiego rozdziału przedstawiliśmy dzieło Heideggera zatytułowane *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności* (1809) (RSW). W nim odsłania się problem woli i chcenia, a także powiązania wolności z systemem i koniecznością. Poprzez jego analizę Heidegger ukazuje problem wolności praktycznej, szczególnie prezentując problem woli i chcenia. Również i one są dla Heideggera pojęciami ontologicznymi. Na tym etapie możemy dostrzec kierunek, do którego podąża myśl Heideggera. Będzie chciał on poprzez analizę źródłowego poznania dobrać do pytania o bycie, w którym wolność transcendentna i praktyczna stanowią jedno.

Obecnie możemy dostrzec różnicę terminologiczną oraz różnice w obu koncepcjach, które wcześniej jedynie aksjomatycznie zakładaliśmy. Rozróżnienie dwóch zasadniczych określeń wolności powinno pomóc we wskazaniu różnicy między wolnością praktyczną a wolnością transcendentną, na której można zbudować ontologię

Heideggerowską. Powoływanie się na te dwa terminy ma na celu wykazanie częściowego przejścia filozofii Kanta przez Heideggera. Chodzi tu o poziom zmysłowości i pojęć oraz ich wzajemnego stosunku. Heidegger podobnie jak Kant odżegnuje się od rozumienia zmysłowości w sensie potocznym. Scharakteryzowanie zmysłowości przez pryzmat odłączenia od empirii towarzyszy obu myślicielom. Oprócz wspomnianej różnicy między wiedzą a spostrzeżeniem także inna cecha odróżnia wolność praktyczną od jej ontologicznego ujęcia – jest nią stosunek rozumienia do wydawania sądów. Będziemy się starali to udowodnić w ostatnim rozdziale. Zestawienie rozumienia i sądów oznacza rozdzielenie tego, co dotyczy rozumienia bycia, od sądów powstających w stosunku do prawa moralnego. Mowa tu zatem o sposobie artykulacji pewnych prawd filozoficznych.

W kontekście rozważanej koncepcji wolności wyłaniają się dwie zasadnicze kwestie: czasu i przestrzeni oraz rozumienia i myślenia opartego na wydawaniu sądów. W *Krytyce czystego rozumu* wolność transcendentálna łączy się z wolnością w sensie kosmologicznym ugruntowaną na przyczynowości i jej stosunku do wolności. W *Krytyce władzy sądzienia* natomiast wolność pojawia się w nawiązaniu do celowości. Jednak trzonem są wolność transcendentálna i praktyczna. Oba te określenia, w których ukazuje się wolność, posiadają medium w postaci wolności kosmologicznej (w kontekście przyczynowości) oraz wyobraźni (w aspekcie skutku, wolności w odniesieniu do celowości). Stąd proponujemy, aby każdy z tych sposobów rozumienia wolności u Kanta posiadał pewien odpowiednik w terminach greckich i łacińskich. Wolność transcendentálną charakteryzuje *ἐλευθερία*. Natomiast w sensie moralnym odpowiada jej przede wszystkim *ἀπάθεια*. Wtórna wobec *ἀπάθεια* wydaje się wolność zewnętrzna jako prawo, dlatego można ją nazwać *libertas*. Wiąże się ona jednak ściśle z wolnością moralną. Wolność w znaczeniu *ἀπάθεια* ogranicza wpływ czasu i przestrzeni na autonomię działania. Ugruntowana natomiast na pojęciu *ἐλευθερία* stanowi integralną całość.

Rozdział trzeci

Immanuel Kant i Martin Heidegger – wolność jako *ἐλευθερία* i *ἀπάθεια*

Przedstawienie metafizyki Kanta i jej wykładnia dokonana przez Heideggera ma bardzo duże znaczenie dla rozumienia wolności. Jak pokazaliśmy w poprzednim rozdziale, Heidegger uczynił z wolności fundamentalne pojęcie. Jego interpretacja wyłania się z pojmowania doświadczenia oraz roli, jaką pełni intelekt i rozum. Heidegger krytykę Kanta skierowaną pod adresem klasycznej metafizyki wykorzystuje do swojego celu, jakim jest ukazanie zagadnienia ontologii. Jej interpretacja sprawia, że podział w filozofii Kanta na rozum teoretyczny i praktyczny odgrywa drugorzędne znaczenie. Heidegger koncentruje się na władzy sądenia, by pokazać, że łączy ona sferę poznawczą daną nam przez zmysły i pojęcia z ideami rozumu. Tę władzę sądenia rozumie Heidegger przez pryzmat pytania o źródłowe doświadczenie.

1. Wolność w filozofii Kanta i Heideggera

Heidegger, nawiązując do Kanta, wypracowuje swoje stanowisko filozoficzne oparte na ontologii, która podobnie jak w przypadku Husserla antycypuje świadomość. To spojrzenie na filozofię przez pryzmat bycia sprawiło, że Heidegger dostrzega Kanta i jego dzieła z nieco innej perspektywy, niż czyniono to wcześniej. Wpisuje się w tym sensie w jeden z przewodnich postulatów neokantowskich o konieczności odczytania filozofii Kanta na nowo. Tym, co istotnie wpłynęło na Heideggera, była myśl neokantowska, która podejmowała problem bycia i powinności w filozofii Kanta. Poglądy Heideggera krystalizują się właśnie w tym kontekście. U podstawy rozważań na temat wolności w filozofii Kanta i Heideggera jest ich stosunek do źródłowego poznania. Dlatego obecnie skoncentrujemy się na jego ukazaniu przez pryzmat wolności transcendentalnej, w sensie kosmologicznym i ontologicznym, a także ich stosunek do dobra.

1.1. Wolność transcendentalna a wolność ontologiczna

Heidegger interpretuje filozofię transcendentalną Kanta z perspektywy ontologicznej. Odwołując się do Kanta i jego *Krytyki czystego rozumu*, Heidegger analizuje wolność

transcendentalną, również w sensie kosmologicznym. Kant przedstawia je z perspektywy możliwości poznania. Nie tylko próbuje ukazać, w jaki sposób powstaje w nas spostrzeżenie, przedstawienie się rzeczy w zjawisku, ale w pierwszym rzędzie zadaniem krytyki jest pokazanie, jak możliwe jest poznanie świata zewnętrznego. Czy i co jest konieczne, aby człowiek mógł zobaczyć świat w zjawisku? Kantowi nie chodzi o samo doświadczenie, ale o intelekt i to, w jaki sposób umożliwia on poznanie, zanim człowiek spostrzega świat zewnętrzny. Tym różni się poznanie empiryczne od poznania transcendentalnego.

1.1.1. Wolność transcendentalna

Ta aprioryczna możliwość spostrzegania opiera się na trzech ogólnych zasadach: *a p e r c e p c j i*, *w y o b r a ż n i* oraz *z m y ś l a c h*. Kant utrzymuje, że zanim poznamy świat, mamy pewne kategorie aprioryczne, które można potem ująć za pomocą intelektu. Właśnie dedukcja przedstawia ważny wątek dotyczący wolności.

Wolność transcendentalna, która pojawia się w *Krytyce czystego rozumu*, wyznacza pewien konkretny obszar dla wolności. Przedstawia się ona na poziomie możliwości poznania świata zewnętrznego. Człowiek może poznać świat, ponieważ ten przedstawia mu się w postaci przedmiotów. Jednak nie tylko to jest ważny element poznania, lecz również to, że człowiek musi mieć możliwość poznania tego świata. Właśnie przez pryzmat analizy możliwego poznania przedstawia się możliwość bycia wolnym. Ta wolność, która się pojawia u Kanta na poziomie rozumu teoretycznego, ukazuje się jako spontaniczność, samorzutność. Możliwość spostrzegania świata na gruncie empirycznym, doświadczeniowym oraz na jego podstawie budowania pojęć daje człowiekowi możliwości poznawcze.

Człowiek posiada w sobie kategorie naoczne: czas i przestrzeń. Dzięki nim poznajemy rzeczy przedstawiające się w zjawisku, lecz to kategorie intelektu dają człowiekowi możliwość spostrzegania świata. Oprócz kategorii pojawia się także schemat, który przyporządkowuje to, co istnieje w intelekcie *a priori*, do konkretnego doświadczenia.

Możliwość tworzenia pojęć nadaje doświadczeniu pewien charakter, pewne zasady, którymi się ono kieruje. W tym sensie pojawia się wolność jako samorzutność, spontaniczność tworzenia pojęć. Ta pierwotna wolność pojawia się na poziomie metafizyki, nazwanej pod koniec metodologii *Krytyki czystego rozumu* metafizyką, czyli ontologią. Zasady pojawiające się w intelekcie mogą także powstawać wcześniej nie tylko przez spostrzeżenia, lecz również mogą być wytworem samego intelektu czy ideą rozumu. Tym, co odpowiada powiązaniu zasady intelektu i doświadczenia w zjawisku, jest wyobraźnia.

Możliwość tworzenia pojęć i ich przyporządkowania przedmiotom w zjawiskach prowadzi także do innego aspektu wolności transcendentalnej, jakim jest wolność w sensie kosmologicznym. Jest ona wolnością transcendentalną, która pojawia się na poziomie idei transcendentalnych. W przypadku apriorycznych form, które umożliwiają poznanie przedmiotów danych w zjawisku, podobnie jak w przypadku kategorii i schematu istotne znaczenie posiada czas i przestrzeń. Na podstawie idei wyłania się wolność jako spontaniczność budująca zasady potrzebne do spostrzeżenia rzeczy

zewnętrznych jak i przedmiotów wytworzonych przez intelekt, które jednak mogą odnosić się do tego, co dane w doświadczeniu.

Kant przedstawia tworzenie pojęć i adaptację ich do doświadczenia, w którym pojawia się wolność jako spontaniczność, ale także problem błędów wnioskowania, przedstawiającego wolność na poziomie rozumu. Jawi się ona z perspektywy rozpoznania szeregu zdarzeń.

1.1.2. Wolność kosmologiczna

W *Krytyce czystego rozumu* wolność kosmologiczna pojawia się na poziomie intelektu i rozumu. Wykładnia wolności przechodzi zatem od wolności transcendentalnej w kierunku wolności kosmologicznej, ukazanej bardziej konkretnie w zestawieniu z metafizyką *specialis*. Idea kosmologiczna buduje metafizykę w oparciu o k o s m o l o g i ę, p s y c h o l o g i ę oraz t e o l o g i ę. Kant ukazuje przez nie problem błędnego rozumowania dotyczącego „Ja”, świata zewnętrznego oraz Boga.

Z tych obszarów wyłącza się metafizyka Kanta. Wolność, która łączy Kanta z Heideggerem, jest wolnością transcendentalną opartą na spontaniczności czystej wyobraźni, umożliwiającej wzajemne interakcje czystego naocznego oglądu i czystego intelektu.

Kluczem do wykładni koncepcji wolności jest właśnie wyodrębnienie z wolności transcendentalnej wolności w sensie kosmologicznym. Ten fakt ma dla nas fundamentalne znaczenie, ponieważ dotychczasowa analiza ugruntowana była jedynie na apriorycznych formach naoczności i intelekcie, u którego podstawy znajdowała się analiza czasu. Wolność w sensie kosmologicznym ukazana jest przez pryzmat przyczynowości, przypasowania pewnej przyczyny i skutku. Heidegger pozostaje na poziomie wolności transcendentalnej i źródła poznania, gdy tymczasem stawianie sobie za cel wolności w sensie kosmologicznym zamiast wolności transcendentalnej oznacza dychotomiczny układ myśli Kanta. W tym kierunku idą filozofowie, którzy twierdzą, że celem krytyki Kanta jest ukazanie granic poznawczych człowieka. Heideggerowi natomiast chodzi o pokazanie źródła wszelkiego poznania. Jego analiza Kanta zmierza ku przedstawieniu właśnie możliwości poznania. Inaczej ujmuje on cel poznania oraz zjawisko przyczynowości, tzn. nie dostrzega jej w nawiązaniu do następowania po sobie i równoczesności, lecz w ekstatyczno-horyzontalnej otwartości. Wolność jest bowiem według niego, jako wolność transcendentalna, oparta na zmysłowości.

Dopóki poruszamy się wokół problemu odbioru i przedstawienia się bytów u Kanta, możliwy jest konsensus pomiędzy nim a Heideggerem. Gdy jednak Kant podejmuje problem metafizyki *specialis* i zmierza w kierunku prymatu intelektu i rozumu nad naocznością, pojawia się rozbieżność. Wolność wymyka się wówczas spontanicznej wyobraźni. Wolność jako spontaniczność znajdująca się w wyobraźni jednoczy u podstawy dwa elementy i spełnia w ten sposób istotną rolę. Jest to wolność – *ἐλευθερία*, dzięki której odkrywa się transcendentalną jedność. Kant, gdy omawia problem transcendentalnej jedności i transcendentalnej wolności, ma na uwadze przedstawienie problemu metafizyki *generalis*. Ugruntowanie tej metafizyki uwypukla skończony charakter poznania człowieka. Dywagacja nad metafizyką

specialis powoduje, że musimy uwzględnić trzy obszary: kosmologiczny, psychologiczny (antropologia) oraz teologiczny. Wynika z tego wniosek, że powinniśmy omawiać problem wolności przez pryzmat wolności kosmologicznej, antropologiczno-psychologicznej oraz teologicznej.

Wolność w sensie kosmologicznym u Kanta ukazuje pewien poważny problem. Jest nim odniesienie wolności do przyczynowości. W tym sensie wolność rozumiana jest przez pryzmat rozpoczynania szeregu. Kant stawia pytanie o to, czy jest przyczyna, która sama nie jest przyczyną czegoś, czy istnieje coś, co nie jest uwarunkowane, co posiadałoby przymioty wolności. Zasada przyczynowości mogłaby prowadzić do wniosku, że nie istnieje wolność, ponieważ zawsze coś wynika z jakiegoś działania. Podobnie w przypadku stwierdzenia o istnieniu wolności możemy zauważyć, że istnieje jakiś początek, od którego wszystko się zaczyna.

Kant rozwija ten problem szczególnie wyraźnie w trzeciej antynomii, która prowadzi do poważnych konsekwencji. Rozróżnia on zjawiska oraz rzeczy same w sobie. Dzięki przedstawieniu w zjawisku można uniknąć we wnioskowaniu konfliktu polegającego na istnieniu sprzeczności między przyczynowością i wolnością. Kant zauważa, że sprzeczność jest pozorna, ponieważ skutku i jego przyczyny, która stanowi skutek wcześniejszej od niej przyczyny, cofając się w ten sposób w nieskończoność, nie sposób zobaczyć w doświadczeniu, lecz przyczynowość ta jest jedynie postulatem rozumu. Ma ona charakter regulatywny, nie konstytutywny. To właśnie na gruncie tych rozróżnień ukazuje się możliwość pogodzenia przyczynowości świata natury z wolnością.

Trzecia antynomia ukazuje możliwość istnienia przyczynowości i wolności. Przyczynowość jest nam dana poprzez cofanie się do tego, co minione. Jest ona konstrukcją rozumu, który szuka jedności, lecz człowiek widzi świat nie sam w sobie, ale poznaje go w zjawiskach takim, jaki się on mu przedstawia. Nie można więc wnioskować, że nie istnieje wolność ze względu na posiadaną ideę rozumu, ponieważ jej przedmiotem nie jest świat, który jest dany sam w sobie, lecz jedynie poprzez intelekt i rozum porządkujemy przedstawienia rzeczy ukazujących się w zjawisku. Nie mamy jednak wglądu do rzeczy samej w sobie.

W konkluzji do antynomii ukazuje się problem przyczynowości i to, że jej podstawą jest wolność, która może być nieuwarunkowana i która może być przedmiotem dyskusji teologicznej. Brak jednak w tym przedstawieniu wolności wolnej woli, która kieruje się powinnością, urzeczywistnieniem prawa moralnego. Zagadnienie wolnej woli uwzględni Kant dopiero w dziełach, w których będzie poruszał problem wolności praktycznej.

Heidegger odwołuje się w swojej filozofii tak do wolności transcendentalnej przedstawionej przez Kanta na gruncie analizy dedukcji, jak i wolności w sensie kosmologicznym. Koncentruje się on na wolności pojmowanej przez pryzmat ontologii.

1.1.3. Wolność ontologiczna

Wolność w filozofii Heideggera pojawia się już na początku jego drogi filozoficznej. Analizując problem bycia i powinności, odwołuje się on do kantyizmu i do konieczności zapytania o podstawę filozofii. Heideggerowska interpretacja Kanta opiera się

z jednej strony na krytyce tradycyjnej metafizyki, z drugiej zaś na poznaniu, które dopiero umożliwia poznanie siebie i świata zewnętrznego. Heidegger, zwracając się ku filozofii życia i pytaniu o źródłowe poznanie, skupia się, podobnie jak Kant, na „Ja” i jego źródłowym spostrzeżeniu siebie i świata otaczającego. Heidegger od początku zauważa w Kancie sprzymierzeńca ze względu na jego krytykę tradycyjnej metafizyki. Zauważa, że metafizyka Kanta opiera się na ontologii, nawet gdy zajmuje się zagadnieniami związanymi z krytyką praktycznego rozumu. Im bardziej Heidegger odchodzi od filozofii życia i skupia się na ontologii, tym bardziej zwraca się ku filozofii Kanta.

Heidegger, podążając za przykładem neokantysty Natorpa, próbuje na nowo dokonać interpretacji dzieł Arystotelesa, która sprawi, że ostatecznie odrzuci on filozofię życia i zajmie się ontologią. To w niej ma pojawić się zagadnienie odsłaniające podstawowe doświadczenie „Ja” w swoim odniesieniu do bycia, w którym ma ukazać się pierwotna wolność.

Heidegger za Kantem przedstawia pojęcie transcendencji rozumianej w sensie teologicznym przez pryzmat możliwości poznania, tzn. ugruntowuje ją na pojęciu bycia. Jak pokazała analiza z wcześniejszego okresu, Heidegger w nawiązaniu do hermeneutyki Diltheya czy analizy Troeltscha dostrzega, że podstawowe odniesienie „Ja” jest możliwe poprzez ukazanie troski *Dasein* o własne bycie. To w tym sensie ukazuje się pierwsza interpretacja wolności. Jawi się ona jako spontaniczność w horyzoncie pytania o bycie. Heidegger zauważa, że wolność nie jest cechą, lecz tym, co nam się ukazuje w naszym pierwotnym odnoszeniu się do siebie i własnego bycia. Wolność *Dasein* przedstawia się w jego otwarciu się na własne bycie. Wolność nie jest cechą, lecz źródłowym doświadczeniem bycia. *Dasein* może się otworzyć na bycie, ponieważ jest w świecie i troszczy się o siebie.

Pod pojęciem troski ukazuje się czasowość, którą Heidegger wyprowadza z *Wyznań* św. Augustyna. W czasowości ukazuje się całość struktury troski, w której odsłania się położenie, rozumienie i mowa. *Dasein*, odnosząc się do bycia, popada także w „Siebie-Się”, czyli w sposób bycia innych *Dasein*. Może także być w sposób niewłaściwy, przyjmując sposób bycia innych bytów, takich jak byty poręczne. Poprzez upadanie *Dasein* wyartykułuje się troska i obawa o swoje bycie. W *Byciu i czasie* odsłoniła się wolność przez pryzmat otwartości i czasowości oraz pojawia się wolność z perspektywy samego bycia. Przedstawia się ona jako pozwolić być bytowi.

Heidegger analizę z *Bycia i czasu* rozwija później w dziele *Kant a problem metafizyki*, w którym przedstawia problem czasowości i krytyki tradycyjnej metafizyki. Wolność ukazuje się już nie tyle z perspektywy *Dasein*, lecz samego bycia.

W *Kant a problem metafizyki* Heidegger skupia się na zagadnieniu możliwości poznania u Kanta. Odwołując się do *Krytyki czystego rozumu*, dostrzega różnicę między *Krytyką czystego rozumu* w wydaniu A i B²²³.

²²³ Wydanie pierwsze *Krytyki czystego rozumu* określa się „wydaniem A”. Zostało ono w kolejnym wydaniu poprawione oraz uzupełnione o nowe fragmenty i oznaczane jest jako wydanie B. Obecnie *Krytyka czystego rozumu* uwzględnia tak wydanie A, jak i wydanie B. Heidegger podkreśla zmianę nastawienia Kanta w wydaniu B, szczególnie w części poświęconej transcendentnej dedukcji.

Wspomniany przez nas horyzontalny i wertykalny obraz wolności wskazuje na możliwość rozgraniczenia terminologicznego przy użyciu obu określeń zaczerpniętych ze starożytnej greki. Dotarcie do punktu wspólnego dla obu filozofii wymaga uprzedniego przeanalizowania każdej z nich. Najpierw trzeba więc przedstawić wolność w jej klasycznym ujęciu. Pojawi się ona wówczas w powiązaniu z czasowością i transcendencją. W ten sposób można dojść do pytania o wolność w jej pierwotnym znaczeniu.

W odróżnieniu od wolności rozumnej, która cechuje filozofię Hegla i jego jedność bycia i myślenia, filozofia Heideggera charakteryzuje się wolnością tragiczną. Z naszej perspektywy najistotniejsza jest interpretacja wolności stoickiej jako wolności myślenia. Ta eksplikacja wskazuje na wolność nie jako *ἐλευθερία*, lecz *ἀπάθεια*. Postawę życiową stoików wobec cierpienia cechuje wolność rozumna, która wykracza poza dialektykę przyjemności i przykrości. Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* także wykracza poza nią i nie daje się uwieść dialektyce skrajnych odczuć. Dla niego czynnikiem determinującym zachowywanie i czynienie dobra jest podstawa odwołująca się do zasad rozumu, które nie podlegają wpływom zmysłów. Dotychczasowe przemyślenia nie upoważniają nas do postawienia wniosku, że filozofia Heideggera opiera się tylko na zmysłowości. Trzeba tu się odwołać do dzieła *Kant a problem metafizyki*, w którym autor ukazuje filozofię Kanta jako krok milowy w kierunku odkrywania bycia bytu. Ważnym czynnikiem jest tutaj funkcja wyobraźni odbierającej prymat rozumowi. Heidegger nie posiłkuje się zmysłowością, lecz szuka źródła filozofii w jej ukierunkowaniu na prawdę bycia. Nie ma ona jednak podłoża ani w intelekcie, ani w rozumie. Toteż bliżej Heideggerowi do zmodyfikowanej koncepcji zmysłowości (nastrojenia) niż do filozofii opartej na rozumie. Heidegger krytykuje drugie wydanie *Krytyki czystego rozumu*, ponieważ Kant przenosi tam funkcję wyobraźni na intelekt i rozum.

Reasumując, elementem łączącym obie filozofie jest na pewno transcendentalny charakter jestestwa jako istoty skończonej i ujmowanie poznania z punktu widzenia możliwości syntetycznej jedności. W obu przypadkach wolność jest wcześniejsza niż spostrzegany i ujmowany przez pojęcia świat. Koncepcje te sugerują, że wolność nie jest pojęciem, lecz możliwością, która dana jest przed wszelkim doświadczeniem. Wolność wydarza się w horyzoncie skończoności i troski o swoje własne bycie, dlatego potrzebne było wprowadzenie pojęcia troski i trwogi. W dużej mierze wolność u Kanta wyrasta z problemu przyczynowości i antynomii między wolnością a koniecznością. Elementem wspólnym koncepcji Kanta i Heideggera jest wolność w kontekście czasu, jednak odmiennie przez nich definiowanego. Wolność ma charakter otwierający i odkrywający. Filozofia transcendentalna Kanta pokrywa się tu z analityką jestestwa w *Byciu i czasie*. Obie filozofie zmierzają jednak do zupełnie różnych celów: Heidegger postuluje powrót do podstawy, Kant zmierza ku wolności praktycznej. Spór wokół pojęcia wolności między Kantem a Heideggerem odbywa się jednak na gruncie ontologii i metafizyki. W niniejszej książce chodziło o ukazanie wolności w nawiązaniu do rozumienia takich pojęć, jak na przykład metafizyka, i do podziału wewnątrz wolności oraz wewnątrz ontologii.

Dojście do takiego wniosku było możliwe dzięki podjętej analizie bycia bytu. Różnorodność koncepcji wolności przejawia się szczególnie wyraźnie na poziomie czystej wyobraźni lub czystego rozumu. Rozum dominujący nad naocznością sprawia, że rozumienie wolności podlega prawom logicznym. Wówczas bliżej już do pojęcia wolności z *Krytyki praktycznego rozumu* lub drugiego wydania *Krytyki czystego rozumu*. Spoiwem łączącym oba modele jest *Krytyka władzy sądenia*, która wyjaśnia, na czym polega różnica między geniuszem a wytworem płynącym z natury. Krytyka ta łączy problem intelektu i czystej wyobraźni. Jak wskazaliśmy w drugim rozdziale, Heidegger interpretuje filozofię Kanta właśnie z perspektywy dwóch źródeł poznania. Zwraca on uwagę na konieczność uwzględnienia również wyobraźni, która je łączy. Odsuwając na bok problem zmysłowości w potocznym ujęciu, umiejscawia ją na poprzedzającym poznanie zewnętrznych przedmiotów wyrażonych w zdaniach poziomie, to jest na gruncie przedrozumienia.

Władza sądenia [*Urteilen*] różni się od władzy poznania opartego na dwóch źródłach, tj. czystej naoczności i myśleniu, czyli czystym rozumie teoretycznym i praktycznym. To poznanie, tj. władza sądenia, potrzebuje innego wyjaśnienia niż w tych dwóch przypadkach. Problem estetyczności dotyczy relacji między subiektywnością doznań a obiektywnością zasad, którym one podlegają. Z jednej strony władza sądenia wyjaśnia związek czystego teoretycznego rozumu i czystego praktycznego rozumu, z drugiej zaś – celowość przyrody i spontaniczność rozumu człowieka, który pojedyncze dane wrażeniowe podciąga pod prawo przyrody. Ostatnia z *Krytyk* Kanta – *Krytyka władzy sądenia* – stanowi zestawienie obu poprzednich. Z naszej perspektywy ważne jest użycie przez Kanta wyobraźni, na którą powołuje się między innymi Heidegger w dziele *Kant a problem metafizyki*.

Aby odróżnić, czy coś jest piękne, czy nie, odnosimy wyobrażenia nie za pomocą intelektu do przedmiotu celem [uzyskania] poznania, lecz z pomocą wyobraźni (być może wiążącej się z intelektem) do podmiotu oraz jego uczucia rozkoszy albo przykrości. Sąd smaku nie jest więc sądem poznawczym, a zatem nie jest sądem logicznym, lecz estetycznym, przez co rozumie się sąd, którego racja determinująca nie może być inna jak tylko subiektywna (KWS, s. 61).

Według Heideggera *Krytyka władzy sądenia* potwierdza argumenty przedstawione w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*. Wolność w znaczeniu estetycznym opiera się na stosunku prawa przyrody do prawa wolności i dotyczy doznawania przyjemności i przykrości oraz podporządkowania ich pewnym prawom w podmiocie. Jest kontynuacją wolności przedstawionej w trzeciej antynomii rozumu. Obok wolności wyobraźni, zaprezentowanej w nawiązaniu do władzy sądenia, także wolność w sensie prawa i legalności stanowi specyficzny rodzaj wolności, która jednak wybiega poza podstawowy poziom sporu, dotyczący wolności transcendentalnej i praktycznej.

Kant w swoim dziele *Krytyka czystego rozumu* przedstawia nie tylko wolność transcendentalną czy jej odmianę jako wolność kosmologiczną, lecz również zwraca on uwagę na wolność praktyczną. Jawi się ona na gruncie idei czystego rozumu i woli

chcenia. Kant dostrzega, że wolność pojawia się na poziomie determinacji wolnej woli przez imperatyw kategoryczny. Wydaje się, że wolność praktyczna w kolejnych jego dziełach krytycznych odgrywa zasadniczą rolę i jest ona ważniejsza niż rozum praktyczny.

1.2. Wolność praktyczna a dobro w ontologii

Obok wolności transcendentalnej oraz wolności w kosmologicznym sensie pojawia się także wolność rozumiana z perspektywy rozumu praktycznego. W nim wyłania się wolność rozumiana jako autonomia woli, która ukazuje się w pozytywnym świetle.

1.2.1. Wolność praktyczna i jej podział

Praktyczna wolność jest konsekwencją przyjętego przez Kanta poglądu na temat struktury poznawczej i jego rozróżnień na fenomeny i noumeny. Nie chodzi tylko o to, aby poznać świat, lecz także pokazać to, co jest wytworem ludzkiej wyobraźni i urzeczywistnieniem prawa moralnego. Obecnie skoncentrujemy się na wolności praktycznej i jej podziale.

1.2.1.1. Wolność praktyczna

Wolność praktyczna pojawia się w *Krytyce czystego rozumu*, a także w *Krytyce praktycznego rozumu* i *Metafizyce moralności*. Kant zajmuje się interpretacją dobra i najwyższego dobra w ostatnich częściach *Krytyki czystego rozumu*, tzn. w drugiej części działu drugiego zatytułowanego *Kanon czystego rozumu*, ale także w trakcie prezentacji dowodów na istnienie Boga w *Transcendentalnej nauce o elementach*, gdzie omawia ideał czystego rozumu. Wolność w sensie praktycznym ukazuje się w horyzoncie własnej wolnej woli, tym różniące się od woli przypisanej zwierzęciu, że nie mają na nią wpływu popędy zmysłowe, lecz jej podstawę stanowią pobudki przedstawiane przez rozum. Jak twierdzi Kant, wszystko, co wypływa z własnej wolnej woli i może być określone jako jej przyczyna lub skutek, jest praktyczne. Wolność stanowiąca w tym sensie ostateczny cel ludzkiego rozumu teoretycznego, obok nieśmiertelności i istnienia Boga, nie może się opierać na czystej spekulacji, lecz musi odwołać się do rozumu praktycznego. Wolną wolę bowiem przedstawianą *in concreto* można pojąć jedynie jako przyczynę naszego chcenia, czyli przez pryzmat tego, co praktyczne.

Praktyczną wolność można spostrzec także w doświadczeniu, lecz przez pryzmat przewyciężenia wrażeń pochodzących ze zmysłów, które w dalszej perspektywie mogą okazać się błędne czy szkodliwe. Rozum kieruje nimi, nadając prawa zwane także imperatywami moralnymi, które Kant określa jako „obiektywne prawa wolności” (KCR A 802, B830). W odróżnieniu od wolności transcendentalnej, w horyzoncie której wyłania się „to, co jest”, wolność praktyczna poprzez odniesienie do zdeterminowania wolnej woli przez prawo ogólne koncentruje się na „tym, co być powinno”. Ma ona dlatego charakter konstytutywny, tworzący pewną rzeczywistość

wedle praw rozumu. Kant dostrzega w tym sensie różnicę w pojmowaniu prawodawstwa przyrody i wolności.

W *Krytyce praktycznego rozumu* Kant przedstawia problem wolnej woli zdeterminowanej przez ogólne prawo, które nakazuje odrzucenie pożądania i kierowanie się autonomią. Kant rozróżnia dlatego materię od formy prawa. Dostrzega, że nie można opierać się na szczęściu, co mogłoby prowadzić do wniosku, że prawo moralne może być zdeterminowane odczuciem szczęścia, tymczasem prawo moralne jest bezwarunkowe, niezależne od okoliczności. Determinacja woli nie wynika z samowoli, lecz z chęci urzeczywistnienia prawa moralnego poprzez uczynienie z maksymy prawa uniwersalnego, które będzie służyć wszystkim. U Kanta można by doszukiwać się negacji wolności, lecz jest odwrotnie; determinowanie woli jest niejako podciągnięciem jej pod prawa ogólne. Kant odrzuca samowolę jako negację woli ze względu na jej delikt moralny. Prawo takie nie mogłoby się stać prawem nadrzędnym.

Kant nie tylko dostrzega konieczność oparcia prawa moralnego na wolności woli, ale także rozszerza ją do wolności rozumianej jako prawo stanowione, w którym nadrzędnym problemem jest kwestia legalności. W tym sensie dla Kanta wolność praktyczna staje się w *Metafizyce moralności* wolnością wewnętrzną, która jest podstawą dla wolności obserwowanej na poziomie prawa.

1.2.1.2. Podział: wolność wewnętrzna i wolność zewnętrzna

Wolność wewnętrzna scharakteryzowana jest jako niewrażliwość i wolność od wzruszeń, opanowanie i dzierżenie władzy nad sobą. Ten stosunek etyki do tego, co nazywa się wolnością zewnętrzną, prowadzi *de facto* do relacji między dobrem moralnym a legalnością i mocą obowiązującą prawa stanowionego. Można rzec, że wolność tę charakteryzuje stosunek etyki do prawa, do sposobu kształtowania więzi społecznych, a w konsekwencji do prowadzenia polityki opartej na prawie. *Metafizyka moralności* zawiera w sobie dwa aspekty wolności: wolności moralnej wewnętrznej i wolności zewnętrznej, wyrastającej z tej pierwszej, dla której podstawą jest prawo. Ułożenie sobie bowiem relacji między ludźmi oraz stosunek do otoczenia mają wymiar i etyczny, i prawny. Skoncentrowanie się na wolności tak rozumianej pociąga za sobą konieczność rozważenia stosunku filozofii do polityki i na odwrót – polityki do filozofii. Obraz ten jest jeszcze niepełny, gdyż brak w nim poważnych rozróżnień w obrębie samej filozofii. Dotychczas pojawiły się jedynie zagadnienia związane z epistemologią, teorią poznania oraz etyką, a także prawem. Poruszanie się po filozofii Kanta i Heideggera wymusza sięgnięcie po inną gałąź filozofii, jaką jest ontologia. Ta nauka, oparta na pytaniu o istnienie, w dyskursie filozoficznym – ze względu na swój pierwotny charakter – zajmuje kluczowe miejsce. Krytyka stanowiska Kanta zaprezentowana przez Heideggera odbywa się jednak nie tyle na poziomie wcześniej omawianym, tj. etyki i prawa, lecz na poziomie etyki i ontologii.

Uwzględniając w filozofii Kanta podział na wolność wewnętrzną i zewnętrzną, należy wydzielić obszary, w których pojawiają się te dwie kategorie wolności. Zarówno w historii problemu, jak i w wykładni Kanta ukazuje się wolność w sensie moralnym, etycznym – jest ona równoznaczna z wolnością wewnętrzną, która może

przechodzić w wolność zewnętrzną, wyrażającą się w prawie oraz życiu społecznym i politycznym.

Podział, który przedstawia Kant w *Metafizyce moralności*, jest uzupełnieniem jego wcześniejszych dzieł, tj. *Krytyki czystego rozumu* i *Krytyki praktycznego rozumu*. W nich etyka odgrywa coraz ważniejszą rolę, podobnie jak teologia. Jeżeli przyjmie się zatem rozumowanie Kanta w nawiązaniu do oddzielenia czystego i praktycznego rozumu i nazwie się wolność jako *ἀ-πάθεια*, to wówczas wspomniane obszary – teologia, prawo i polityka – zawierają się w wolności, którą Kant przedstawia w czystym praktycznym rozumie.

Zbliżenie Kanta do Heideggera następuje wówczas, gdy Kant odczytywany jest z perspektywy przewrotu w metafizyce. Wolność rozumiana w nawiązaniu do metafizyki odbiega jednak od określenia *ἀ-πάθεια*, ponieważ Kant widzi jej podstawę w czystej naoczności i pojęciach, które zmierzają bardziej do pojęcia bycia niż do tego, co zawiera się w obszarze idei transcendentalnych. Mimo że idee opierają się na pojęciach, są coraz bardziej wyizolowane od tego, co pochodzi od doświadczenia. Heidegger w trakcie analizy *Retoryki* Arystotelesa wskazuje na *πάθος* jako na położenie. Poprzez tę analizę chce dotrzeć do podstawy, źródła ontologii. Ta podstawa jednak ze względu na naoczność i pojęcia oraz na funkcję wyobraźni oznacza rozumienie metafizyki Kanta jako epistemologii, która *de facto* jest ontologią, co stanowi temat naszych rozważań. Punktem łączącym Kanta i Heideggera jest bowiem postawienie pytania o źródło poznania, utożsamione przez Heideggera z rozumieniem. Abstrahując jednak od głównego problemu, który łączy ze sobą obu filozofów, należy ukazać obszary pytania o wolność w nawiązaniu do historii problemu, a także wskazać je w filozofii Kanta, kładącej nacisk na prawo moralne jako podstawę filozofii.

Biorąc pod uwagę fakt, że dotychczasowa analiza opierała się na wolności zewnętrznej, należy postawić pytanie o podstawę wolności wewnętrznej, z której wyrasta zewnętrzna. Wolność wewnętrzną Kant ukazuje przez pryzmat teorii cnoty, która odnosi się tak do jednostki, jak i do społeczeństw. Te ostatnie tworzone są na mocy umowy społecznej przez wolne i rozumne jednostki. Trzeba więc zwrócić uwagę na to, że wolność zewnętrzna konstituuje się na wolności wewnętrznej. I to właśnie ona ma charakter źródłowy dla Kanta. Analiza dzieł Heideggera dowodzi, że nowe rozumienie pytania o bycie i prawdę bycia pozostaje w sprzeczności z Kantem w odniesieniu do jego wolności wewnętrznej, a nie zewnętrznej. Heidegger, krytykując Kanta za sprowadzenie metafizyki do rozumu praktycznego i wolności wewnętrznej, pomija jego traktaty dotyczące etyki w aspekcie politycznym. Spór zatem toczy się na poziomie ontologii i etyki z wyłączeniem aspektu polityki w etyce.

Filozofia Heideggera konstituuje się już po cezurze, którą dla etyki stanowiły dzieła Fryderyka Nietzschego.

Oparty na legalności porządek prawny, który przynależy także do polityki i życia społecznego, jest również pewnym rodzajem wolności etycznej. Problem etyki i problem dobra są zawarte w *Krytykach* Kanta. Zarysowuje się także pewien punkt łączący etykę i ontologię. Na tej pierwszej opierają się wszelkie zewnętrzne wolności, które klasyfikowaliśmy jako polityczne, prawne i teologiczne. Zestawienie tych

obszarów filozofii wydaje się coraz bardziej uprawnione, gdy koncentrujemy się na problemie metafizyki. Wolność zewnętrzna domaga się ustalenia i rekonstrukcji wolności wewnętrznej i wolności podstawy. Widzimy zatem, że polityczny aspekt wolności wyprowadzony jest z teorii cnoty. Ta jednak, w kontekście obu prezentowanych przez nas myślicieli, ma swoją jednię w metafizyce. Bez przetransponowania etyki na obszar metafizyki nie byłoby możliwe stwierdzenie Levinasa o śmierci za Innego – wyraz prawdziwej metafizyki. Aby ponownie przedstawić problem polityki i filozofii, trzeba nawiązać do etyki i ontologii, które kształtują filozofię jako całość. Odnosząc się do tych podstaw, możemy podjąć próbę dokonania rekonstrukcji relacji między filozofią a polityką w kontekście wolności u Kanta i Heideggera. Do tego celu posłuży nam wcześniej zaprezentowane rozróżnienie, które wyraża się w słowach *ἀπάθεια* i *ἐλευθερία*. Metafizyka obejmuje oba te terminy, z tym jednak, że metafizyka Kanta jako oparta na czystym rozumie wyrasta z *ἀπάθεια*, a metafizyka Heideggera opiera się na zastosowanym przez Arystotelesa pojęciu *ἐλευθερία*. Różnica w rozumieniu obu określeń wolności będzie widoczna, gdy ukaże się związek prawdy i wolności w sensie fenomenologicznym.

1.2.2. Ontologia wobec etyki

Heidegger dostrzega w filozofii Kanta zestawienie ze sobą wolności z perspektywy epistemologicznej, etycznej, ale również ontologicznej, która jest mu najbliższa. Przesunięcie problemu wolności w kierunku wolności w sensie kosmologicznym sprawia, że filozofia Kanta zmierza w kierunku etyki, a konkretniej determinacji wolnej woli przez imperatyw moralny. Poprzez nią rodzi się wertykalny horyzont wolności. W niej zestawiony zostaje kosmologiczny charakter oparty na analizie przyczynowości z wolnością w sensie praktycznym.

Heidegger rozumie dobro w zdecydowanie inny sposób niż Kant. Najwyraźniej ukazuje to przykład interpretacji jaskini Platońskiej (GA 34) dokonanej przez Heideggera. Twierdzi on, że dobro nie ma charakteru moralnego, etycznego, lecz najwyższej idei, którą należy rozumieć jako pewną największą doskonałość. Dla Heideggera argumenty teologiczne i teleologiczne powinny odnosić się do pytania o *bycie*. Wskazuje on na konieczność podjęcia analizy ontologicznej. Przyjmuje jednak za podstawę stwierdzenie Christiana Augusta Crusiusa i Kanta o skończonym charakterze ludzkiego poznania. Daje temu wyraz w swoim dziele *Kant a problem metafizyki*. Gdy jednak Kant podąża za Crusiussem, pytając o wolność woli w kontekście etyki, Heidegger, widząc konieczność podjęcia tej kwestii, powraca do ontologii.

Rozbieżność między koncepcją Kanta i Heideggera pojawia się wówczas, gdy w sposób dychotomiczny będziemy rozumieć krytyki jako rozdzielające rozum praktyczny od rozumu teoretycznego. Wówczas zadaniem rozumu teoretycznego jest ukazanie granic naszego poznania, a rozumu praktycznego – ukazanie sfery wolności ludzkiej przez pryzmat determinacji naszej woli przez prawo moralne. Te dwa stanowiska mają jednak wymiar przeciwny niż jej ujęcie antyczne, w którym *praxis* i teoria są ze sobą nie tyle komplementarne, co przede wszystkim są ze sobą tożsame. Dlatego Heidegger próbuje nadać wolności znaczenie, które pojawia się od czasów

starożytnych, tzn. interpretowanie jej jako uprzedniej wobec wszelkiego podziału na to, co praktyczne, i to, co teoretyczne, tzn. gdzie teoria i *praxis* są ze sobą tożsame. Wolność Heideggerowska ma dlatego też ogromne znaczenie dla nas, rozważających zagadnienie wolności. Wolność – jak pokazało zestawienie jej w *Byciu i czasie* oraz w *O istocie prawdy* – oznacza otwartość. Rozpoczynając nasze rozważania, widzieliśmy wolność z perspektywy suwerenności, niezależności, autonomii – wszystkie one są synonimem naszego odnoszenia się do tego, co zewnętrzne. Heidegger widzi wolność u podstawy tego, co jest suwerennością, autonomią, niezależnością, tzn. nie chodzi o to, aby poddawać konfrontacji to, co ode mnie oddalone, co zewnętrzne, lecz o ukazanie mojej otwartości na świat, w którym już jestem. Ta perspektywa ukazuje pierwotny charakter wolności, którą poznaje się poprzez nasze rozumienie świata. W dużej mierze Heidegger dokonuje nadinterpretacji myśli Kantowskiej, na przykład ukazuje *Urteilen* jako określenie tego, co przynależy do rozumienia. Z drugiej strony w języku niemieckim władza sądenia jest wyrażona za pomocą słowa *Urteilskraft*, która poprzez pojęcie wyobraźni próbuje złączyć w jedną całość to co teoretyczne i praktyczne. Zasadniczym elementem, który pozwolił nam na pokazanie wolności w pierwotnej formie, było postawienie pytania o strukturę krytyk Kantowskich, a w nich pytania o możliwość poznawania i redefinicji pojęcia zmysłowości. Było to możliwe poprzez istotne pytanie o możliwość poznania. Wypracowane na kanwie procesu poznania, czyli ruchu od epistemologii do ontologii, umożliwiło nasz zwrot w analizie wolności. Ruch ten był możliwy poprzez zastosowanie metody hermeneutycznej tekstu.

Poprzez analizę poszczególnych dzieł Kanta i zarysowanie ich głównych punktów przez ukazanie problemu źródła poznania w dziele *Kant a problem metafizyki* mogliśmy dojść do redefinicji prawdy i wolności w nawiązaniu do bycia. Potem natomiast chodziło o zestawienie prawdy i wolności w dziełach, które powstawały w podobnym czasie, tzn. w *Byciu i czasie* jak i *Wprowadzeniu do metafizyki*, w którym ponownie pojawia się problem odbioru, poznawania świata. Ponieważ celem naszym było ukazanie wolności w sensie źródłowym, trzeba nam było zapytać o źródło poznania i o konieczność pytania o bycie [*Sein*]. Ta analiza wolności ukazywała konieczność przedstawienia jestestwa w położeniu, w byciu w świecie i stosunku naszym do naszego własnego bycia. Obecnie możemy zobaczyć, że źródłowe doświadczenie wolności ukazuje się w położeniu (w *pathosie*), w którym jestestwo otwiera się na siebie i na to, co jest jego światem. Również takie pojęcia jak tolerancja czy etyka mają w takim razie nowy wymiar: tolerancja nie jest stosunkiem do tego, co zupełnie zewnętrzne, lecz do mojego świata, jest rodzajem otwartości na siebie, ale też na inne byty. Jest na pewno prawdą fakt, że w takim sensie inny człowiek jawi się jako coś, co jest zneutralizowane przez nasze rozumienie, lecz wolność jest pozwoleniem na bycie takimi, jakimi jesteśmy.

Stosunek metafizyki do etyki widoczny jest najbardziej dobitnie w dziełach Arystotelesa, które stanowią części kształtujące filozofię. Odwołanie się zatem do dzieł Arystotelesa wydaje się słuszne, gdy chcemy ukazać związek etyki i metafizyki. W starożytności pytanie o dobro nie wiązało się automatycznie z moralnością, lecz z dyscypliną związaną z tym, co każdy rozumiał pod pojęciem dobra. Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej* zastanawia się nad związkiem dobra i szczęścia. Dobro jednostkowe

musi ustąpić dobru ogółu. Inaczej jest od czasów Kartezjusza, gdy przedmiotem zainteresowania filozofii staje się człowiek i jego rozumna natura. W tym czasie odżywa na nowo pojęcie wolności, z tą jednak różnicą, że już nie chodzi o dobro ogółu i wolność ogółu, lecz o dobro i wolność jednostki. Człowiek jest tu istotą rozumną i wolną, ale jednocześnie jego poznanie narażone jest na ryzyko błędu. Filozofia traci zainteresowanie światem obiektywnym, istniejącym niezależnie od człowieka, ale w zamian zaczyna kłaść nacisk na poznanie subiektywne. U Kartezjusza, obok hierarchii rzeczy mniej lub bardziej jasnych i oczywistych, istnieje wciąż pewna sfera, w której znajdują się Bóg i nieśmiertelna dusza. W rzeczywistości ludzkiej pojawia się konieczność zbudowania świata na umowie społecznej. Teologia i wolność oparte na relacjach Boga i człowieka przybierają nowy charakter i przekształcają się w pytanie o rozumność człowieka i jej pochodzenie. Wciąż nurtująca jest kwestia pogodzenia wszechmocy Boga i wolności człowieka. Rozbudzenie pragnienia wolności w człowieku sprawia, że teologia, ale też i uzasadnienie istnienia państwa, wymaga nowych argumentów i podstaw. W rzeczywistości etyka za czasów Kartezjusza zyskuje poważne atuty, jakimi są wolność i rozumność człowieka. Jeżeli mówimy o dobru i złu, musimy położyć nacisk przede wszystkim na podmiot stojący wobec wyboru dobra i zła. Etyka nie sięga tylko po wartości (dobro) istniejące niezależnie od człowieka, ale także po doznawanie ich przez podmiot. Nie tylko etyka zniżyła się do poziomu człowieka, ale jednocześnie powstała idea nieskończoności, sprawiając, że podmiot wznosi się ku niej. Od czasów Kartezjusza jednak istotny staje się podmiot.

Pojęcie etyki można interpretować na różne sposoby – przez pryzmat reguł i norm poddanych filozoficznej dyspacie, ale także jako domostwo, w którym próbujemy uporządkować sobie świat. Etyka wówczas jawi się jako stosunek jednego człowieka do drugiego na poziomie indywiduum, jednostki, ale także w relacjach społecznych i międzynarodowych. Jest to możliwe, gdy potraktuje się powstanie państwa i obowiązującego prawa jako umowę społeczną. Takie podejście wymagało jednak uznania szczęścia jednostki za centrum polityki. Ten przewrót dokonał się już dużo wcześniej, kiedy filozofia i nauka zajęły się człowiekiem.

Pytanie o człowieka postawione przez Protagorasa cieszyło się zainteresowaniem szczególnie w okresie renesansu i oświecenia. W traktacie *O wiecznym pokoju* kluczowym problemem jest mimo wszystko wolność człowieka. Aby człowiek stał się wolny, muszą zostać spełnione pewne warunki, które wynikają z jego natury zmierzającej do zawarcia umowy społecznej. Toteż termin „wolność”, który pojawia się w traktacie, dotyczy wolności zewnętrznej wedle nomenklatury zaczerpniętej z *Metafizyki moralności*. Dlatego mowa tu jest o konstytucji republikańskiej, federacji oraz prawie do gościnności. Przyczynowość z natury jest tylko punktem wyjścia od świata instynktów do umowy społecznej, która ma gwarantować stan wiecznego pokoju zgodny z prawem moralnym. Wolność ma zatem charakter zewnętrzny, oparty na prawie, lecz podstawą jest wolność porządku moralnego. Nowożytne pojęcie wolności w sensie politycznym jest więc interpretowane z perspektywy indywiduum, jednostki. Dopiero wolność wewnętrzna umożliwia i gwarantuje przestrzeganie prawa, którego celem jest koegzystencja w społeczeństwie. Eksplikacją wolności w sensie wewnętrznym zajmiemy się w późniejszej części rozprawy, po uprzednim wskazaniu

na problem teologii i wolności rozumianej w kontekście czystego i praktycznego rozumu oraz władzy sądenia.

Wolność zewnętrzna, ukształtowana na wewnętrznej, ma charakter wtórny. W artykułach przygotowawczych Kant wskazuje na niemożliwość prowadzenia polityki bez uwzględnienia pewnych zasad. Argumenty, które przyjmuje, nie mają teologicznej natury, lecz wyrastają z dedukcji ludzkiego rozumu. Kant postuluje właściwe dobieranie środków do dobrych celów. Posługiwanie się złymi środkami prowadzi, według niego, do niemożliwości zawarcia pokoju oraz uniemożliwia obywatelom osiągnięcie szczęścia. Do etyki opartej na wolności zewnętrznej odnosi się także podstawowe prawo wypowiedziane w *Krytyce praktycznego rozumu*: „Postępuj tak, aby maksyma twej woli zawsze mogła mieć zarazem ważność jako pryncypium prawodawstwa powszechnego” (KPR, s. 53). Tworzenie wyjątków i kierowanie się złymi intencjami w celu osiągnięcia korzyści politycznych nie tylko stanowią wykroczenie przeciw innemu państwu, lecz również wyrządzają szkody temu, kto się nimi kieruje. Jeśli państwa chcą pokoju, to nawet w okresie ewentualnej wojny muszą stosować właściwe i tylko konieczne środki – tak, aby możliwe było podpisanie pokoju.

Dla Heideggera etyka ujawnia swoją podstawę w sporze wokół własnego bycia. Wyraża się on w próbie wydzwignięcia się z *nieswojości* bycia sobą i odwołuje się do prawdy. Heidegger już stosunkowo wcześniej wprowadza pojęcie współbycia i popadania w „Siebie-Się”. Oprócz stosunku do innych bytów, które żyją na sposób *Dasein*, istnieje także możliwość odnoszenia się do bytów poręcznych lub pochodzących ze świata natury. Na tym etapie Heidegger buduje całość struktury troski. Ona wskazuje, że nie można traktować rozumu praktycznego jako przeciwieństwa, lecz jako podstawowe doświadczenie. Tak jak w przypadku etyki, zasadniczym problemem jest kwestia urzeczywistnienia dobra, w sensie ontologicznym ukazuje się problem *ἀγαθόν* przez pryzmat popadania w „Siebie-Się”. Dla Heideggera popadanie w „Siebie-Się” nie oznacza zła w sensie moralnym, nie jest też negacją, lecz jest integralną częścią bycia w świecie. Skoro jestestwo jest w świecie i napotyka byty wewnątrzświatowe i inne *Dasein*, może przyjmować ich sposób bycia. Dopiero wezwanie sumienia, które wychodzi od samego *Dasein* w jego odnoszeniu się do własnego bycia, nawołuje, aby być sobą. *Dasein* jest zawsze w przestrzeni troski o siebie i popadania w „Siebie-Się”. W tym sensie wolność u Heideggera przedstawia się na gruncie bycia w świecie i troski *Dasein*. Kant natomiast doszukuje się wolności źródłowej na poziomie rozumu praktycznego. Charakteryzuje ją autonomia wolnej woli. W jednym i drugim przypadku chodzi o panowanie nad sobą, własnym byciem.

To, co w filozofii Kanta sprowadza się do oczyszczenia poznania z elementów zmysłowych i do braku determinacji ze strony świata przyczynowego, u Heideggera dotyczy posiadania sumienia jako stosunku bytu do własnego bycia. Ontologia Heideggera dokonała pewnego przełomu w myśleniu o etyce. Nie mamy tu na myśli zainteresowania Heideggera etyką. Autor *Bycia i czasu* nie tylko pomija antropologię, ale także etykę rozumie z perspektywy ontologicznej, na przykład omawiając *działanie*, odnosi się do ontologii. Przykład ten pokazuje krytyczne nastawienie Heideggera do filozofii, która wydaje się wtórna wobec pytania o bycie. Filozofia, która czerpie inspirację z ontologii i fenomenologii Heideggera, nawiązując do etyki, opiera się nie

na etyce Kanta, ale na podstawie ontologicznej. Mamy tu na myśli filozofię Innego stworzoną przez Levinasa. Ukształtowana została ona na krytyce stanowiska Heideggera. Wychodząc od postawy fenomenologiczno-ontologicznej, Levinas wskazuje na sposób pokonania problemu bycia przez relację między mną a Innym. To wzajemne odniesienie buduje relację etyczną, z tą jednak różnicą, że już nie polega ona na oddzieleniu tego, co przynależy do zjawiska, lecz na doświadczeniu bliskości drugiego. Pojęcie doświadczenia ma tu fundamentalne znaczenie. Levinas, przedstawiając pragnienie i potrzebę, skupia się na relacji bezinteresownej, metafizycznej. „Bez-interesowność” i poświęcenie w obliczu twarzy Innego są przekraczaniem siebie i własnej świadomości przez postawę etyczną i agatologiczną.

2. Wertykalna i horyzontalna interpretacja wolności

Przedstawienie napięcia między teorią poznania a ontologią podkreśla bardziej stosunek do etyki i jej miejsce w filozofii. Te pytania o podstawę oraz powiązanie etyki z teorią poznania czy z ontologią prowadzą do wyróżnienia dwóch kierunków: w e r t y k a l n e g o oraz h o r y z o n t a l n e g o, w których ukazuje się wolność. Zestawienie wolności w sensie horyzontalnym i wertykalnym zasadza się na różnym od siebie paradygmacie historyczno-metodologicznym oraz na hermeneutyce. Wskazanie różnic w interpretacji Kanta nie było dla nas celem nadrzędnym, lecz jedynie wskaźnikiem zmiany paradygmatu mówienia o wolności. Tym dwóm modelom odpowiada rozróżnienie na wolność w sensie wertykalnym i horyzontalnym, a także terminologiczna różnica między *πάθος* i *ἀπάθεια*.

W sensie wertykalnym przedstawia się oddzielenie tego, co teoretyczne, od tego, co praktyczne. Oczywiście ten podział jest formalny, ale ukazuje on, że wolność przejawiająca się na poziomie intelektu i rozumu jest warunkiem wszelkiego doświadczenia, daje ona dopiero możliwość poznania rzeczy w zjawisku.

W horyzontalnym sensie wolności natomiast zanika podział na rozum teoretyczny i rozum praktyczny ze względu na źródłowe poznanie. Różnica ich wynika z rozbieżności między myślą Kanta i Heideggera. Heidegger kładzie nacisk na budowanie przez Kanta nowej metafizyki i to, że metafizyka na poziomie dedukcji odpowiada jeszcze niewystraczająco opisanej przez Kanta ontologii. Neokantyści, próbując odczytać Kanta, pochylają się raz nad rozumem teoretycznym, raz nad praktycznym.

2.1. Różnice w pojmowaniu związku teorii poznania i ontologii wobec zagadnień etyki

Analizując dzieła Kanta, Heidegger zmierza ku interpretacji wolności w sensie horyzontalnym. Pierwszy rozdział niniejszej pracy był jedynie wprowadzeniem w drogę i rozdroża filozofii Kanta. Przedstawienie przeciwieństwa Kanta z perspektywy możliwości poznania i granic poznawczych było poniekąd jedynie wstępem, który miał na celu zestawić obszary wolności i postawić pytanie o wolność w sensie pier-

wotnym. W drugim rozdziale poprzez wcześniejszą analizę *Krytyki władzy sądzienia* i roli wyobraźni dochodzimy do poziomu, w którym konieczne jest zinterpretowanie pojęcia wolności u źródła. Wolność wertykalna wraz ze skoncentrowaniem się na byciu, z którego wyrasta, przekształca się w wolność horyzontalną. Nie chodzi w niej wówczas o znalezienia miejsca wolności, ale ukazanie jej przez pryzmat struktury troski. Heidegger dostrzega wolność w ekstatyczno-horyzontalnym odsłanianiu się bycia. Wertykalność zmienia się w perspektywę horyzontalną, w której to, co nazywa się dobrem lub złem, zmienia się w horyzont popadania w „Siebie-Się” czy w niewłaściwy i właściwy sposób bycia *Dasein*.

Pojęcie wolności u Kanta i Heideggera wymaga zwrócenia uwagi na fakt, że człowiek lub jestestwo odkrywa swoją wolność w procesie wychodzenia poza siebie. Kluczem do zrozumienia wolności jest przedstawienie „Ja” w jego możliwości transcendowania. Wychodząc poza siebie, „Ja” jest w świecie. Nie mogłoby ono uchwycić świata i siebie, gdyby nie ciągłość świadomości i wyobraźnia, która wiąże apercpcję ze zjawiskami spostrzeganymi przez zmysły.

Będąc w świecie, *Dasein* jest w otoczeniu i musi się w nim odnaleźć. Musi je jakoś rozumieć. Dla Heideggera otoczenie jest byciem-w-świecie, obok innych bytów, oraz relacją do innych *Dasein*, którym chodzi o ich własne bycie. Sama natura i inni ludzie, którzy w interpretacji Heideggera stają się innymi bytami „istniejącymi-na-sposób-jestestwa”, należą – podobnie jak przedmioty wykonane przez człowieka – do tego, co określa się mianem „bycia-w-świecie”. Ontologiczne „bycie-w-świecie” jako odniesienie się jestestwa do swojego bycia antycypuje wszelką możliwość mówienia o wolności z perspektywy społeczeństwa i polityki, a zatem relacji z innym albo z tym, co wspólne.

Skoncentrowanie się na wertykalnym i horyzontalnym charakterze wolności wiedzie nas ku zwróceniu uwagi na poważne różnice między nimi.

2.2. Zestawienie

Spróbujmy zatem zestawić ze sobą różnice, ale i to, co łączy Kanta i Heideggera. Przedstawmy nie tylko rozbieżności, ale również to, co sprawia, że te dwie koncepcje są ze sobą zbieżne.

Pierwsza różnica, która się wyłania, jest możliwa między możliwością poznania *a priori* a doświadczeniem źródłowym, wyrażana przez parę „być w stanie” [*Ver-mögen*] oraz „pozwolić być” [*Seinlassen*].

2.2.1. „Być w stanie” oraz „pozwolić być”

Pod pojęciem „być w stanie” w filozofii Kanta kryje się przedstawienie możliwości poznania, które jest dane *a priori*. Ono umożliwia poznanie rzeczy, ale i siebie samego. To w nim ukazuje się samorzutność, spontaniczność budowania pojęć, zasad, któremu podlegają zjawiska. Mowa jest w nim o możliwości poznawania tego, co dane w zjawisku lub samym noumenie. Kant wolność transcendentalną rozumie przez pryzmat apriorycznych form naoczności oraz tworzenia pojęć. W tym sensie

analiza rozumu praktycznego ma za zadanie przedstawić, jak możliwe jest poznanie człowieka. Podejmuje w nim zagadnienie odbioru, spostrzeżenie świata zewnętrznego oraz samego siebie jako jednoczącego przez pojęcie doświadczenia danego w zjawisku, także gdy skupia się na noumenach, które tworzy intelekt bez pomocy doświadczenia. „Bycie w stanie” nie oznacza na poziomie rozumu teoretycznego możliwości działania, lecz możliwość poznania.

Heidegger natomiast, wychodząc od wolności jako spontaniczności, zmierza do ukazania wolności przez pryzmat otwartości na bycie. Wolność nie pojawia się jako możliwość odsłaniania się zasad, które łączą „Ja” ze światem, lecz przez pryzmat troski, która ukazuje źródłowe odniesienia *Dasein*. Heidegger skłania się ku wolności, która ukazuje się z perspektywy bycia. Jawi się ona jako umożliwienie/pozwolenie na odsłanianie się bycia w całości.

Próbując przedstawić stosunek Kanta i Heideggera do wolności transcendentalnej, natrafiamy na dwa ważne obszary, tj. kategorie naoczności oraz pojęcia, które pojawiają się na poziomie intelektu, ale również rozumu.

2.2.1.1. Kategorie naoczności: czas i przestrzeń

Kategorie naoczności uwrażliwiają nas na miejsce, w którym pojawia się wolność jako spontaniczność. Jest nim czas i przestrzeń.

W *Krytyce czystego rozumu* Kant przedstawia czas i przestrzeń jako aprioryczne formy naoczności. Mimo iż znajdują się one w człowieku, pozwalają na to, aby mógł on spostrzegać świat wewnętrzny i ten, który go otacza. Poprzez kategorie czasu i przestrzeni wprowadza Kant możliwość badania stosunku przyczynowości do wolności. Ostatecznie przyzna on, że napięcie to jest tylko pozorne, bowiem przyczynowość wypływa z samych zasad rozumu, który próbuje wyjaśnić następowanie po sobie zdarzeń na gruncie cofania się do możliwej przyczyny. Przyczynowości nie sposób dostrzec w samym doświadczeniu, lecz przez jej pryzmat możemy spostrzegać świat. Heidegger odwrotnie pojmuje czasowość jako podstawową kategorię, która jednak nie tylko ukazuje następowanie po sobie zdarzeń, lecz podstawę źródłowego doświadczenia. Heidegger wyprowadza ją z pojęcia troski o siebie i o własne bycie. Na tej drodze pojawia się także zahamowanie, przerywanie, które jest wynikiem tego, że w odnoszeniu się do bycia *Dasein* zawsze jest w świecie i dlatego próbuje, uciekając od siebie, być byciem innych podobnych sobie bytów lub rzeczy poręcznych czy istniejących. Ta próba bycia czymś innym jest integralnym elementem położenia i rozumienia siebie. Całość struktury troski przedstawia czasowość, w której odsłania się źródłowe doświadczenie. Heidegger, wyprowadzając problem bycia z analizy ruchu, ugruntowuje ją na trosce. Podstawowym doświadczeniem jest zatem troska o własne bycie.

2.2.1.2. Pojęcie i rozum

Jednak to pytanie nie o doświadczenie odgrywa dla Kanta najważniejszą rolę, lecz o pojęcie intelektu oraz idee rozumu. To w ich obrębie pojawia się istota wolności. W toku przeprowadzonych badań dochodzimy do zestawienia pojęć, w których jest wyrażona wolność: suwerenność, niezależność, spontaniczność, autonomia, samo-

stanowienie, niepodległość. Oprócz tych pojęć można na podstawie myśli Kanta i Heideggera dokonać podziału wolności w zależności od ujęcia lub określenia, które można jej przypisać. W klasycznej nomenklaturze mamy wolność negatywną i jej przeciwieństwo, wolność pozytywną. Wolność rozumiana jako pozytywna lub negatywna ogranicza zasięg wolności do bytów skończonych. Tylko one mogą interpretować wolność jako negację zależności lub wyzwolenia się od jakiegoś zjawiska, stanu. Heidegger, podobnie jak Kant, podkreśla niemożliwość roztrząsania istnienia absolutu ze względu na skończony charakter jestestwa bądź ludzkiego poznania. Ta niemożliwość ma podłoże w strukturze ontologicznej i w pojęciu transcendencji. Brak możliwości uzasadnienia istnienia Boga pokazuje przepaść, jaka dzieli człowieka od bytu doskonałego. Człowiek może poznawać go dzięki ideom apriorycznym znajdującym się w rozumie. Heidegger krytykuje filozofię za przyjmowanie nieuprawnionych twierdzeń za słuszne. Istota ludzka nie może opierać się na świecie, który nie jest jej dany w sposób bezpośredni. Takie stanowisko prowadzi do wniosku, że jestestwo, które jest skończone, może odnosić się jedynie do bycia bytu. Nie jest mu dane poznanie bytu w całej jego okazałości. Wolność rozumiana w sposób negatywny lub pozytywny zawiera się w poznaniu istoty skończonej. Wolność absolutna jest dana rzeczy samej w sobie, której nie możemy pojąć, ponieważ nie mamy zmysłu mogącego ją spostrzec.

Analiza wolności pokazała, że powinno się postawić pytanie o nią na gruncie metafizyki i ontologii. W trakcie analizy *Krytyki czystego rozumu* wskazaliśmy na różne obszary, w których pojawia się wolność. To z jednej strony niezależność od doświadczenia poprzez spontaniczność tworzenia pojęć, z drugiej zaś rozum i wolna wola podlegająca prawu moralnemu, a także wolność absolutu. Zastosowanie metody fenomenologicznej do filozofii sprawiło, że poszukiwanie sądów syntetycznych *a priori* zamienia się we wnikanie do wnętrza podstawy bycia. Ukazanie prawdy w jej fenomenologicznym rozumieniu odsłania nową *przestrzeń* wolności. Prawdę tę wyraża fenomenologiczne „pozwolić się zobaczyć takim, jakim się naprawdę jest”. Zastępuje ona Kantowską rekonstrukcję czystego poznania, które jest pewną podstawą naszego poruszania się w świecie. Między metodą fenomenologiczną i koncepcją prawdy a metafizyką (dotyczącą czystego poznania jak i moralności) Kanta występuje pewna rozbieżność polegająca na różnicy między pytaniem o bycie bytu a jego przedstawianiem się w poznaniu.

Po przeciwnej stronie wykładni Kanta jako „być w stanie” [*Vermögen*] znajduje się zatem zastosowany przez Heideggera termin *Seinlassen*, który prowadzi do struktury ontologicznej oraz prawdy bycia. Różnica w postrzeganiu wolności przez Kanta i Heideggera opiera się na relacji między możliwością poznawania a ontologicznym „pozwolić być”. Sens tego pojęcia ukazuje przedstawiona przez Heideggera prawda jako „nie-skrytość”. Kantowskie znaczenie *Vermögen* jako „bycie w stanie” jest zastąpione w *O istocie prawdy* przez „pozwolić być”, które jest pewną formą otwartości na wydarzanie się bycia [*Sein*].

W Kantowskim rozważaniu wolności transcendentalnej w sensie kosmologicznym przedstawiona jest wolność przez pryzmat przyczynowości. W niej ukazuje się wolność na gruncie pytania o rozpoczynanie szeregu. W konsekwencji analiza ta

prowadzi do odróżnienia myślenia opartego na intelekcie od myślenia, dla którego podstawą jest rozum.

Zwrócenie uwagi na samorzutność tworzenia pojęć i przypasowanie ich do doświadczenia pociąga za sobą kolejną ważną parę pojęć, w której ukazuje się wolność transcendentálna, ale także wolność praktyczna.

2.2.2. Rozumienie i myślenie

Obok *Vermögen* i *Seinlassen* pojawia się kolejna para: *Denken* i *Verstehen*, czyli myślenie i rozumienie, której sens możemy odkryć na drodze fenomenologicznej.

W przypadku Kanta zasadniczym problemem jest ukazanie myślenia opartego na możliwości myślenia, ale również na tym, jak możliwe jest poznanie *a priori*. W myśleniu pojawiają się intelekt i rozum. To one przedstawiają intelekt i rozum jako niezależne od doświadczenia. W odróżnieniu od Kanta Heidegger dostrzega myślenie oparte na doświadczeniu, lecz takim, które antycypuje poznanie przez pryzmat potocznie rozumianej rzeczywistości.

Aby dotrzeć do podstawy napięcia między myśleniem Kanta a rozumieniem Heideggera, potrzebne jest ukazanie bycia bytu wyrażające się w mowie, ta natomiast odsyła do położenia i upadania jestestwa. To, co przedstawia się, musi być wcześniej jakoś rozumiane i wyrażone. Rozumienie ma tu głębsze znaczenie niż potoczne i oznacza stosunek do własnego bycia. To rozumienie, wyrastające z fenomenologii, pogłębia refleksję nad świadomością i pokazuje ją w źródłowy sposób. Nie chodzi już o poznanie, lecz o rozumienie siebie w swoim odniesieniu do bycia.

Kant, opierając metafizykę na rozumie, ma na myśli *de facto* czyste myślenie, które odbiega od zarysowanej na początku *Krytyki czystego rozumu* dywagacji na temat kategorii i schematu. Metafizyka Kanta zdominowana jest przez problem rozbieżności między intelektem a rozumem oraz wynikającymi z tego konsekwencjami. Stosunek do własnego bycia oraz prawa moralnego stanowi jeszcze większą różnicę między Kantem a Heideggerem. Pierwszy, mówiąc o wolności, sięga po wolny czyn, który znamionuje wolność praktycznego rozumu.

Myślenie i jego ugruntowanie na ideach regulatywnych przedstawia oddzielenie od tego, co zmysłowe. Heidegger koncentruje się natomiast na doświadczeniu, które chce ukazać na poziomie źródłowości, czyli pytania o bycie.

Oprócz „odrzucenia” doświadczenia rysem charakterystycznym dla różnicy między Kantem i Heideggerem na poziomie myślenia jest to, w jaki sposób się ono wyraża. Dla Kanta prawda wyraża się w sądach, gdy tymczasem dla Heideggera konstytuuje się na poziomie rozumienia. Będąc w świecie, już jakoś go rozumiemy, zanim kształtujemy pojęcia o nim. W tym rozumieniu ukazuje się nasza troska o siebie. Gdy Kant koncentruje się na błędnym wnioskowaniu, Heidegger skupia się na wyrażeniu źródłowego doświadczenia w horyzoncie rozumienia świata i siebie.

Heideggerowi chodzi o własne bycie, które przypominane jest jestestwu poprzez wezwanie „chciej-mieć-sumienie”. Podobieństwem obu jest to, że wezwanie sumienia nie jest zredukowane do konkretnych rozwiązań zawartych w materii, lecz wypływa ze źródłowego doświadczenia siebie i prawdy o sobie i o świecie.

To wyrażenie myślenia i stosunek do doświadczenia kierują Kanta do przedstawienia obok myślenia opartego na przyrodzie także wolności, która ukazuje się na poziomie rozumu praktycznego. W nim pojawia się pewien konkretny problem, jakim jest dobro, a przez niego pytanie o wolną wolę.

2.2.3. Sumienie i akt woli

Obok *Vermögen* i *Seinlassen* oraz *Denken* i *Verstehen* pojawiają się kolejne pojęcia, czyli „akt woli” [*Willensakt*] i „chęć posiadania sumienia” [*Gewissen-haben-wollen*]. Dla Kanta wolność praktyczna tym różni się od wolności transcendentalnej, że w niej nie chodzi już o problem idei regulatywnych, lecz konstytutywnych. Człowiek podejmuje decyzję poprzez odwołanie się do imperatywu moralnego, który każe podporządkować indywidualną maksymę prawu ogólnemu.

Rozwinięciem wolności transcendentalnej jest wolność praktyczna, w której odsłania się problem woli i jej roli w urzeczywistnianiu imperatywu moralnego. Dla Kanta czysty rozum praktyczny nie tylko opisuje to, co się mogło wydarzyć, lecz również drogę do autonomii, która polega na niezależnym od czynników zewnętrznych podejmowaniu decyzji i działaniu, które urzeczywistnia uniwersalne prawo moralne.

Z czystego praktycznego rozumu wyłączony jest problem czasu i przestrzeni. Wszelkie prawo istnieje poza czasem, który umożliwia pojmowanie tego, co jest dane przez doświadczenie. Ukazywanie się czegoś w swojej odkrytości ma miejsce w trakcie analizy fenomenologicznej. W tym celu zaprezentowaliśmy prawdę jako nieskrytość oraz skonfrontowaliśmy ją z klasycznym ujęciem. Kant zmierza do odkrycia sądów syntetycznych *a priori*, opierając się na czystym rozumie. Tym samym odbiega od transcendentalnej wolności.

W przypadku Heideggera zamiast aktu woli jest wola chcenia bycia sobą. Sumienie to nie precyzuje, co trzeba czynić, lecz zachęca do tego, aby chcieć być sobą, mimo popadania w „Siebie-Się” i niewłaściwy sposób bycia. Sumienie to wypływa z samego *Dasein*.

Spór wokół wolności u Kanta i Heideggera ugruntowany jest na przedstawianiu się rzeczy, na fenomenologii.

Wymienione wyżej zestawienie filozofii Kanta i Heideggera prowadzi do ponownego przemyślenia wertykalnego czy horyzontalnego charakteru ich filozofii, a także samej wolności. Uwidaczniają to pojęcia starogreckie, takie jak *ἐλευθερία* oraz *ἀπάθεια*.

3. Wolność przez pryzmat wertykalny i horyzontalny

Z pomocą w ukazaniu wertykalnego i horyzontalnego charakteru wolności przychodzą dwa pojęcia starogreckie: *ἐλευθερία* i *ἀπάθεια*. Pierwsze z nich spotyka się najczęściej, lecz to drugie oddaje bardziej sens wolności i jej źródłowy charakter.

Pojęcie *ἀπάθεια* pojawiło się w dziele Kanta *Metafizyka moralności*, w którym omawiany jest problem zachowania, oznaczającego kierowanie się maksymą pozbawioną wpływu doświadczenia. Uniezależnienie, brak wpływu doświadczenia na intencję oznacza wolność. Jest ona jednak widziana z perspektywy jej przeciwieństwa. Heidegger zmierza w kierunku pogłębienia metafizyki oraz źródłowego ujęcia wolności. *ἐλευθερία* jest wobec *ἀπάθεια* uprzednia, gdyż rozumie się ją przed pozytywnym lub negatywnym jej zakwalifikowaniem. *ἐλευθερία* odnosi się do podstawy bycia, która ukazuje się jestestwu wraz z pojęciem troski i trwogi. Pojęcia zawierające czasowość pokazują, na czym polega ontologia fundamentalna. Zawieszenie między troską a trwogą konstytuuje się w otwierającym się horyzoncie bycia. Wolność w interpretacji Kanta i Heideggera oscyluje wokół tematyki czasu. Chociaż Heidegger posługuje się pojęciem *πάθος*, które stanowi trzon słowa *ἀπάθεια*, to jednak pojęcie to nie oznacza jeszcze wolności jako „pozwolić być” – oznacza ją natomiast *ἐλευθερία*. Gdyby określić wolność za pomocą pojęcia *ἀ-πάθεια*, a nie *ἐλευθερία*, trzeba byłoby omówić zagadnienie negacji i u Kanta, i u Heideggera. Słowo *ἀ-πάθεια* poprzez użycie prefiksu *ἀ* przed głównym tematem sugeruje negację jego pierwotnego znaczenia. Umieszczony pośrodku myślnik umożliwia równoczesną interpretację opartą na pozytywnym i negatywnym sensie tego słowa. Zanim powstanie klasyfikacja na te dwa rodzaje znaczeń, pojawia się sfera, która jest uprzednia wobec przedstawień rzeczy. Wspomniane przez nas określenie *ἀ-πάθεια* wyraża właśnie ten antycypujący charakter wszelkiego przyjmowanego kryterium, które umożliwia rozróżnienie rzeczy i ich przedstawień. Transcendentalny charakter filozofii Kanta oraz ontologia Heideggera ukazują stosunek do potocznie rozumianej negacji, odbiegający od klasycznego jej rozumienia. Oprócz argumentu opartego na negacji i nicości, a także na podobieństwie do prawdy jako *ἀ-πάθεια*, pozostałe argumenty zmuszają do powołania się na *ἐλευθερία*, a nie na *ἀ-πάθεια*. Słuszność zastosowania terminologicznego rozróżnienia potwierdza koncepcja bycia i czasu.

Α-πάθεια pod względem struktury podobna jest do „nie-zależności”, dlatego odpowiadałaby bardziej trzeciej antynomii zawartej w *Krytyce czystego rozumu*. W niej bowiem zestawione są dwa przeciwstawne stanowiska: natury i wolności. Spór wokół tych pojęć prowadzi do antynomii związanej z istnieniem Boga. Daleki jest jednak od problemu czystej wyobraźni oraz czystej naoczności, w której wolność ukonstytuowała się jako spontaniczność. Temu rozróżnieniu bliska jest także dystynkcja dotycząca rozumienia czasu jako *chronos* i *kairos*. Poznanie oparte na logice posługuje się pojęciem myślenia [*Denken*], ale gdy chodzi o fundamentalną strukturę, używane jest pojęcie rozumienia [*Verstehen*]. To, co jest dla Kanta zdolnością [*Vermögen*] wewnętrznej jedności dwóch pni budujących czyste poznanie, w filozofii Heideggera jest bardziej pogłębione i dotyczy fundamentalnej ontologii wyrażonej w „pozwolić bytowi być” [*Seinlassen*]. Problem ten jest podejmowany przede wszystkim w dziełach Heideggera *Bycie i czas* i *O istocie prawdy*. Trzeba także podkreślić, że odrzucenie klasycznej definicji prawdy dokonało się już u Kanta, który swojej architektoniki nie mógłby ukształtować na klasycznym ujęciu prawdy jako zgodności. Na tym bowiem polegał problem dogmatycznego podchodzenia do metafizyki. Zmysłowość i rozum

są bowiem dla autora *Krytyki czystego rozumu* dwoma różnymi źródłami. Na takim przekonaniu ugruntował on wykładnię antynomii rozumu. W sensie pozytywnym prawda ta dla obu filozofów znajduje swoją podstawę na dwóch różnych płaszczyznach. Na stwierdzeniu „pozwolić bytowi być” opiera się wykładnia czasu, która ukazuje się w kontekście wyrwania się z upadania. Aby jestestwo powróciło do pytania o własne bycie, potrzebny jest zew sumienia, który nie tematyzuje, lecz jest przenikającym głębię zaproszeniem do chęci posiadania sumienia *Gewissen-haben-wollen*. Termin ten można jednak porównać z Kantowskim aktem woli. Jest on jednak zupełnie inaczej rozumiany i dotyczy nie bycia bytu, lecz samego bytu. Roztrząsanie to prowadzi do problemu czasu i ujęcia z jego perspektywy zagadnienia wolności. Z analizy sumienia oraz czasowości wyłania się wrzucanie w świat jestestwa, które zawsze się już rozumie. Problem przestrzeni oznacza w tym przypadku „bycie-w-świecie”. Odbiega od znaczenia przestrzeni jako zewnętrznej formy czystej naoczności u Kanta. Problem sumienia jak i spontaniczność jestestwa musi znaleźć jakieś uzewnętrznienie w postaci formułowanych sądów lub mowy jako egzystencjał obok rozumienia i położenia.

Wolność w sensie wertykalnym opiera się na wolności w sensie praktycznym. Podział wolności na wolność transcendentálną oraz wolność w sensie praktycznego rozumu – ukazany przez nas w nawiązaniu do *Krytyki czystego rozumu* oraz *Krytyki praktycznego rozumu* – wymagał wyjaśnienia, co rozumiemy pod pojęciem rozumu praktycznego. Osią sporu między Kantem a Heideggerem jest wolność transcendentálna, dla której wolność praktyczna powinna być jedynie pewną częścią, wiążącą się z pytaniem o bycie. W takim przypadku to, co nazwa się aspektem moralnym wolności, oznacza właściwy i niewłaściwy sposób bycia (taka interpretacja odsyła nas do dzieł Platona i Arystotelesa). W nim idea jest wglądem, który ma wymiar ontologiczny. Nie sposób jednak pominąć wątku, jakim jest u Kanta podział wolności praktycznej na wewnętrzną i zewnętrzną. Z wolności wewnętrznej wyłania się ujęta w klasycznym rozumieniu wolność wobec prawa i wolność w sensie politycznym. Teologiczny charakter wolności pojawia się natomiast w *Krytyce czystego rozumu* i w *Krytyce praktycznego rozumu* i na swój sposób stanowi źródło krytyki uprawiania metafizyki w oparciu o przesłanki, które są poza naszymi możliwościami percepcji. Kant dochodzi jednak do wniosku, że nie można w żaden sposób wyjaśniać argumentów na istnienie Boga, opierając się na ontologicznych i kosmologicznych argumentach. Przyczynowość obserwowana w zjawiskach świadczyć może jedynie o pewnym porządku, lecz nic nie mówi o istnieniu istoty doskonałej. Świat doświadczalny bowiem nie przystaje do świata moralnego. Wolność w sensie teologicznym ma jednak pewien specjalny status. W ramach wolności wertykalnej pojawia się konieczność podziału wolności na wolność wewnętrzną i zewnętrzną – o czym traktował drugi podrozdział pierwszego rozdziału, gdy była mowa o wolności praktycznej w *Metafizyce moralności* i *Krytyce praktycznego rozumu*. Heideggerowska wykładnia włącza wolność wewnętrzną (praktyczną) w wolność transcendentálną. Dobro, które ugruntowane było na determinacji wolnej woli do prawa moralnego, dla Heideggera przekształca się w odniesienie do własnego bycia. Bycie powiązane

jest wówczas z dobrem. Heidegger sprowadza zatem dobro do poziomu bycia, który uprzedza jego ujmowanie na poziomie świadomości. Rozważając myśl Kanta z perspektywy granicy poznania, dochodzimy do innego rozumienia dobra i etyki, która konstytuuje się na antypodach przyczynowości.

3.1. Wolność z perspektywy pojęć *ἐλευθερία* i *ἀπάθεια*

Reasumując, możemy stwierdzić, że wolność u Kanta pojawia się z perspektywy apriorycznej możliwości poznania na poziomie intelektu, ale również doświadczenia danego człowiekowi za pomocą zmysłu. Jednak dopiero na poziomie rozumu wolność przedstawia się w sposób źródłowy.

Kant utrzymuje jednak, że w trakcie tworzenia pojęć i ich przyporządkowania do konkretnego doświadczenia wolność jawi się jako spontaniczność, samostanowienie zasad, które nie pochodzą ze zmysłów. Oznacza to w konsekwencji, że mimo iż na poziomie krytyki czystego rozumu pojawia się wolność, która umożliwia doświadczenie, to jednak widziana jest jako niezależność od zmysłów. Właśnie tak pojęta wolność nawiązuje do pojęcia starogreckiego *ἀπάθεια*. Poprzez prefiks *ἀ* wskazuje na jej negatywny wydźwięk ze względu na jej rozumienie przez pryzmat niezależności od doświadczenia. Kant rozwija problem intelektu, rozszerzając go o przedstawienie również idei rozumu. One tym bardziej oddalają się od wpływu doświadczenia, chociaż mogą się do niego odnosić i umożliwiać jego poznanie.

W ramach wolności transcendentalnej Kant koncentruje się także na wolności w sensie kosmologicznym. Dzieje się to na poziomie idei rozumu. Kant zestawia wolność z prawami przyrody i w ten sposób ukazuje rozbieżność między światem człowieka a światem przyrody. W trzeciej antynomii próbuje ukazać wzajemne odniesienie przyczynowości do wolności. *Ἀ-πάθεια* ukazuje najlepiej grę zawartą w antynomii, która rozgrywa się pomiędzy logiką przyczynowości świata a wewnętrzną wolnością człowieka.

Oprócz wolności transcendentalnej i jej odmiany w postaci wolności w sensie kosmologicznym kluczowa jest wolność w sensie praktycznym. Ten rodzaj wolności w znaczeniu moralnym (wewnętrznym) oznacza niezależność intencji i jej realizacji od przesłanek znajdujących się w świecie przyczynowości. Brak determinacji sprowadza badania do obszaru formy, która nie jest zdeterminowana przez materię. Pozytywny charakter posiada u Kanta wolność na poziomie pojęć i idei. Jest ona spontanicznością, której brakuje w przedstawianiu bytów przez formy naoczności. Podobne znaczenie wolności jako spontaniczności występuje w obszarze władzy sądenia. Funkcjonuje ona jako niezależne, spontaniczne tworzenie poprzez właściwą sobie genialność. Wkład Kanta do filozofii, szczególnie do ontologii, upatruje Heidegger w ugruntowaniu metafizyki na zmysłowości, intelekcie i wyobraźni. Z tego powodu w pierwszym rozdziale niniejszej pracy został przedstawiony ogólny zarys *Krytyki władzy sądenia*. Łączy ona bowiem wykładnię *Krytyki czystego rozumu* (a w niej problem dedukcji, podstawy metafizyki) z *Krytyką praktycznego rozumu*.

Biorąc jednak pod uwagę interpretację Kanta widzianą z perspektywy różnicy między epistemologią a etyką, wydaje się, że wykładnia wolności powinna sugerować, iż wolność w sensie teoretycznym oparta na zmysłowości w potocznym tego słowa znaczeniu jest przeciwieństwem wolności teoretycznej. Z tej perspektywy zastosowanie pojęcia *ἀ-πάθεια* można uznać za uzasadnione. Pojęcie to bowiem opiera się z jednej strony – w pozytywnym znaczeniu – na *pathosie*, z drugiej zaś na zaprzeczeniu wpływu zmysłowości, czyli w sensie negatywnym na *ἀπάθεια*. Prymat wolności praktycznej oznacza, że ten termin odpowiada bardziej filozofii Kanta.

W filozofii Heideggera wolność nie jest oddzielona od doświadczenia, ale jest ona ugruntowana na źródłowym doświadczeniu. Analiza jego myśli wykazała, że Heidegger posługuje się położeniem określanym przez słowo *pathos* jako źródłowym odniesieniem *Dasein* do „Siebie” i do świata. Zmierzając ku własnemu byciu i popadając w niewłaściwy sposób bycia czy przyjmując bycie innych bytów podobnych do *Dasein*, jest zawsze w świecie. *Pathos* i stosunek do dobra, który pozbawiony jest dialektycznego charakteru wobec zła, u Heideggera powoduje, że wolność nie może być pojmowana jako *ἀπάθεια*, lecz na gruncie pojęcia *pathosu* ukazującego trwogę i troskę *Dasein*, tzn. wolność jako panowanie i utrzymywanie się w stosunku do własnego bycia może wyrażać pojęcie *ἐλευθερία*.

Wolność w ujęciu epistemologicznym i ontologicznym daje nam możliwość patrzenia na nią z dwóch perspektyw, tj. granicy poznawczej i możliwości istnienia. Przyznając rację co do możliwości widzenia myśli Kanta z perspektywy epistemologicznej, możemy dojść do przekonania, że wymusza ona na nas zastosowanie zmiany terminologicznej w określeniu wolności, to znaczy przyjęcie określenia wolności jako *a-pathos*. Gdy jednak uznamy ontologię, jaką prezentowaliśmy w drugim i trzecim rozdziale niniejszej pracy, wolność stanie się *pathosem*, który zmierza w kierunku *ἐλευθερία*. Przedstawienie źródła metafizyki daje nam pewien obraz wolności, która ma wydźwięk ontologiczny.

Zakończenie

Doświadczenie wolności jest dla Kanta i dla Heideggera ważnym pojęciem. Obaj przedstawiają ją przez pryzmat krytyki istniejącej metafizyki. Dzieląc metafizykę na szczegółową i ogólną, Kant wyodrębnia wolność transcendentalną i praktyczną. Każda z nich posiada swój specyficzny charakter. Wolność transcendentalna przedstawiona jest przez pryzmat pytania o możliwość poznania. W horyzoncie percepcji, spostrzegania i tworzenia pojęć wolność jawi się jako spontaniczność i samorzutność. Wolność tak rozumiana ugruntowana jest na poznawaniu tego, co doświadczalne za pomocą form naoczności oraz pojęć intelektu, który wiąże ze sobą doświadczenie z pojęciami.

Na poziomie wolności transcendentalnej pojawia się również wolność transcendentálna w sensie kosmologicznym, w której przedstawiony jest problem wzajemnego odnoszenia się do siebie wolności i przyczynowości. Kant pokazuje, że sprzeczność ta jest tylko pozorna i że można sobie wyobrazić przyczynowość natury wraz z wolnością. Tutaj wolność jawi się przez pryzmat rozpoczynania szeregu. Przyczynowość opierająca się na powiązaniu przyczyny i skutku dokonuje się przez pryzmat cofania się do przeszłości, lecz podstawą jest stan obecny. W tym sensie wolność może jawić się jako spontaniczność, która jest swojego rodzaju otwartością na przedmiot poznania. Aby móc poznać świat zewnętrzny, człowiek musi mieć możliwość poznania. Heidegger będzie interpretował przyczynowość z perspektywy ontologicznej, dla której, podobnie jak dla Kanta, przeciwstawienie wolności i przyczynowości jest pozorne i wynika z interpretacji tego, co jest i jego wyniku przez cofanie się do możliwej przeszłości. Nie mamy jednak dostępu do przeszłości w bezpośredni sposób.

W odróżnieniu od wolności transcendentalnej wolność praktyczna charakteryzuje się odrzuceniem wpływu tego, co zmysłowe. Dla wolności praktycznej kluczowa jest determinacja woli. Wolność ta interpretowana w odniesieniu do wolnej woli czy stosunku do imperatywu moralnego domaga się ukazania oceny, w jakim stopniu możemy przewidzieć skutki oraz w jaki sposób dostrzegamy przyczyny naszej decyzji. Ten rodzaj wolności wciąż opiera się na zasadach przyczynowo-skutkowych i możliwości przewidywania skutków. W wolności praktycznej nie tyle chodzi o cofanie się do tego, co się zdarzyło, co o autonomię woli, która sama będąc niezależna od doświadczenia, wpływa na działanie. Ta tendencja do doszukiwania się w człowieku stopnia świadomości i rozumności natury nie wyczerpuje pytania o sens wolności w jej pierwotnym kształcie, lecz sprawia, że tym bardziej konieczne staje się podjęcie tematu wolności.

W *Krytyce władzy sądzienia* Kant wiąże ze sobą wolność transcendentálną i praktyczną. Ukazuje powiązanie doświadczenia z rozumem. W *Krytyce* tej nie tylko chodzi o odrzucenie doświadczenia, lecz o zwrócenie się ku własnemu tworzeniu pojęć, które urzeczywistnia się w doświadczeniu. Heidegger, odwołując się do Kanta, przedstawia jego filozofię przez pryzmat poznania transcendentálnego, uprzedzającego świadomość. Nawiązując do filozofii Kanta, wykazuje, że wolność ukazuje się źródłowo w pytaniu ontologicznym o bycie [*Sein*]. Dochodzi do tego dzięki filozofii Arystotelesa, Husserla i Diltheya, ale również poprzez krytykę klasycznej metafizyki, którą zapoczątkował Kant w swoich dziełach. Na filozofię Heideggera wpłynęła filozofia Kanta, ale także neokantyzm, czyli filozofia Rickerta, Natorpa i Cassirera. Heidegger w metafizyce Kanta dostrzega ontologiczny charakter. Wolność tak rozumiana ukazuje się na gruncie metafizyki i ontologii.

Fundamentalnym elementem wykładni Kantowskiej filozofii jest odpowiedź na pytanie o możliwość źródłowego poznania. Dlatego w niniejszej książce przedstawiliśmy problem wolności w dyskusji Heideggera z Kantem na gruncie możliwości poznania. Z powyższych badań wynika, że na Heideggerowską interpretację wolności miała wpływ filozofia Kanta oraz badeńska i marburska szkoła neokantowska. Polemika Heideggera z pojmowaniem wolności przez Kanta opiera się na fundamentalnym sporze wokół problemu poznania i ontologii. Heidegger dostrzega w Kancie sprzymierzeńca, wykazując, że jego krytyka metafizyki ma fundament ontologiczny. Odrzuca przy tym redukcję filozofii Kanta do podziału na rozum teoretyczny i praktyczny. Dla niego podstawą dla obu rodzajów rozumu jest samo rozumienie, które ukazuje podstawowe odniesienie *Dasein* do bycia. Heidegger koncentruje się na „Ja” i jego źródłowym odniesieniu i w tym horyzoncie dostrzega wolność.

Wykładnia Heideggera, ale i części szkoły neokantowskiej, podąża w kierunku jedności *praxis* i *theoria*. Ukazana rozbieżność w stanowiskach Kanta i Heideggera miała na celu jedynie przedstawienie możliwego rozdzielenia, które może nas nauczyć patrzenia na nową metafizykę u obu filozofów z perspektywy dwóch różnych ujęć. Pojęcie *pathosu* zostało pokazane jako nastrój. W rzeczywistości problem wolności ukazuje się z perspektywy budowania przez Kanta, a za nim Heideggera, nowej metafizyki, otwartej na to, co zmysłowe. Nie jest to, co zmysłowe, sprowadzone do jakiegoś zmysłu, lecz jest pojmowane jako doświadczenie tego, co się nam daje w swojej nieskrytości. Analiza wolności u Kanta i Heideggera daje nam nowe możliwości, tzn. odrzucenie wolności jako wyzbycie się tego, co zmysłowe, uwolnienie się od tego, co doświadczałne, oraz wskazanie na wolność jako otwartość na to, co związane jest z moim istnieniem, moim byciem. Wolność jest tym, co mnie ogarnia, jest moim nastrojeniem wypływającym z mojego bycia w świecie. To przekształcenie wolności – odrzucając bezosobowy jej charakter – stanowi również inspirację dla antropologii i teologii, dla których człowiek nie ma wolności, lecz jest wolnością. W ten sposób cofamy się do wczesnej filozofii Heideggera i jego interpretacji łaski. Poniekąd *pathos* przeradza się wówczas w *eleutherie* jako wolność daną nam w sposób źródłowy. Wolność Martina Heideggera w dyskusji z Immanuelem Kantem przedstawia się jako otwartość, ale i nastrój. Na podstawie krytyki Heideggera wyrasta też

nowa etyka, która – zamiast nastrojenia czy położenia – przedstawia wolność jako wrażliwość, co w pewnym sensie odpowiada otwartości na poziomie ontologicznym w filozofii Heideggera.

Poprzez niniejszą analizę nasuwa się wniosek, że wolność nie jest cechą, którą przypisuje się człowiekowi, lecz jest czymś, co uprzedza wszelką świadomość. Jest tym, czym człowiek żyje. Konstytuuje się ona w naszym źródłowym odnoszeniu się do siebie i świata. Wolność ukazuje się nam jako coś, co się nam daje w odnoszeniu się do własnego bycia. W Heideggerowskiej koncepcji świat jest częścią mnie samego i mojego rozumienia świata. Także dobro i zło, które pojawiać się może w nawiązaniu do tego, co zewnętrzne i wewnętrzne, ma dla Heideggera źródło w dobru ontologicznym. Analiza Heideggera wykazuje, że wolności nie można rozumieć wyłącznie w odniesieniu do *psyche* jako świadomości, ponieważ wolność, która nas ogarnia, jest wewnętrzną możliwością bycia sobą. Wykładnia teorii poznania oraz moralności jako dwóch odrębnych rzeczywistości mogłaby oznaczać, że wolność przynależy jedynie do jednej z nich, tj. rozumu praktycznego, do moralności. Droga od epistemologii do ontologii jest ruchem ku temu, co źródłowe, co stanowi dopiero podstawę dla rozdzielenia na czysty rozum teoretyczny i praktyczny. Heidegger właśnie obie te rzeczywistości widzi w *Krytyce czystego rozumu* i wskazuje na ich podstawę. Dla rozważania wolności to kluczowe spostrzeżenie, ponieważ wolność konstytuuje się w źródłowym doświadczeniu siebie i własnego bycia, które się wydarza.

We wstępie do drugiego rozdziału, a także we fragmentach poświęconych dziełu Heideggera *Bycie i czas* oraz *O istocie prawdy* autor nawiązał do swojej książki *Między respondere i imputatio*, która powstawała równocześnie.

Bibliografia

Literatura źródłowa

- Heidegger M., *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976, Gesamtausgabe*, t. 13, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983.
- , *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), Gesamtausgabe*, t. 65, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1989.
- , *Besinnung, Gesamtausgabe*, t. 66, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1997.
- , *Bycie i czas*, przeł., wstęp i przyp. B. Baran, Warszawa 1994, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, Gesamtausgabe*, t. 28, ed. C. Strube, Frankfurt am Main 1997.
- , *Der Satz vom Grund, Gesamtausgabe*, t. 10, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1997.
- , *Der Spruch des Anaximander, Gesamtausgabe*, t. 78, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 2010.
- , *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von der transzendentalen Grundsätzen, Gesamtausgabe*, t. 41, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1984.
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Gesamtausgabe*, t. 29/30, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, t. 24, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1975.
- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe*, t. 58, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- , *Die Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Gesamtausgabe*, t. 25, ed. I. Gorland, Frankfurt am Main 1977.
- , *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main 1983.
- , *Die Technik und die Kehre*, Stuttgart 1996.
- , *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasimiuk [et al.], Warszawa 1997.
- , *Einführung in die Metaphysik*, ed. P. Jaeger, Tübingen 1998.
- , *Einführung in die phänomenologische Forschung*, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1994.
- , *Europa und die deutsche Philosophie*, [w:] *Europa und die Philosophie*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- , *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2002, *Religia i Filozofia*.
- , *Frühe Schriften*, ed. von F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1978.
- , *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, ed. H. Vetter, Frankfurt am Main 2006.
- , *Grundbegriffe, Gesamtausgabe*, t. 51, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981.
- , *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 18, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1976.

-
- , *Hegel, Gesamtausgabe*, t. 68, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1997.
- , *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe*, t. 32, ed. I. Gorland, Frankfurt am Main 1980.
- , *Heraklit, Gesamtausgabe*, t. 55, ed. M. S. Frings, Frankfurt am Main 1979.
- , *Identität und Differenz*, ed. F.-W. Herrmann, Stuttgart 1999.
- , *Kant a problem metafizyki*, przeł. B. Baran, Warszawa 1989, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe*, t. 3, ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1998.
- , *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache, Gesamtausgabe*, t. 38, ed. G. Seubold, Frankfurt am Main 1998.
- , *Logik. Die Frage nach der Wahrheit, Gesamtausgabe*, t. 21, ed. W. Biemel, Frankfurt am Main 1976.
- , *Martin Heidegger – Hannah Arendt. Briefe 1925 bis 1975*, ed. U. Ludz, Frankfurt am Main 1999.
- , *Martin Heidegger – Heinrich Rickert. Briefe 1912 bis 1933*, ed. A. Denker, Frankfurt am Main 2002.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe*, t. 26, ed. K. Held, Frankfurt am Main 1978.
- , *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. i wstęp C. Wodziński, Warszawa 1998, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski [et al.], oprac. nauk. C. Wodziński, Warszawa 1999, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.
- , *Nietzsche: Der europäische Nihilismus, Gesamtausgabe*, t. 48, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1986.
- , *Nietzsche I*, Gesamtausgabe, t. 6.1, Neske, Pfullingen 1961.
- , *Nietzsche II*, Gesamtausgabe, t. 6.2, Neske, Pfullingen 1961.
- , *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe*, t. 63, ed. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt am Main 1988.
- , *Parmenides, Gesamtausgabe*, t. 54, ed. M. S. Frings, Frankfurt am Main 1992.
- , *Platon: Sophistes, Gesamtausgabe*, t. 19, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1992.
- , *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, Gesamtausgabe*, t. 20, ed. P. Jaeger, Frankfurt am Main 1979.
- , *Przyczynki do filozofii*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Warszawa 1996.
- , *Pytanie o rzecz*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2001.
- , *Reden und Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976, Gesamtausgabe*, t. 16, ed. H. Heidegger, Frankfurt am Main 2000.
- , *Rozprawa Schellinga o istocie ludzkiej wolności (1809)*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2004.
- , *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971.
- , *Sein und Wahrheit, Gesamtausgabe*, t. 36-37, ed. H. Tietjen, Frankfurt am Main 2001.
- , *Sein und Zeit, Gesamtausgabe*, t. 2, ed. F.-W. Herrmann, Tübingen 1993.
- , *Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe*, t. 12, ed. F.-W. Herrmann, Stuttgart 2001.
- , *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 31, ed. H. Tietjen, Frankfurt am Main 1982.
- , *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes zu Herders Abhandlung „Über den Ursprung der Sprache”, Gesamtausgabe*, t. 85, ed. I. Schüssler, Frankfurt am Main 1999.

- , *Vom Wesen der Wahrheit: zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, ed. H. Mörchlen, Frankfurt am Main 1997.
- , *Vorträge und Aufsätze*, ed. F.-W. Herrmann, Stuttgart 2009.
- , *W drodze do języka*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- , *Was ist Metaphysik?*, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1992.
- , *Wegmarken, Gesamtausgabe*, t. 9, ed. F.-W. Herrmann, Frankfurt am Main 1996.
- , *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000.
- , *Znaki drogi*, przeł. S. Blandzi [et al.], Warszawa 1999, *Biblioteka Aletheia*.
- , *Zasada racji*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- , *Zur Bestimmung der Philosophie, Gesamtausgabe*, t. 56-57, ed. B. Heimbuchel, Frankfurt am Main 1987.
- Kant I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 215-368.
- , *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart 1983.
- , *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, przeł. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, Warszawa 2005, *Klasyka filozofii*.
- , *Beantwortung der Frage. Was ist Aufklärung*, [w:] *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1976, s. 51-61.
- , *Co to jest Oświecenie*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*, t. VI, przeł. T. Kupś, Toruń 2012, s. 45-54.
- , *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 385-419.
- , *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, Berlin 1905, s. 63-163.
- , *Die Metaphysik der Sitten*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1977, *Suhkamp Taschenbuch Wissenschaft* 190.
- , *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Stuttgart 1981.
- , *Dzieła zebrane. Pisma po roku 1781*, t. VI, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2012.
- , *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010.
- , *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, *Vorkritische Schriften 1747-1756*, Berlin 1902, s. 1-181.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg 1999, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 527-614.
- , *Jedyna możliwa podstawa dowodu na istnienie Boga*, przeł. M. Żelazny [et al.], Kęty 2004, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1993, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1998, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Krótkie przedstawienie rozważań o ogniu*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 325-344.
- , *Krytyka czystego rozumu*, t. I, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przeł. R. Ingarden, Kraków 1957, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. J. Gałęcki, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Krytyka władzy sądzienia*, przeł. A. Landman, Warszawa 2004, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

- , *Marzenia jasnowidzącego objaśnione przez marzenia metafizyki*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 751-800.
- , *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 369-384.
- , *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Bd. 508, Hamburg 1997, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Metafizyczne elementy przyrodoznawstwa*, [w:] *Dzieła zebrane*, t. III, przeł. T. Kupś, Toruń 2012, s. 223-323.
- , *Metafizyka moralności*, przeł. M. J. Siemek, Warszawa 2005, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Myśli o prawdziwej mierze sił żywych oraz ocena dowodów, którymi w tej spornej kwestii posługiwał się Leibniz i inni mechanicy wraz z kilkoma wstępnymi uwagami dotyczącymi sił ciał w ogóle*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 15-168.
- , *Nowe wyjaśnienie pierwszych zasad poznania metafizycznego*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 345-386.
- , *O formie i zasadach świata*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005.
- , *O formie i zasadach świata zmysłowego i inteligibilnego*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 811-853.
- , *O postępach metafizyki*, przeł. A. Banaszkiewicz, Gdańsk 2007.
- , *O użytku zasad teleologicznych w filozofii*, [w:] *Pisma teleologiczne*, oprac. J. Nowotniak, M. Żelazny, przeł. J. Nowotniak, D. Pakalski, Toruń 2000, *Klasyka Filozofii Niemieckiej*.
- , *Powszechna historia naturalna i teoria nieba*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 195-324.
- , *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 1, s. 385-416.
- , *Prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako nauka*, przeł. A. Banaszkiewicz, Kraków 2005, *Wielkie Dzieła Filozoficzne*.
- , *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg 2001, *Philosophische Bibliothek – Meiner*.
- , *Próba wprowadzenia pojęcia wielkości negatywnych do filozofii*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 615-650.
- , *Religia w obrębie samego rozumu*, przeł. A. Bobko, Kraków 1993, *Biblioteka Filozofii Religii*.
- , *Rozprawa filozoficzna o religii i moralności / Philosophische Abhandlung über Religion und Moral*, red. N. Wilmer [et al.], przeł. K.C. Mrongowiusz, Toruń 2006.
- , *Rozprawa o wyraźności zasad naczelnych teologii naturalnej i filozofii*, [w:] *Dzieła zebrane. Pisma przedkrytyczne*, t. I, przeł. M. Jankowski, T. Kupś, Toruń 2010, s. 713-739.
- , *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*, ed. W. Weischedel, Frankfurt am Main 1976.
- , *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 315-373.
- , *Untersuchung über die Deutlichkeit die Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 278-302.
- , *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1971, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, „Kants Gesammelte Schriften”, Bd. 2, s. 165-204.
- , *Werke*, Berlin 1912-1922, Bd. VIII.
- , *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, Stuttgart 2005.
- Drogi Heideggera*, red. J. Mizera, „Principia” 1998, t. XX.
- Martin Heidegger – Bernhard Welte. Briefe und Begegnungen*, red. B. Casper, Stuttgart 2003.

Literatura uzupełniająca

- Adickes E., *Kant und Ding an sich*, Berlin 1924.
- Adorno T. W., *Metaphysik. Begriff und Probleme*, Frankfurt am Main 1998.
- Allison H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy*, Cambridge 1996.
- , *Kant's Non-Sequitur. An Examination of the Lovejoy Strawson Critique of the Second Analogy*, „Kant-Studien” 1971, nr 62.
- , *Kant's Theory of Freedom*, New York 1990.
- , *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, New Haven–London 1983.
- , *Practical and Transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason*, „Kant-Studien” 1982, nr 73(1-4), s. 271-290.
- , *The Concept of Freedom in Kant's „Semi-Critical” Ethics*, „Archiv für Geschichte der Philosophie” vol. 69, nr 1, 1986, s. 96-118.
- Arendt H., *Dem Andenken Martin Heideggers*, Frankfurt am Main 1977.
- , *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Brighton 1982.
- Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1-2, red. i przeł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- , *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Kraków 1956, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Metaphysik, Erster Halbband, Bücher I-VI*, Griechisch-Deutsch, ed. H. Seidl, Hamburg 1989, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 307.
- , *Metaphysik, Zweiter Halbband, Bücher VII-XIV*, Griechisch-Deutsch, ed. H. Seidl, Hamburg 2009, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 308.
- , *Physik, Bücher I-IV*, Griechisch-Deutsch, ed. H. G. Zekl, Hamburg 1987, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 380.
- , *Physik, Bücher V-VIII*, Griechisch-Deutsch, ed. H. G. Zekl, Hamburg 1988, *Philosophische Bibliothek*, Bd. 381.
- Baum F., *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie. Untersuchungen zur „Kritik der reinen Vernunft”*, Königstein 1986.
- Baumanns P., *Kants transzendente Deduktion der reinen Verstandesbegriffe (B). Ein kritischer Forschungsbericht. Dritter und Vierter Teil*, „Kant-Studien” 1992, nr 83.
- Baumgarten A. G., *Metaphysica*, C. H. Hemmerde, Halae Magdeburgicae, Halle 1740.
- Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1791-1981*, I. Heidemann, W. Ritzel (eds.), Berlin–New York 1981.
- Berlin I., *Four essays on liberty*, Oxford, New York 1988.
- , *Cztery eseje o wolności*, przeł. H. Bartoszewicz, Warszawa 1994.
- , *Dwie koncepcje wolności i inne eseje*, red. J. Jedlicki, przeł. H. Bartoszewicz [et al.], Warszawa 1991.
- Biemel W., *Die Wahrheit unserer Zeit im Lichte des Denkens von Martin Heidegger*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, *Schriftenreihe (Martin-Heidegger-Gesellschaft)*, Bd. 4.
- , *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Hamburg 1973.
- Blaha O., *Die Ontologie Kants. Ihr Grundriss in der Transzendentalphilosophie*, Salzburg–München 1967.
- Bobzien S., *Die Kategorien der Freiheit bei Kant*, [w:] *Kant: Analysen – Probleme – Kritik*, red. H. Oberer [et al.], Würzburg 1988, s. 193-220.
- Boeder H., *Heideggers Vermachtnis. Zur Unterscheidung der Aletheia*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. E. Richter, Frankfurt am Main 1997, *Schriftenreihe (Martin-Heidegger-Gesellschaft)*, Bd. 4.
- Boer T. de, *Judaism and Hellenism in the Philosophy of Levinas and Heidegger*, „Archivio di Filosofia” 1985, Bd. 53.

- Braig C., *Vom Sein. Abriss der Ontologie*, Freiburg im Breisgau 1896.
- Brentano F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg im Breisgau 1862.
- Bretschneider W., *Sein und Wahrheit. Über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan 1965.
- Bröcker W., *Kant über Wahrnehmung und Erfahrung*, „Kant-Studien” 1975, nr 66.
- Brunton J. A., *The Second Analogy and Levels of Argument. Some Reflections inspired by Mr. Gerhard Buchdahl*, „Kant-Studien” 1971, nr 62.
- Buber M., *Problem człowieka*, przeł. J. Doktor, Warszawa 1993.
- Carl W., *Die Transzendente Deduktion der Kategorien, in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar*, Frankfurt am Main 1992.
- , Carl W., *Sprachanalyse und Ontologie* (zu: E.K. Specht, „Sprache und Sein”), „Kant-Studien” 1969, nr 60.
- Casper B., *Die Zeitigung des Miteinander-Daseins und das Licht der Erlösung*, [w:] *Intersubjectivité et théologie philosophique*, „Archivio di Filosofia” 2001, Bd. 69.
- , *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs*, ed. P.-L. Coriando, Berlin 1999, *Philosophische Schriften*, 36.
- , *Zeit und Heil. Überlegungen zu Martin Heidegger und einigen Gegenwartigen jüdischen Denkern*, „Archivio di Filosofia” 1985, Bd. 53.
- Cassirer E., *Aristoteles und Kant*, „Kant-Studien” 1911, nr 16.
- , *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Die nachkantische Systeme*, Bd. 3, Berlin 1923.
- , *Hermann Cohen und die Erneuerung der Kantischen Philosophie*, „Kant-Studien” 1912, nr 17.
- , *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, „Kant-Studien” 1931, nr 36.
- Cohen H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1918.
- Coriando P. L., *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Wege einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Frankfurt am Main 2002.
- Cristaudo W., *Heidegger und Cassirer: Being, Knowing and Politics*, „Kant-Studien” 1991, nr 82.
- Decleve E., *Heidegger et Kant*, Hague 1970.
- Demske J. M., *Sein, Mensch und Tod*, Freiburg im Breisgau–München 1963.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Tadeusz Żeleński (Boy), Warszawa 1980.
- Dickmann U., *Subjektivität als Verantwortung*, Tübingen 1999.
- Dieter H., *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.
- Dilthey W., *System der Ethik*, [w:] *Gesammelten Schriften*, Bd. 10, Stuttgart 1958.
- Düsing K., *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie*, „Kant-Studien” 1971, nr 62.
- Ertl W., *Die Auflösung der „dritten Antinomie”*, Freiburg 1996.
- Esposito C., *Das Seiende und das Gute. Francisco Suárez zwischen Thomas von Aquin und Martin Heidegger*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs. Philosophische Schriften*, Bd. 36, ed. P.-L. Coriando, Berlin 1999.
- Ewald O., *Die Grenzen des Empirismus und des Rationalismus in Kants Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien” 1907, nr 12.
- Fichte J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, [w:] *Fichtes Werke*, Leipzig 1911, Bd. 1, s. 288, 291.
- , *Powołanie człowieka*, przeł. A. Zielenczyk, Kęty 2002, *Biblioteka Europejska – Antyk*.

- Figal G., *Für eine Philosophie von Freiheit und Streit. Politik–Ästhetik–Metaphysik*, Stuttgart–Weimar 1994.
- , *Martin Heidegger – Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main 1988.
- Fink E., *Natur, Freiheit, Welt*, Würzburg 1992.
- Fischer N., *Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant*, „Kant-Studien” 1983, nr 74.
- , *Zur Kritik der Vernunftkenntnis bei Kant und Levinas. Die Idee des transzendentalen Ideals und das Problem der Totalität*, „Kant-Studien” 1999, nr 90.
- Fleischer M., *Die Zeitanalyse in Heideggers „Sein und Zeit”. Aporien, Probleme und ein Ausblick*, Würzburg 1991.
- Frank M., *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, München 1992.
- Fromm E., *Escape from freedom*, New York 1958.
- , *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemilscy, Warszawa 1993.
- Funke G., *Der Weg zur ontologischen Kantinterpretation*, „Kant-Studien” 1971, nr 62.
- Gadacz T., *Wolność a odpowiedzialność. Rosenzweiga i Levinasa krytyka Hegłowskiej wolności ducha*, Kraków 1990, *Rozprawy Habilitacyjne – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie*.
- Gadamer H.-G., *Die philosophische Bedeutung Paul Natorps*, „Kant-Studien” 1954/1955, nr 46.
- , *Europa und die Oikoumene*, [w:] *Europa und die Philosophie*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- , *Kant und die philosophische Hermeneutik*, „Kant-Studien” 1975, nr 66.
- , *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Goclenius R., *Lexicon philosophicum quo tamquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Hildesheim 1964.
- Golz W., *Kants „Kritik der reinen Vernunft” im Klartext*, Tübingen 2006.
- Gorland I., *Transzendenz und Selbst*, Frankfurt am Main 1981.
- Grondin J., *Zur hermeneutischen Wahrheit. Heidegger und Augustinus*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. E. Richter, Frankfurt am Main 1997.
- , *La conclusion de la Critique de la raison pure*, „Kant-Studien” 1990, nr 81.
- , *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków 2007, *Mysł Filozoficzna*.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, ed. O. Höffe, Frankfurt am Main 2000.
- Gunkel A., *Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit*, Bern und Stuttgart 1989.
- Guyer P., *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge 1987.
- , *Kant on freedom, law, and happiness*, Cambridge 2000.
- Hegel G. W. F., *Fenomenologia ducha*, przeł. S. F. Nowicki, Warszawa 2002.
- , *Nauka logiki*, t. 1, przeł. A. Landman, Warszawa 1967.
- Heidemann I., *Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft*, „Kant-Studien” 1955/1956, nr 47.
- Heimsoeth H., *Vernunftantinomie und transzendente Dialektik in der geschichtlichen Situation des Kantischen Lebenswerkes*, „Kant-Studien” 1959/1960, nr 51.
- , *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin 1966.
- Heinrich D., *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960.
- , *Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg 1976.
- , *Zu Kants Begriff der Philosophie*, [w:] *Kritik und Metaphysik. Studien. Heinz Heimsoeth zum 80. Geburtstag*, ed. F. Kaulbach, J. Ritter, Berlin 1966.

- Held K., *Europa und die intellektuelle Verständigung. Ein Entwurf im Anschluss an Heideggers Phänomenologie der Grundstimmungen*, [w:] *Europa und die Philosophie*, H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- Herrmann F.-W. von, *Augustinus und die Phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am Main 1992.
- , *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main 2004.
- , *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“. Zur „zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main 1991.
- , *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt am Main 1994.
- , *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt am Main 2000.
- , *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, Frankfurt am Main 1987.
- , *Subjekt und Dasein*, Frankfurt am Main 2004.
- , *Wahrheit – Freiheit – Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift „Vom Wesen der Wahrheit“*, Frankfurt am Main 2002.
- Hinske N., *Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung*, „Kant-Studien“ 1965, nr 56.
- Höffe O., *Etyka państwa i prawa*, przeł. C. Porębski, Kraków 1992, *Biblioteka Myśli Politycznej – Ośrodek Myśli Politycznej*.
- , *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Frankfurt am Main 2000.
- , *Immanuel Kant*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Husserl E., *Idea fenomenologii*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 2008, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- , *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Hamburg 2009.
- , *Logische Untersuchungen*, Tübingen 1993.
- Iracheta Fernández F., *Libertad practica y transcendental en la Crítica de la razón pura [Practical and transcendental Freedom in the Critique of Pure Reason]*, „Ideas Y Valores” vol. 61, 2012, nr 150, s. 91-125.
- Jaeger H., *Heidegger und die Sprache*, Bern–München 1971.
- Jaeger W., *Teologia wczesnych filozofów greckich*, przeł. J. Wocial, Kraków 2007.
- Jagiello J., *Niedokończony spór o antropologię filozoficzną (Heidegger-Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2011.
- Janik J., *Ἐλευθερία in Greek Literature of the 5th Century BC*, [w:] *Freedom and its limits in the Ancient World*, D. Brodka, J. Janik, S. Sprawski (eds.), Kraków 2003, *Electrum*.
- Kant a metafizyka*, red. N. Leśniewski, J. Rolewski, Toruń 2010.
- Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Kraków 2006.
- Kaulbach F., *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, New York 1978.
- , *Die Kantische Lehre von Ding und Sein in der Interpretation Heideggers (zu: M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding und Kants These über das Sein)*, „Kant-Studien” 1964, nr 55.
- , *Immanuel Kants Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Darmstadt 1988.
- Kenny A., *Action, emotion and will*, Routledge–London 1963.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.
- , *Pojęcie lęku. Proste rozważania o charakterze psychologicznym, odniesione do dogmatycznego problemu grzechu pierwotnego autorstwa Vigiliusa Haufniensisa*, przeł. A. Szwed, Kęty 2000, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- Korpanty J. S., *Freedom and Democracy in Greek Literature. Essays in honor of prof. Romuald Tursiewicz*, Kraków 2001.
- Köster A., *Hermann Cohens Logik der reinen Erkenntnis*, „Kant-Studien” 1911, nr 16.

- Krüger G., *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen 1931.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- , *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 1998.
- Liebrucks B., *Idee und ontologische Differenz*, „Kant-Studien” 1956/1957, nr 48.
- Locke J., *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa 1992.
- , *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge 1919.
- Lukowsky A., *Über die Entwicklung des Kausalbegriffes*, „Kant-Studien” 1955/1956, nr 47.
- Marcuse H., *Der eindimensionale Mensch*, München 1998.
- Mill J. S., *On liberty and utilitarianism*, London 1992.
- , *Utylitaryzm. O wolności*, przeł. A. Kurlandzka, M. Ossowska, Warszawa 2012, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.
- Modrzewski A. F., *O poprawie Rzeczypospolitej*, [w:] *Wybór pism*, oprac. Ł. Kurdybacha, przeł. E. Jędrkiewicz, I. Lechońska, Warszawa 1953, s. 85-228.
- Natorp P., *Kant und die Marburger Schule*, „Kant-Studien” 1912, nr 17.
- Nietzsche F., *Pisma pozostałe 1862-1875*, przeł. B. Baran, Kraków 1993.
- Nowotny V., *Die Struktur der Deduktion bei Kant*, „Kant-Studien” 1981, nr 72.
- Oedingen K., *Evolution, Erkenntnis, Existenz. Notizen zur evolutionären Erkenntnistheorie*, „Kant-Studien” 1977, nr 68.
- Oesterreich P. L., *Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft*, „Kant-Studien” 1992, nr 83.
- O'Neill O., *Constructions of reason, exploring of Kants Practical Philosophy*, Cambridge 1989.
- Ottfried H., *Immanuel Kant*, przeł. A. Kaniowski, Warszawa 2003.
- Parmenides, *Die Fragmente. Griechisch-deutsch*, ed. E. Heitsch, Zürich 1995.
- Patočka J., *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*, przeł. A. Czcibor-Piotrowski [et al.], Warszawa 1998.
- , *Heidegger*, przeł. K. Michalski, „Znak” 1974, nr 6(240), s. 715-716.
- Paton H. J., *Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie*, przeł. K. Schenck, Berlin 1962.
- , *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft”*, vol. 2, George Allen and Unwin Ltd., London 1936.
- Paulsen F., *I. Kant i jego nauka*, przeł. J. Dawid, Warszawa 1902.
- , *Kants Verhältnis zur Metaphysik*, „Kant-Studien”, Berlin 1900, nr 4.
- Pesch O., *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau–Basel–Wien 1983.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, red. M. Peter, M. Wolniewicz, Poznań 1987.
- Platon, *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, Kęty 1999, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- , *Fajdros*, przeł., wstęp i przyp. W. Witwicki, t. 1, Warszawa 1993, *Libri Mundi*.
- , *Theitāt*, ed. A. Becker, Frankfurt am Main 2007.
- Popper K., *The Open Society and Its Enemies*, vol. 1, 2, Princeton 1971.
- , *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 1, przeł. H. Krahelska, Warszawa 2006.
- , *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, t. 2, przeł. W. Jedlicki, H. Krahelska, Warszawa 2007.
- Prauss G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, „Philosophische Abhandlungen” Bd. 51, Frankfurt am Main 1983.
- Putnam H., *Ethics without ontology*, Cambridge, Massachusetts–London 2005.
- Rawls J., *Political Liberalism*, New York 1993.
- , *Liberalizm polityczny*, przeł. A. Romaniuk, Warszawa 1998.
- Reiner H., *Die Funktionen des Gewissens*, „Kant-Studien” 1971, nr 62.
- Rese F., *Handlungsbestimmung vs. Seinsverständnis. Zur Verschiedenheit von Aristoteles' „Nikomachischer Ethik” und Heideggers „Sein und Zeit”*, „Heidegger-Jahrbuch” Bd. 3: *Heidegger und Aristoteles*, Freiburg–München 2007.

- Richter E., *Wahrheit und Logik*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. E. Richter, Frankfurt am Main 1997.
- Rickert H., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen 1928.
- , *Kennen und Erkennen. Kritische Bemerkungen zum theoretischen Intuitionismus*, „Kant-Studien” 1934, nr 39.
- , *Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transscendentalpsychologie und Transscendentallogik*, „Kant-Studien” 1909, nr 14.
- Riedel M., *Heideggers europäische Wendung*, [w:] *Europa und die Philosophie*, ed. H.-H. Gander, Frankfurt am Main 1993.
- Rolewski J., *Kant a metafizyka*, Warszawa 1991.
- , *Nowa metafizyka Kanta*, Toruń 2002.
- Römpf G., *Schönheit als Erfahrung von Freiheit. Zur transzendentallogischen Bedeutung des Schönen in Schillers Ästhetik*, „Kant-Studien” 1998, nr 89.
- Rousseau J. J., *Émile, ou De l'éducation*, Paris 1966.
- , *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 1, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955.
- , *Emil, czyli o wychowaniu*, t. 2, przeł. E. Zieliński, Wrocław 1955.
- Rożdżeński R., *Kant i Heidegger a problem metafizyki*, Kraków 1991.
- , *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta oraz M. Heideggera*, Kraków 2006.
- Sakai K., *Weg zu einer Phänomenologie des sich Zeigens. Der Phänomenbegriff bei Heidegger und Leibniz*, [w:] *Phänomenologie und Leibniz. Perspektiven*, ed. R. Cristin, „Orbis phaenomenologicus” Bd. 2, Freiburg im Breisgau–München 2000.
- Schalow F., *Thinking at Cross Purposes with Kant. Reason, Finitude and Truth in the Cassirer–Heidegger Debate*, „Kant-Studien” 1996, nr 87.
- Schelling F. W. J., *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. B. Baran, Kraków 2003.
- , *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Stuttgart 2003.
- Scholtz G., *Czym jest i od kiedy istnieje filozofia hermeneutyczna*, [w:] *Hermeneutyka tożsamości filozofii. Studia z filozofii niemieckiej*, red. S. Czerniak, J. Rolewski, Toruń 1994.
- Schultz J., *Über die Bedeutung von Vaihingers „Philosophie des Als Ob” für die Erkenntnistheorie der Gegenwart*, „Kant-Studien” 1912, nr 17.
- Schulz W., *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, „Philosophische Rundschau”, vol. 1, 1953/54, nr 4, Tübingen.
- Seubold G., *Die Substanz muss Struktur werden. Die Entsubstanztialisierung von Husserls „Ego” und Heideggers „Dasein” in der Strukturphänomenologie Heinrich Romachs*, [w:] *Metamorphose der Phänomenologie*, ed. H. R. Sepp, Freiburg–München 1999.
- Simmel G., *Filozofia życia. Cztery rozdziały metafizyczne*, przeł. M. Tokarzewska, Warszawa 2007, *Klasyka Filozofii*.
- , *Über den Unterschied der Wahrnehmungs – und der Erfahrungsurteile. Ein Deutungsversuch*, „Kant-Studien” 1996/1997, nr 1.
- Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1958.
- Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. E. Cannan, Chicago 1976.
- , *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 1, przeł. S. Wollf, O. Einfeld, Warszawa 1954, *Biblioteka Dzieł Ekonomii Politycznej, Angielska Szkoła Klasyczna*.
- , *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. 2., przeł. A. Prejbisz, B. Jasińska, red. J. Drewnowski, E. Lipiński, Warszawa 1954, *Biblioteka Dzieł Ekonomii Politycznej, Angielska Szkoła Klasyczna*.
- Strawson P. F., *Analyse und Metaphysik. Eine Einführung in die Philosophie*, przeł. Ch. Hochkeppel, München 1994.

- , *Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt am Main 1992.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994, *Akademia – Znak*.
- , *Wykłady o Platonie. Ontologia*, Kraków 1992, *Varia – Uniwersytet Jagielloński*.
- Strube C., *Die Wahrheit Phänomenologischer Aussagen. Ansätze zu einer Problemexposition beim frühen Heidegger*, [w:] *Die Frage nach der Wahrheit*, ed. E. Richter, Frankfurt am Main 1997.
- Studien zum Zeitproblem in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, „Phänomenologische Forschungen” Bd. 13, ed. E. W. Orth, Freiburg–München 1982.
- Su-Jeong L., *Zeitkritik bei Heidegger*, [w:] *Vom Rätsel des Begriffs*, ed. P.-L. Coriando, „Philosophische Schriften” Bd. 36, Berlin 1999.
- Św. Tomasz z Akwinu, *De veritate / O prawdzie*, przeł. A. Białek, Lublin 1999.
- , *Summa contra Gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przeł. Z. Włodek, W. Zega, Klub Książki Katolickiej, W drodze, Poznań 2003.
- , *Traktat o człowieku. Summa teologii 7, quaestio 75-89*, przeł. S. Świeżawski, Kęty 1998, *Biblioteka Europejska – Antyk*.
- Taylor Ch., *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt am Main 1999.
- Theunissen M., *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, München 2000.
- Timmermann J., *Warum scheint transzendente Freiheit absurd? Eine Notiz zum Beweis für die Antithesis der 3. Antinomie*, „Kant-Studien” 2000, nr 91.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.
- , *Myślenie według wartości*, Kraków 1993.
- , *Nieszczęśny dar wolności*, Kraków 1993.
- , *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Tonelli G., *Die Anfänge von Kants Kritik der Kausalbeziehungen und ihre Voraussetzungen im 18. Jahrhundert*, „Kant-Studien” 1966, nr 57.
- , *Die Voraussetzungen zur Kantischen Urteilkraft in der Logik des 18. Jahrhundert*, [w:] *Kritik und Metaphysik*, Berlin 1966.
- Tugendhat E., *Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin 1967.
- Vaihinger H., *Erläuterung der Begriffe von möglich und unmöglich, wahrscheinlich, unwahrscheinlich und gewiss, von Glück und Unglück. Ein wiederaufgefundenes „Loses Blatt” von Kant*, „Kant-Studien” 1902, nr 7.
- Vorländer K., *Immanuel Kants Leben*, Hamburg 1986.
- Walker R., *Synthesis and Transcendental Idealism*, „Kant-Studien” 1985, nr 76.
- Walsh W. H., *Categories*, „Kant-Studien” 1953/1954, nr 45.
- , *Kant and Metaphysics*, „Kant-Studien” 1976, nr 67.
- , *Kant's Criticism of Metaphysics*, Edinburg 1975.
- Wartenberg M., *Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes” bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben (I)*, „Kant-Studien” 1900, nr 4.
- , *Der Begriff des „transcendentalen Gegenstandes” bei Kant und Schopenhauers Kritik desselben (II)*, „Kant-Studien” 1901, nr 5.
- Windelband W., *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie*, Tübingen 1919.
- Włodkowic P., *Saevientibus, 1415*, [w:] *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. 1, red. L. Ehrlich, Warszawa 1968, s. 2-98.
- Wolandt G., *Die ästhetische Autonomie*, „Kant-Studien” 1972, nr 63.
- , *Hartmanns Weg zur Ontologie*, „Kant-Studien” 1963, nr 54.
- Wolff Ch., *Philosophia Prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis Humanae principia continentur*, Frankfurt–Leipzig 1736.
- Wolfgang C. W., *Die transzendente Deduktion der Kategorien*, Frankfurt am Main 1992.

Wundt M., *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart 1924.

———, *Kants Stellung im Wegestreit*, „Kant-Studien” 1953/1954, nr 45.

Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger, „Phänomenologische Forschungen” Bd. 14, ed.

E. W. Orth, Freiburg–München 1983.

Żelazny M., *Idea wolności w filozofii Kanta*, Toruń 1993, *Rozprawy Filozoficzne – Comer*.

Indeks osobowy

- Adickes Erich 47
Allison Henry E. 26-27, 106
Anaksymander 24, 301
Arystoteles 14, 16, 20-26, 47, 65, 69, 73, 106, 112, 120, 137, 140, 169, 208-214, 217, 219, 224-225, 227, 236, 238, 242-243, 245, 264, 267-270, 276, 302, 310-311, 313-314, 319, 325, 329-330, 332, 337, 346, 370, 379, 384, 386, 396, 400
Augustyn z Hippony, św. 15, 19, 208, 213, 236-237, 264, 268

Banaszkiewicz Artur 34
Baran Bogdan 18-19, 60
Bartoszewicz Hanna 18
Baumgarten Alexander Gottlieb 24, 32-33, 275
Bergson Henri 306
Berlin Isaiah 18
Białek Aleksander 266
Biemel Walter 265
Bobzien Susanne 27
Braig Carl 198
Brentano Franz 198-199, 202
Brodka Dariusz 14
Buber Martin 230
Buchdahl Gerd 51

Cannan Edwin 18
Cassirer Ernst 20, 26, 49, 272, 372
Cohen Hermann 20, 25-26, 202
Coriando Paola-Ludovika 235
Crusius Christian August 32-33, 385
Czibor-Piotrowski Andrzej 334
Czerniak Stanisław 306

Dawid Jan 126
Declève Henri 28
Dilthey Wilhelm 20, 25, 199, 201, 206, 208, 217, 240, 299, 305-306, 379, 400

Drewnowski Jan 18
Duns Szkot Jan 26

Eckhart von Hochheim (Mistrz Eckhart) 207
Ehrlich Ludwik 17
Einfeld Oswald 18
Erdmann Benno 47
Ertl Wolfgang 51

Fichte Johann Gottlieb 18, 24-25, 136, 231, 311
Figal Günter 28, 318-319
Finke Heinrich 199
Fischer Kuno 25
Friedman Michael 51
Frings Manfred S. 219
Fromm Erich 18
Frycz Modrzewski Andrzej 17

Gadacz Tadeusz 18
Gadamer Hans-Georg 47
Galecki Jerzy 35
Gierasimiuk Jerzy 21
Gogh Vincent van 22
Gromska Danuta 21
Gunkel Andreas 27, 38, 127
Guyer Paul 27

Harnack Adolf 208
Hegel Georg Wilhelm Friedrich 18, 25, 362, 364, 380
Heidegger Martin *passim*
Heimsoeth Heinz 58, 67-68
Heraklit 24, 219, 246, 301, 314, 323
Herrmann Wilhelm-Friedrich von 28, 30, 200
Herz Markus 303
Hinske Norbert 27
Hobbes Thomas 107
Homer 323
Höffe Otfried 33

- Hume David 19, 24, 32-33, 113
 Husarski Wacław 17
 Husserl Edmund 20, 26, 28, 30, 56, 199-201, 208-209, 213, 217, 220, 226-227, 242, 244, 255, 319, 372, 400
 Ingarden Roman 35, 56, 147
 Iracheta Fernández Francisco 27
 Jaeger Werner 13
 Janik Joanna 14
 Jankowski Marek 31
 Jasińska Bronisława 18
 Jaspers Karl 206, 209, 258
 Jedlicki Witold 18
 Jędrkiewicz Edwin 17
 Kaniowski Andrzej Maciej 33
 Kant Immanuel *passim*
 Kartezjusz 16-17, 19, 33, 64, 70, 109, 119, 213, 217, 222-226, 242, 250, 268-269, 276, 305, 387
 Kierkegaard Søren 199, 237, 363
 Knutzen Martin 31
 Kowalska Małgorzata 231
 Krahelska Hanna 18
 Kupś Tomasz 31, 34
 Kurdybacha Łukasz 17
 Kurlandzka Amelia 17
 Landman Adam 35
 Laplace Pierre Simone 32
 Lask Emil 20, 26, 199, 206, 372
 Lechońska Irmina 17
 Leibniz Gottfried Wilhelm 24, 32, 288, 365-366
 Leśniak Kazimierz 104
 Levinas Emmanuel 19, 171, 231-233, 257, 385, 389
 Lipiński Edward 18
 Locke John 17, 24, 39
 Lotze Rudolf Hermann 26, 202
 Lovejoy Arthur 51
 Łukasiewicz Jan 24
 Marszałek Robert 182, 362
 Meier Georg 32
 Michalski Krzysztof 22
 Miklaszewska Justyna 125
 Mill John Stuart 17
 Mizera Janusz 182, 314
 Natorp Paul 20, 25-26, 169, 201, 207, 209-210, 372, 379
 Newton Isaac 31
 Nietzsche Friedrich 60, 99, 199, 363, 384
 Nowicki Światosław Florian 18
 Nowotniak Justyna 193
 Ossowska Maria 17
 Pakalski Dariusz 193
 Parmenides 24, 211, 247, 301, 314
 Patočka Jan 22, 28, 107, 266, 334
 Paton Herbert James 53, 151
 Paulsen Friedrich 26, 126, 331, 372
 Paweł Apostoł, św. 15, 19, 208
 Platon 13-14, 16, 25, 59-60, 69, 97, 112, 125, 201, 225, 232, 243-245, 254, 276, 307, 313-314, 328-330, 343, 385, 396
 Popper Karl 18
 Prauss Gerold 27
 Prejbisz Antoni 18
 Rawls John 18
 Rese Friederike 68
 Rickert Heinrich 20-21, 23, 25-26, 38, 126-127, 199, 202, 206, 284, 372
 Rolewski Jarosław 306
 Romaniuk Adam 18
 Rousseau Jean-Jacques 17, 24, 32
 Scheler Max 299, 305
 Schelling Friedrich Wilhelm Joseph 18-19, 24-25, 109, 136, 190, 231, 299, 307, 311, 318, 336, 362-370
 Schenck Karen 151
 Schleiermacher Friedrich 25, 207
 Schneider Arthur 198
 Scholtz Gunter 306
 Schopenhauer Arthur 51
 Schultz Franz Albert 31
 Schulz Walter 17
 Simmel Georg 306
 Smith Adam 18
 Smith Kemp Norman 58
 Sokrates 13, 329
 Spinoza Baruch 191
 Sprawski Sławomir 14
 Spryszak Przemysław 125
 Stawrowski Zbigniew 125
 Strawson Peter F. 51, 57, 59
 Świeżawski Stefan 15

-
- | | |
|---|-------------------------------|
| Taylor Charles 19 | Włodek Zofia 267 |
| Tischer Józef 18-19, 257 | Włodkowic Paweł 17 |
| Tokarzewska Monika 306 | Wocial Jerzy 13 |
| Tomasz z Akwinu, św. 15, 236, 266-268, 370 | Wolff Christian 24, 31-33, 99 |
| Troeltsch Ernst 208, 379 | Wollf Stefan 18 |
| Twardowski Kazimierz 24 | |
| | Zega Włodzimierz 267 |
| Vaihinger Hans 58 | Zieleńczyk Adam 18 |
| Voltaire 17 | Zieliński Eugeniusz 17 |
| | Ziemilska Olga 18 |
| Wartenberg Mściśław 34 | Ziemilski Andrzej 18 |
| Weischedel Wilhelm 34 | |
| Windelband Wilhelm 20-21, 23, 25-26, 202, 300 | Żelazny Mirosław 28, 57, 193 |
| Witwicki Władysław 13 | Żeleński Tadeusz 70 |

Indeks rzeczowy

- ἀλήθεια... , λήθη ... 321, 323, 328, 333
αἴσθησις 330-331
Akt woli 166, 171, 184, 394
Analityka pojęć 44-46, 48, 53, 194, 271, 282, 284
Analityka transcendentálna 39, 46, 56-59, 65, 194, 271, 273-274, 280
Analityka zasad 44, 46, 48, 194, 219
Antropologia 65, 145-147, 150, 160, 170, 215, 222, 276, 298-304, 308, 323, 378, 388, 400
Antycypacja spostrzeżenia 44, 48, 50-51
Antynomia 35, 44, 48, 51, 54-55, 57-58, 62-63, 71-75, 77-82, 86, 90-96, 99, 105, 112-113, 116, 122-123, 135-136, 138, 140, 153, 158, 163-165, 168-169, 185-187, 191-194, 197, 215, 222, 245, 273, 275, 298, 309-310, 331, 346-353, 364, 373, 378, 380-381, 395-397
ἀπάθεια, *apathia* i *pathos* 14, 36-37, 123, 128, 133, 137, 141-142, 145, 147, 157-159, 166, 168-169, 181, 196, 328, 358-359, 364, 374, 380, 389, 394-395, 397-398
Aprioryczne prawa 52, 165, 167-168, 187-188
Architektonika 35, 108-110, 120, 150, 156, 274-275, 278, 284, 344, 349, 363, 395
Autonomiczność 63, 68, 71, 78, 82-83, 89, 139, 141, 152, 155, 158, 161, 167, 170, 172, 182, 185-186, 191-192, 219, 263, 273-274, 310, 322
Bezwzględna całość, absolutna całość, całość świata 55, 61-62, 72, 74-76, 79, 86, 94, 103, 105, 147, 178
Bliskość, od-dalenie 226-229, 236, 366, 389
Brak uwarunkowania 37, 57
Bycie
Bycie jako takie 22, 302
 Bycie możliwym 210, 247, 259
 Bycie obecnym 212, 256, 341, 343, 347
Bycie sobą 73, 125, 144, 157, 203, 205, 210, 216-217, 223, 230, 241, 248, 252-253, 257-258, 260, 263-266, 269, 315-316, 319, 324, 339, 388, 394, 401
Bycie w stanie [Vermögen] 106, 241, 252, 286, 390-395
Bycie wolnym 14-15, 236, 239, 252-253, 255, 319-321, 336, 342, 355, 365, 370, 376
Bycie-ku-śmierci 249-251, 253, 260, 266
Bycie-otwartym 244, 321
Bycie-odkrywczym i bycie-odkrywanym 246
Bycie-w 228-229, 236, 244, 319
Bycie-w-świecie 217, 220-223, 226, 228-229, 233-234, 236-237, 238, 240, 243-244, 248, 251, 256, 259, 265, 305-306, 313, 386, 390
Byt 23-24, 40, 48, 63, 68, 73, 80, 91, 98-99, 103, 109, 123, 125, 136, 154, 157, 159, 170, 177, 181, 183, 185-186, 190, 200-201, 209, 213-214, 216, 218-235, 237-239, 241-242, 244-248, 251, 253, 255, 258-261, 263-265, 267-269, 273-281, 284-292, 295-296, 298-309, 312-313, 315, 318, 320-328, 330-331, 333-335, 337, 339, 342, 344, 350-351, 353, 355, 358-359, 364, 366-368, 370, 377, 379-381, 386, 388, 390-393, 395-398
Celowość 35, 71, 96, 100-101, 117-118, 137, 162-164, 166-167, 169, 172-175, 177, 181, 183, 185-193, 310, 323, 333, 374, 381
Charakter empiryczny i charakter intelektualny, inteligibilny 64, 85, 87-89, 129, 135, 143, 152-153, 188
Chcieć-mieć-sumienie [Gewissen-Haben-Wollen] 144, 394, 396
Ciekawość 236, 247
Czas 20, 25, 28-29, 34-37, 41, 43-44, 49-51, 57-58, 62, 69, 73-78, 80-86, 88-89, 93, 95, 101, 105, 111, 114-116, 119, 122-123, 130, 133-135, 138, 145, 149, 154-155, 168, 196, 198-199, 210, 212-217, 223, 226, 234, 239, 242,

- 250, 254, 261, 264-265, 270-271, 279-281, 286-289, 292-294, 297-298, 305-312, 334, 337, 339-342, 348-351, 360-361, 370-371, 374, 376-377, 380, 391, 394-396
- Czasowość 26, 30, 49-50, 77, 116, 119, 122-123, 128, 133, 192, 196, 210, 212-217, 223, 234, 243, 247-250, 254-255, 260-265, 269-271, 288, 297-298, 306, 308, 311, 328, 331, 334, 335, 357, 359-360, 370, 379-380, 391, 395-396
- Czym-jest [Was-sein] 302, 340
- Dasein 19, 40, 125, 159, 207, 209-217, 220-222, 229-230, 232-237, 242-246, 248, 250-251, 253-254, 259-261, 264-265, 269, 271, 298, 303, 311-316, 319, 327, 335-337, 341-342, 360, 362, 370-372, 379, 388, 390-391, 394, 398, 400
- Dedukcja 30, 44, 49-50, 60, 62, 68, 80, 102, 111, 122, 183, 185-186, 197-198, 211, 271-272, 275, 285-286, 288-289, 293, 311, 314, 318, 337-338, 340, 371, 373, 376, 378-379, 388-389, 397
- Dialektyka 54, 61, 191, 209, 214, 243, 249, 254, 364, 368, 370, 380
- Dialektyka rozumu praktyczna 135
- Dialektyka transcendentálna 44, 49, 56-61, 90, 95, 104, 125, 194, 275, 331
- Dobro 16, 21-24, 37, 49-50, 60, 99-100, 115-117, 125, 128, 132-133, 135-137, 139-140, 154, 160-161, 171-172, 174-175, 179, 188, 198, 205, 214, 222, 232, 241, 251, 255-256, 311, 329, 336-337, 367, 369-371, 375, 380, 382-388, 396-398
- Dobro i zło 15-16, 130-132, 134, 136, 160, 200, 254, 259, 307, 366-370, 387, 390, 401
- Doświadczenie 13, 16, 19-20, 26, 29, 34-39, 41-42, 44, 46-53, 55-57, 59-67, 69, 71, 74-75, 77, 79-81, 83, 86-87, 92-100, 102-110, 114-116, 121-124, 131, 133-138, 145, 147-150, 158, 167-168, 191, 194, 199, 201-210, 214, 219-222, 224, 234, 241, 244, 250, 255-257, 259, 262, 267, 275, 278, 281-282, 287, 291-292, 294-296, 301, 312, 314, 316, 319-321, 329-330, 332-334, 337-342, 344-350, 352-357, 359, 361-365, 367-368, 371-372, 375-380, 382, 384, 386, 388-389, 391-401
- Doznawanie rozkoszy i przyjemności 64, 97, 101, 141-143, 145, 164, 169-170-175, 184-187, 380-381
- Dwuznaczność 236, 247, 275, 343
- Dziejowość 18, 26, 28, 128, 213-216, 237, 248, 264, 269, 325-326, 328, 334, 371
- Dzisiaj 212
- Egzystencja, podstawa 173, 205, 210, 215-216, 221, 231, 233, 235, 242, 247, 249-257, 265, 269, 289, 301-302, 305, 311, 319, 325-326, 328, 356, 368-370
- Ek-sistencja 324-325
- ἐλευθερία* 36-38, 196, 260, 328, 333-334, 374-375, 377, 380, 385, 394-395, 397-398
- Oddalanie się od życia [Ent-lebung] 249
- Ent-scheidung 249
- Zdecydowanie [Ent-schlossenheit] 214, 216-217, 248-249, 255, 260, 263-264, 323, 359-360, 367, 370
- Enuntiatio* 236, 268-269
- Epistemologia 16-17, 19, 23, 28, 37-38, 118, 125-126, 145, 208, 211, 216, 272, 323, 335, 359, 383-386, 398, 401
- Estetyka 23, 25, 46, 112, 162, 166-167
- Estetyka transcendentálna 39, 41, 43-44, 111, 122, 125, 194, 196, 198, 270-271, 279, 281, 283-284, 337, 351
- Ethos* 214, 256
- Faktyczność 197, 203, 205, 210-212, 214-216, 222, 242, 247, 251, 265, 311, 313, 319, 357
- Fenomenologia 19-20, 26, 28-30, 48, 56, 64, 68, 72, 80, 111, 147, 198-203, 205-211, 213, 217-221, 226, 232, 245-246, 248, 250, 264-266, 269-270, 272, 277, 296, 298, 311-313, 320, 323, 329, 331, 333, 335, 351, 364, 370-373, 385, 388-389, 392-394
- Filozofia przyrody 34, 163, 166
- Filozofia transcendentálna 25-28, 83, 85, 121, 150, 206, 270-271, 274, 289, 297, 380
- Filozofia życia 20, 28, 30, 198-199, 202, 204, 206, 216, 232, 244, 272, 311-312, 379
- Formy naoczności: czas i przestrzeń 20, 29, 34-35, 41, 43, 50, 58, 73-77, 80-81, 83-84, 101, 111, 115-116, 122, 130, 133, 138, 145, 149, 154, 196, 216, 239, 242, 270, 279-280, 294, 310, 334, 338-339, 342, 350-351, 361, 374, 376, 391, 394
- Gadanina 236, 247, 263, 268
- Hermeneutyka 19, 29, 47, 72, 200-201, 206, 211-213, 216, 220, 244, 261, 264-266, 312, 371, 379, 386, 389

- Idea
 Idea transcendentalna, idea immanentna 50, 55, 57, 74, 83, 91-94, 96, 98, 100, 103-105, 119, 123, 131, 168, 275
 Idea wolności 16-17, 19, 21, 35, 38, 57, 79, 83, 85, 90, 94, 137, 166
 Ideał czystego rozumu 54, 62-63, 79, 95-97, 104, 373, 382
 Insistencja, In-sistencja 324, 327
 Intelpekt 15, 34, 37, 39, 41, 44-46, 48, 52-53, 55-56, 60, 63, 65-66, 70-79, 82-83, 85-87, 90, 97, 99-102, 104-105, 111-115, 118-119, 121-122, 130, 132, 138, 143, 146-148, 164-165, 168-169, 172, 174, 177-178, 180-189, 191, 193-194, 196-197, 218, 232, 258, 267-268, 273, 276-279, 281-290, 292-293, 298, 308, 317, 322, 326, 329, 332-333, 353, 369, 371-372, 375-378, 380-381, 389, 391, 393, 397, 399
 Inteligibilność 84-85, 117, 130, 135, 137-139, 143, 152-153, 156, 158, 195, 310, 352-354, 373
Intentio 213
 Istota, nie-istota 63, 67, 91, 94, 99, 116, 121, 129, 136-138, 151, 193, 250, 278-279, 285, 290, 297, 299-300, 302, 315, 322-323, 325, 327, 331, 342, 352-354, 362-363, 366, 369, 373, 387, 391-392
 Ja jestem [Ich bin], Ja [Ich], Selbst [Siebie], Dasein, Ja *qua* Siebie, bycie siebie [Sein des Selbst], bycie sobą [Selbstsein] 19, 40, 83, 125, 159, 198, 200, 203-205, 207, 209-217, 220-222, 229-237, 242-246, 248, 250-251, 253-255, 259-261, 264-265, 269, 271, 298, 303, 311-316, 319, 327, 335-337, 341-342, 360, 362, 370-372, 379, 388, 390-391, 394, 398, 400
 Jedność poznania 63, 101, 103-104, 282-285, 289
 Język 236, 257, 262, 289, 361
 Kategoria, kategorie 26-27, 29, 34-35, 39, 41, 44, 46-55, 57-58, 60-61, 64, 68, 72-77, 79, 85, 88, 91, 97, 101, 103, 105, 119, 122, 124, 130-132, 135, 137-138, 142, 159, 175, 183, 191, 193, 199, 202, 209-211, 221-223, 226-227, 232, 255, 257, 259, 261, 271, 276, 280-285, 287, 289, 293, 310, 318, 326, 330, 331-332, 342-344, 348, 350, 358, 361, 366, 376, 382-383, 391, 393
 Konieczność 24, 48-49, 51-52, 71, 82, 84-85, 87-88, 90-92, 95, 100, 103-104, 107, 111, 113-114, 117-118, 132, 134-136, 182-183, 186, 190, 194, 273, 275, 326, 331, 341, 353, 359-360, 368, 373, 380
 Kosmologia
 Kosmologiczna idea wolności 35-38, 49, 55-59, 62, 75, 77-80, 82-85, 90, 92-96, 105, 109, 121-122, 124-127, 131, 140, 158, 165, 168, 194-195, 197, 239-240, 270, 272, 298, 309-310, 330, 333, 336-338, 342, 345-352, 354-355, 357, 359, 371-378, 381-382, 385, 392, 397, 399
Libertas 14, 374
 Logika transcendentalna 44, 46, 50, 111, 194, 198, 218, 271, 284, 373
λέγειν, ... λόγον ἔχειν 219, 314
Ousia 213-214, 337
 Maksyma 104, 124, 128-129, 131-133, 139-140, 144, 146, 151-152, 158-159, 161, 191-192, 232, 356, 372, 383, 388, 394-395
 Materia i forma 40-41, 52, 60, 63, 71, 96, 111-112, 128-131, 137, 139, 144-145, 154, 170, 188, 190, 192-193, 277, 281-282, 383, 397
 Metafizyka 14, 20-23, 25-26, 28-29, 31-33, 35-40, 43, 45-47, 51, 55-56, 60-61, 69, 72, 77, 98-99, 106, 108, 110, 117, 120-123, 125-126, 128, 143-144, 147, 150, 155-156, 162-163, 165, 167, 170, 181-183, 195-196, 198-199, 202, 208, 215, 218, 225, 244, 266, 270, 272-283, 287, 289, 294, 296-304, 306-309, 311-313, 315-316, 319, 322-323, 331, 335, 337-338, 342-346, 348-349, 351-354, 357, 359-361, 366-368, 371-372, 375-377, 379-380, 384-386, 389, 392-393, 395-400
 Metodologia transcendentalna 60, 107, 109-112, 114-115, 117, 119, 122, 195, 310
 Miejsce [Ort] 22-23, 46-47, 56, 58, 101, 227-229, 243, 343-345
 Miłość 15, 129, 368-370
 Mowa [Rede] 216, 254
 Możliwość apriorycznej naoczności 42, 44, 111, 188
 Możliwość, bycie-możliwym 106, 110, 210, 241, 247, 252, 259, 286, 390, 392-395
 Móc [Können], nie-móc [Nicht-Können] 150, 300

- Naoczność [Anschauung] 39-45, 47-48, 50-55, 67, 70, 97, 101, 103, 110-112, 115, 120, 123-124, 130, 132, 138, 146, 148-149, 165, 167-168, 170, 177-178, 180, 182-183, 186, 188-189, 191, 193, 205-206, 227, 270, 279-290, 292-293, 296-297, 311, 340-341, 345, 348, 350, 355, 361, 377, 381, 384, 391, 395
- Napotykanie 226, 228, 230, 235, 242, 247, 263, 280, 286-288, 292-295, 305, 308, 326
- Następstwo 76, 114, 134, 173, 184, 188
- Następstwo czasu [Zeitfolge] 43-44, 49, 88, 287, 339-341, 343, 346
- Skrytość, Nie-skrytość [Un-Verborgenheit] 37, 80, 114, 123, 126, 214, 218, 220, 239, 241-243, 245-246, 248, 257, 260, 296-297, 305, 310, 313-315, 318-319, 321-323, 325-328, 331-333, 360-361, 371, 392, 394, 400
- Nieuwarunkowanie 54-55, 60-63, 72-75, 77-79, 82, 84-85, 88-93, 96, 98, 100, 105, 122-123, 138-139, 169, 186-187, 190, 194, 346, 350, 360, 364, 378
- Niezależność 24, 37-38, 41, 57, 60-61, 64, 71, 89, 91-94, 96, 100, 105, 109, 116, 120, 124, 127, 133, 137, 147, 150, 162, 164, 168, 174, 180, 185-186, 322, 332, 357, 358-359, 366-368, 386, 391-392, 397
- Niezdeterminowanie 88-89, 357, 367
- Niezłożoność 64, 68, 73
- Odbiór [Vernehmen] 35, 39, 41-44, 86, 119, 194, 200, 206, 211, 218, 224, 277-278, 280, 288, 295, 338, 377, 386, 391
- Odkrywanie 62, 212, 221, 228, 244-247, 266, 281, 306, 313, 321-322, 326-327, 334, 337, 360, 380
- Odsłanianie 125, 177, 212, 214, 239, 242, 244-245, 249, 268, 313-314, 319, 322-327, 334-335, 390-391
- Ogląd 40, 44-45, 48, 59, 103, 121, 149, 152, 168, 219, 236, 239, 277, 279-281, 283-286, 290, 295, 350, 363, 377
- Ontologia 19-20, 22-26, 28-30, 33, 37-38, 45, 47, 52-54, 56, 59-60, 63, 65, 68, 70, 95-96, 106-107, 111, 117-118, 120-121, 123, 125-128, 135-136, 138, 146, 150, 159, 170-171, 178, 183, 195, 198-199, 211-212, 214-221, 223-225, 227-235, 238-243, 246-247, 249-251, 253-255, 257-264, 266, 268-289, 292-300, 302-308, 311-314, 316, 318-319, 322, 324, 328, 331, 333, 335-336, 338-341, 343-344, 346-347, 349-352, 358-360, 363-366, 369, 371-376, 378-380, 382-386, 388-390, 392, 395-401
- Otoczenie 221, 223, 226, 228-229, 383, 390
- Otwartość [Erschlossenheit], ... , [Erschließung]..., [Offenheit] ... 20-21, 128, 197, 201, 204-205, 208, 212, 214, 216-220, 227, 230, 232-233, 235-236, 239-242, 244-250, 252, 254-255, 258, 260-262, 264-265, 281, 296-297, 304, 306-307, 313, 319-327, 331, 333-334, 339, 359-360, 370, 377, 379, 386, 391-392, 399-400
- Odkrywanie [Entbergen] 327, 360
- Odkrywanie [Entbergung] 322
- Odkrytość [Entborgenheit] 245-248, 319, 322, 324-326, 394
- To, co otwarte [Offenen] 212, 320-321, 324, 327
- Panowanie nad sobą 156-158, 388
- Paralogizm 54, 57, 61-65, 67-74, 77, 79, 81-82, 90, 96, 105, 153, 168, 194, 261, 264, 275, 331, 341, 373
- Pathos [πάθος] 38, 128, 142, 214, 235, 256, 333, 358-359, 364, 384, 386, 389, 395, 398, 400
- Piękno 22, 35, 135, 162-164, 166-167, 169, 171-172, 174-180, 184-186, 188-189, 192-193, 219, 232, 381
- Pobudki 83, 115, 127, 133, 137, 146, 161, 323, 382
- Podmiot 17, 20-22, 24, 27, 41-43, 45, 47-48, 51-52, 59, 61-62, 64, 66-67, 69-73, 76, 80-82, 96-97, 110, 113, 118-119, 126, 128-129, 138, 141-143, 146-147, 157-159, 167-171, 173-174, 177, 179-183, 185-186, 199-200, 202-204, 207, 212, 219, 221, 223, 226, 229, 232, 255, 257, 261-264, 271, 274, 280, 293-294, 300, 305, 311-312, 320, 323, 325, 343, 345, 356, 358, 372, 381, 387
- Podstawa [Grund] 61, 84, 213, 315, 321, 339, 342, 344, 346, 353, 368
- Podstawa następstwa czasu [Grundsatz der Zeitfolge] 339
- Położenie 38, 128, 170, 214, 216, 221, 235-238, 240, 246-247, 250-251, 253-255, 259, 265, 304-305, 319, 358-359, 364, 379, 384, 386, 391, 393, 396, 398, 401
- Popadanie w Siebie-Się 230-231, 235-236, 243, 248, 253, 255, 257, 259-261, 263-265, 328, 379, 388, 390, 394

- Popęd 83, 89, 94, 115-116, 125, 163, 382
- Porządek [Gesetzlichkeit] 353
- Porządek celów i porządek przyrody 71, 102
- Posiadanie [Haben] 209
- Posiadanie siebie 205
- Posiadanie tego, co zewnętrzne 152
- Powinność [Sollen] 87, 99, 126-127, 215, 256, 300-301, 353, 357
- Powinność [Dürfen] 300
- Powszedniość [Alltäglichkeit] 212, 214, 251, 254
- Poznanie 14-17, 19-26, 29, 32-49, 52-54, 56, 58-64, 66-68, 70, 74, 77, 80, 84, 86, 92, 94-96, 98-99, 101, 103-104, 106, 108-114, 118-121, 123, 125-128, 130-131, 133-134, 136, 138, 142, 145, 147-150, 158, 160, 162, 167-170, 172-174, 176, 185, 187-188, 190-191, 194-195, 197-209, 211, 213, 216-222, 225-227, 230-231, 239-242, 244, 252, 255, 260, 262, 264-266, 268-274, 276-289, 292-300, 303-306, 308-312, 314, 319-320, 323-324, 327-335, 337-342, 344-346, 349, 351-355, 357, 359, 361, 365, 368, 371-373, 375-377, 379-381, 383-393, 395, 397, 399-401
- Poznanie praktyczne 26, 99, 358
- Poznanie teoretyczne 100, 165, 168, 201-202, 358
- Pozór transcendenalny i empiryczny 54-56, 58, 72
- Pozwolić być Pozwolić bytowi być 22, 30, 56, 215, 217-218, 239, 248, 250, 266, 314, 321-326, 328, 333, 360-361, 370-371, 379, 390, 392, 395-396
- Pozwolić zobaczyć 24, 30, 41, 56, 147, 185, 245, 248, 266, 333, 339, 342, 350, 360, 392
- Prawa natury 18, 81, 348
- Prawda [Wahrheit], to, co prawdziwe [das Wahre] 16-17, 21-22, 24, 26, 28-30, 32, 36-37, 39, 41, 47, 52, 56, 60-61, 69-70, 73, 80, 95, 110, 113-114, 116, 118-120, 123-124, 126, 145, 175, 181, 190, 197-199, 201, 208, 210-212, 214-218, 220, 222, 224, 226-227, 229, 232-233, 235-236, 238-250, 252, 255-257, 260-261, 263, 265-270, 276-277, 296-297, 305-307, 310, 312-339, 344, 349-350, 360-361, 366, 370-374, 380, 384-386, 388, 392-396
- Prawidło 50, 87, 98, 101, 105, 111-112, 132, 154, 266, 291-292
- Prawo czystego rozumu 129, 134-135, 355
- Projekt 247, 304-305, 307, 356-357, 372
- Przedmiot 22, 24, 29, 34, 39-54, 58-60, 62-70, 73-74, 76, 80-81, 83, 85-86, 92-93, 96-98, 100-105, 107, 110-112, 115, 118-119, 121, 126, 129-135, 137-139, 141-145, 147-151, 153-155, 159-161, 163-165, 167-189, 193-194, 200-204, 207-209, 211-212, 219-221, 223, 226-232, 234, 237, 244, 246, 253, 255, 257, 259, 262-263, 271, 274, 277-278, 280-281, 285, 289-293, 295, 297, 301, 305-306, 308, 311-312, 317-318, 320, 323, 325, 332, 339, 341-342, 345-347, 350, 352, 354-356, 358, 372, 376-378, 381, 390, 399
- Przedrozumienie [Vorbegriff] 197, 204, 210, 271, 331, 381
- Przedstawienie [Vorstellen] 354
- Przestrzeń 14, 16, 20, 25, 29, 34-35, 37, 41-43, 50, 58, 73-77, 80-81, 83-84, 101, 111, 115-116, 122, 130, 133, 138, 141, 145, 149, 154, 196, 216, 219, 226, 239, 242, 250, 253, 270, 276, 279-280, 294, 310, 318, 334, 338-339, 342, 350-351, 361, 374, 376, 391, 394
- Przeżywanie [Erleben] 201-203, 207-208
- Przeżywanie przyjemności i przykrości 142, 169
- Przyczynowość [Kausalität] 14-15, 23-24, 32-33, 36-37, 44, 47-51, 55, 57-59, 61-62, 72, 77-78, 81-96, 99-101, 103-105, 109, 112, 116-117, 122-123, 125, 127, 130-132, 134-138, 140, 150-151, 156, 158, 162, 164-166, 168-169, 172-173, 181, 187, 189-190, 192-195, 197, 210, 213, 215, 219, 222, 224, 239, 245, 257, 275, 309-310, 315, 326, 331, 333, 336-359, 361, 364, 368, 373-374, 377-378, 380, 385, 387, 391-392, 396-397, 399
- Przyczynowość przez wolność [Kausalität durch Freiheit] 345
- Przyczynowość przyczyny 78, 82-83, 94
- Przyczynowość z wolności [Kausalität aus Freiheit] 342
- Przyczynowość zgodna z naturą [Kausalität nach der Natur] 342
- Przymus 83, 93-94, 106-108, 141, 151-152, 160-161, 163, 184, 348
- Psychologizm 64, 72, 198-200
- Pytanie o podstawę [Frage nach dem Grund] 44, 61, 146, 213, 289, 312, 339, 342, 361, 384

Reluzenz 210

Rozum 14, 24, 35, 37, 49, 55-56, 59, 63, 71-72, 74-77, 79, 83, 86-90, 94, 97-98, 100-107, 110, 114-115, 118, 121-122, 124, 128-129, 133-134, 137-138, 143-147, 150, 154, 157, 160, 165, 171, 173, 177, 179, 183-184, 187, 189-190, 197-198, 202, 216, 240, 255, 270, 277-278, 301, 308, 311, 323, 329, 332-333, 340, 342, 345-346, 349-350, 352-354, 356-357, 371, 375, 378, 380-382, 385, 389, 391-395, 400-401

Rozumienie 13-14, 22, 26, 29, 40-41, 43, 47-52, 57, 65-68, 70, 93, 105, 107, 112, 117, 120, 124-127, 134, 138, 146, 152, 160, 163-164, 168, 170, 174, 182, 197, 203, 206-207, 209-211, 215-216, 218, 220-223, 225, 228, 230-233, 236, 239-241, 243, 246-248, 251, 254, 257, 260, 264, 268, 270-271, 275, 284-285, 289, 292, 295, 300, 302-305, 307, 311-312, 316-317-319, 322-323, 328, 330, 332, 337, 341, 343, 355, 356, 359, 360, 379, 381, 384, 386, 393, 397, 400

Równoczesność 36, 41, 43-44, 49, 77, 101, 173, 248, 334, 339, 341, 343, 371, 377

Rzeczywistość 14, 16, 35-36, 41, 43, 47, 51-52, 54, 63, 103, 108, 112, 130, 190, 197, 200, 203-204, 207, 210, 221-222, 225-227, 239-240, 242, 257, 267, 275, 289, 295, 302, 308, 317-318, 320, 329, 334, 340-341, 355-358, 373, 382, 393, 401

Rzucenie 210, 235, 237, 246, 250-251, 255, 261, 305

Schemat, schematyzm 44, 47, 52-55, 57, 73, 75, 89, 102-103, 105, 119, 122, 131-132, 138, 142, 164, 170, 180-181, 183, 186, 222, 283, 290-294, 296, 310, 318, 330, 332, 342, 354, 376, 393

Się [Man] 214, 234, 247, 251

Skłonność 143-145, 158, 160, 171, 179

Skrywanie [Verbergen] 327, 360

Spontaniczność 14-15, 19-20, 23, 27-28, 37-38, 44-45, 57, 60, 64, 71, 75, 78, 94, 105-106, 120, 122, 124, 127, 134, 147, 149, 162, 164, 172, 174-175, 177, 181, 183-185, 187, 194-195, 198, 204, 206, 211, 215, 217, 270-271, 273, 282, 284-285, 287, 296-298, 309-310, 314-315, 319, 340, 347, 353, 357, 359-363, 370-371, 376-377, 379, 381, 390-392, 395-397, 399

Stadium 77, 153, 279-280, 282, 285, 289-290, 293-294, 296, 301-302

Struktura 29, 69, 80, 113, 129, 146, 156, 162, 178, 190, 200, 206-207, 209-210, 215-217, 220-221, 227, 230, 233, 236-239, 241-244, 246, 248-252, 254-260, 262-268, 270, 273, 280, 282-283, 285-287, 295-296, 301-303, 305-308, 313, 320-321, 323-326, 328, 347, 353, 360, 364, 367-368, 370, 379, 382, 386, 388, 390-392, 395

Sumienie 17, 49, 99, 125, 200, 205, 216, 223, 239-241, 248, 254-255, 257-260, 264-266, 307, 328, 372, 388, 393, 394, 396

Suwerenność 14, 37, 66, 71, 94-96, 108, 122, 147, 151, 163, 174, 177, 185, 187, 192, 273, 309, 386, 391

Synopsja 283

Synteza 44, 46-50, 54, 61, 72, 74-77, 79, 111, 138, 147, 170, 184, 278-279, 282-287, 292, 294-296, 303, 346

System 15, 23-24, 33, 36, 52, 61, 65, 75, 78-80, 101, 104, 107-110, 120-122, 150, 156-157, 166-167, 182, 190-191, 195, 201, 274-275, 284, 307, 343, 354, 361-364, 366-367, 370, 373

System metafizyki 120, 162

Szczęście 116, 129, 134-135, 138-140, 145, 383, 386-388

Świat otaczający [Umwelt] 86, 203, 209, 228, 338

Świat Siebie [Selbstwelt] 203, 209

Świat współbytujący [Mitwelt] 203, 209

Światło, ciężenie 329, 368-370

Światowość świata, światowość 220-223, 225-226, 233, 246

Teleologiczne 162, 187, 189-192, 385

Teologia 15, 32, 35, 60-63, 72, 95-96, 98-99, 103, 117-118, 121, 136, 188, 190, 194-195, 198, 219, 224, 260, 267, 269, 276, 284, 298-299, 301, 345, 349, 378-379, 384-385, 387-388, 396, 400

Teologia moralna 99, 109, 116-117, 160

Teza, antyteza 80-81, 92-93, 113-114, 131, 172, 191-193, 197, 347-348, 350

To, co jawne 244, 320, 322

To, co otwarte [Offenen] 320-322, 324, 327

To, co praktyczne 20, 59, 126, 195, 202-203, 343, 356, 359, 370-371, 382, 386, 389

- To, co teoretyczne 20, 126, 166, 195, 202-203, 359, 370-371, 386, 389
- To, co uwarunkowane i to, co nieuwarunkowane 54, 60-62, 73, 75-78, 82, 84-86, 91, 96, 122, 139, 168, 186, 346, 349-350, 352
- Transcendencja 188, 241, 274, 278, 285, 289-290, 292, 294-297, 306, 308-309, 315, 379-380, 392
- Transcendentalna dedukcja 30, 44, 49-50, 60, 62, 68, 80, 102, 197-198, 271-272, 275, 285-286, 288-289, 311, 314, 318, 340, 373, 379
- Transcendentalna idea wolności 38, 93-94, 106, 194
- Transcendentalna nauka o elementach 114
- Transcendentalny charakter wolności 35-37, 55, 63, 77, 79, 83, 85, 90, 92-93, 105-106, 114-116, 122, 124, 126, 162, 165, 168, 180, 195, 270, 272, 336, 338, 345, 347, 354-355, 359, 372-373, 374-377, 381, 390, 393, 396, 399-400
- Troska 41, 179, 183, 203, 205, 207-210, 212-217, 221, 227-230, 233-234, 237-243, 245-266, 269, 271, 301, 305-306, 311-313, 315, 323-324, 327-328, 337, 349, 359, 370, 379-380, 388, 390-391, 393, 395, 398
- Trwoga 179, 183, 214, 237-241, 251-255, 265-266, 306, 380, 395, 398
- Tu oto [Da] 211-212, 235-236, 247, 254, 319, 326
- Uczucie 43, 129, 133-135, 142-143, 169-176, 178-179, 183-187, 381
- Upadanie 145, 210, 213-214, 216, 229, 235, 237-240, 242, 247-251, 254-255, 259, 261, 263-265, 313, 319, 327, 379, 393, 396
- Uprawniać [Sollen] 300
- Usprawiedliwienie 32, 150-151
- Wartości 14, 26, 120, 127, 140, 167, 197, 200, 202, 206, 221, 369, 387
- Wertykalna i horyzontalna wolność 380, 385, 389-390, 394-395, 396
- Wina, bycie winnym 160, 255-258, 260-261
- Władza sądenia 46, 71, 90, 132-133, 135, 146-147, 149, 162-163, 167-169, 175-176, 178, 180-181, 183-192, 196, 371, 375, 381, 386, 388, 397
- Wola, życzenie 83, 87-88, 106-107, 115, 116-117, 131-132, 139, 143-145, 159, 161, 166, 173, 193, 200, 232, 240-241, 356-357, 366, 369, 394
- Wolność
- ἀπάθεια 14, 36-37, 123, 128, 133, 137, 141-142, 145, 147, 157-159, 166, 168-169, 181, 196, 328, 359, 364, 374, 380, 389, 394-395, 397-398
- ἐλευθερία 36-38, 196, 260, 328, 333-334, 374-375, 377, 380, 385, 394-395, 397-398
- Libertas 14, 374
- Nieuwarunkowanie 55, 78, 194
- Niezależność 13-14, 24, 37-38, 41, 57, 60-61, 64, 71, 83, 89, 91-94, 96, 100, 105-106, 108-109, 116, 120, 124-125, 127, 130, 133, 135, 137, 147, 150, 162, 164, 168, 174, 177, 180-181, 184-186, 322, 332, 357-359, 366-368, 386, 391-392, 397
- Niezdeteminowanie 88-89, 357, 367
- Niezłożoność 64, 68, 73
- Otwartość 20-21, 28, 128, 197, 201, 204-205, 208, 212, 214, 216-220, 227, 230, 232-233, 235-236, 239-242, 244-250, 252, 254-255, 258, 260-262, 264-265, 281, 296-297, 304, 306-307, 313, 319-327, 331, 333-334, 339, 359-360, 370, 377, 379, 386, 391-392, 399-400
- Spontaniczność 14-15, 19-20, 23, 27-28, 37-38, 44-45, 57, 60, 64, 71, 75, 78, 94, 105-106, 120, 122, 124, 127, 134, 147, 149, 162, 164, 172, 174-175, 177, 181, 183-185, 187, 194-195, 198-199, 204, 211, 215, 217, 270-271, 273, 282, 284-285, 287, 296-298, 309-310, 314-315, 319, 340, 347, 353, 357, 359-360, 362-363, 370-371, 376-377, 379, 381, 390-392, 395-397, 399
- Suwerenność 14, 37, 66, 71, 94-96, 108, 122, 147, 151, 163, 174, 177, 185, 187, 192, 273, 309, 386, 391
- Wolność czystego rozumu 24
- Wolność posiadania 151-152, 155-156, 195
- Wolność praktyczna 29, 35, 56, 94, 105-106, 114-116, 122-124, 126-128, 130-131, 135, 138, 140, 150, 157-159, 165, 195-196, 310, 329, 354-355, 364, 372, 374, 381-383, 393-394, 396, 399
- Wolność praktycznego rozumu 23-24, 35-36, 71, 88, 124, 128, 145, 150, 165, 168, 172-173, 231, 352, 357, 359, 393-394, 396, 401
- Wolność przyczynowości [Freiheitskausalität] 78, 135, 342
- Wolność wewnętrzna 13, 27, 36, 90, 96, 114, 126-128, 137, 140-142, 144-145, 150-151,

- 155-156, 158-161, 163, 170, 195, 198, 232, 309-310, 324, 335, 383-385, 387-388, 396
- Wolność woli 19, 29, 35, 83, 87, 129, 151, 323, 336, 392
- Wolność wyboru 143, 325
- Wolność zewnętrzna 13, 27, 36, 90, 96, 127-128, 137, 140-142, 145, 150-151, 154-156, 160-163, 181, 195, 324, 232, 309-310, 374, 383-385, 387-388, 396
- Współbycie 217, 230, 233-234, 248, 254, 259
- Wykraczać poza siebie 138-139, 179, 203, 205, 259, 278, 285, 315, 369
- Wyobrażenia 35, 46, 47, 53, 59, 98, 122, 132, 143, 146-150, 159, 162, 164-165, 167-170, 172-188, 196, 216, 271, 274, 281-283, 286-294, 296-298, 300, 308-309, 323, 328, 330-331, 371-372, 374, 376-377, 380-382, 384, 386, 390, 395, 397
- Horyzont wyobraźni 164, 168
- Wypełnianie się życia [Lebensvollzug] 208
- Wypowiadanie 80, 213-214, 244-246, 258, 261, 268-269
- Wyrażanie [Ausdruck] 205
- Wzniosłość 35, 137, 162-163, 166-167, 169, 175-182, 184-187, 192-193, 232, 330
- Wzruszenie 174-175, 383
- Wzywanie sumienia 254-255, 260, 264
- Zasady transcendentalne i metafizyczne 57, 167, 170
- Zatarcie odstępów 209
- Zdecydowanie 216-217, 247-249, 255, 260, 263-264, 323, 360, 367, 370
- Zdolność 39-40, 45, 54
- Ze względu na [Worumwillen] 236
- Zew sumienia 99, 125, 223, 241, 248, 259-260, 265, 396
- Zgodność 73, 101, 118-119, 137, 152, 161, 175, 295, 318, 321, 326, 332-333, 395
- Zmysłowość 34, 39-43, 45-46, 52-56, 59, 66, 68, 70, 74-75, 79, 83-85, 88-89, 94-95, 98, 104, 106, 111, 114, 120, 124-126, 128, 132-134, 137-139, 142, 144, 146-148, 150, 156, 158-159, 168-170, 173, 175-177, 181-182, 185, 188, 196, 202, 218, 221, 231-232, 270, 273-274, 277-279, 290, 292, 298, 310, 323, 329-330, 334, 354, 365, 372, 374, 377, 380-381, 386, 395, 397-398
- Zmysły 16, 41, 43, 48-50, 63, 65-66, 68-71, 74, 86, 88, 104-105, 115, 133, 136, 141, 145, 148, 153, 161, 163, 168, 186, 194, 202, 240, 280-281, 288, 323, 341, 344, 353, 375, 390, 392, 397, 400
- Znaczeniowość [Bedeutsamkeit] 212, 236
- Źródłowość 202, 208, 273, 284, 297, 313, 351, 393
- Że jest [Dass-sein] 302, 340
- Życie [Leben], oddalanie się od życia [Ent-Leben] 200, 203

Spis treści

Wykaz skrótów.....	9
Wprowadzenie.....	13

Rozdział pierwszy

Różnorodność pojmowania wolności w dziełach Immanuela Kanta	31
---	----

1. Krytyka czystego rozumu a problem wolności.....	36
1.1. Wolność transcendentálna i kosmologiczna	37
1.1.1. Niezależność i spontaniczność	38
1.1.1.1. Estetyka transcendentálna	41
1.1.1.2. Logika transcendentálna.....	44
1.1.2. Przyczynowość a wolność jako niezależność i brak uwarunkowania	57
1.1.2.1. Wolność kosmologiczna w dialektyce transcendentálnej	58
1.2. Wolność praktyczna.....	105
2. Wolność praktyczna w <i>Krytyce praktycznego rozumu</i> oraz <i>Metafizyce moralności</i>	123
2.1. Wolność praktyczna a problem woli i jej stosunku do prawa moralnego. Wolność woli a źródło moralności	128
2.1.1. Podstawowe prawo czystego rozumu praktycznego	129
2.1.2. Pobudki czystego rozumu praktycznego	133
2.1.3. Dialektyka rozumu praktycznego	135
2.1.3.1. Antynomia praktycznego rozumu	136
2.1.4. Najwyższe dobro	139
2.2. Wolność praktyczna a wolność wewnętrzna i zewnętrzna.....	140
2.2.1. Wolność wewnętrzna z perspektywy doznawania rozkoszy i przykrości – problem zmysłowości	142
2.2.2. Zmysłowość a praktyczny rozum	146
2.2.3. Wolność czystego i praktycznego rozumu.....	150
2.2.4. Wolność zewnętrzna.....	151
2.2.5. Przymus i wolność	152
2.2.6. Wolność posiadania – posiadanie tego, co zewnętrzne.....	152
2.2.7. Materia i forma nabywania przedmiotu	154
2.2.8. Wolność zewnętrzna i posiadanie.....	155
2.2.9. Wolność wewnętrzna i panowanie nad sobą.....	156

2.3. Podsumowanie	161
3. Wolność w sensie estetycznym oraz rola wyobraźni – <i>Krytyka władzy sądenia</i>	162
3.1. Filozofia przyrody i filozofia moralna a władza sądenia	163
3.1.1. Wolność w horyzoncie wyobraźni	164
3.1.2. Przyroda a wolność	165
3.1.3. Zasady transcendentalne i metafizyczne	167
3.1.4. Między intelektem a rozumem	168
3.2. Analityka estetycznej władzy	169
3.2.1. Piękno a przeżywanie przyjemności i przykrości	169
3.2.2. Przyczynowość z wolności	173
3.3. Analityka wzniosłości	175
3.3.1. Dialektyka estetycznej władzy sądenia	185
3.3.2. Teleologiczne uwarunkowania władzy sądenia	187
3.3.3. Cel naturalny a uorganizowanie jestestwa	189
3.4. Antynomie władzy sądenia	192
3.4.1. Antynomia teleologiczna a celowość przyrody	192
3.5. Podsumowanie	194

Rozdział drugi

Wolność w filozofii Heideggera	197
--------------------------------------	-----

1. Droga Heideggera do ontologii fundamentalnej. Wolność jako spontaniczność z perspektywy „Ja jestem”	198
1.1. Wolność w horyzoncie bycia	208
1.2. Ontologia i czasowość	212
2. Wolność jako „pozwolić być”	217
2.1. Wolność z perspektywy otwartości i zdecydowania <i>Dasein</i> w dziele <i>Bycie i czas</i>	217
2.1.1. Pierwotna otwartość <i>Dasein</i>	217
2.1.1.1. Fenomenologiczna otwartość	219
2.1.1.2. Prawda jako nieskrytość	242
2.1.2. Zdecydowanie jako otwartość	248
2.1.2.1. Czas i bycie ku śmierci	250
2.1.2.2. Problem winy	255
2.1.2.3. Wezwanie sumienia	257
2.1.2.4. Zew sumienia i wolność	260
2.1.2.5. Troska a bycie „Sobą-Się”	261
2.1.2.6. Czasowość i dziejowość	264
2.1.3. Prawda w ujęciu klasycznym oraz prawda fenomenologiczna	266
2.1.3.1. Prawda w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, Kartezjusza oraz Leibniza	266
2.1.3.2. Prawda i wolność z perspektywy podstawowych problemów fenomenologii	269

2.1.3.3. Wolność jako spontaniczność	270
3. Wolność z perspektywy sporu wokół epistemologicznego i ontologicznego jej rozumienia	272
3.1 Heideggerowska interpretacja <i>Krytyki czystego rozumu</i> w dziele <i>Kant a problem metafizyki</i>	272
3.1.1. Wolność w horyzoncie analityki transcendentalnej	273
3.1.2. Metafizyka i jej podstawowe problemy	275
3.1.3. Metafizyka i poznanie człowieka – ugruntowanie metafizyki	277
3.1.4. Stadia dochodzenia do poznania ontologicznego	279
3.1.4.1. Pierwsze stadium ugruntowania metafizyki – elementy czystego poznania	279
3.1.4.2. Drugie stadium – jedność poznania	282
3.1.4.3. Trzecie stadium – wewnętrzna możliwość istotowej jedności syntezy ontologicznej	285
3.1.4.4. Czwarte stadium – podstawa wewnętrznej możliwości poznania ontologicznego	289
3.1.4.5. Piąte stadium – poznanie ontologiczne jako pełne istotowe określenie	294
3.1.5. Metafizyka a jej źródłowość	297
3.1.6. Ontologia a antropologia	298
3.1.7. Skończoność w człowieku a metafizyka jestestwa	301
3.1.8. Ontologia fundamentalna a metafizyka jestestwa	303
3.1.9. Ontologia fundamentalna i jej cel	306
3.2. Wolność jako doświadczenie źródłowe	312
3.2.1. Prawda i wolność w dziele <i>O istocie prawdy</i>	316
3.2.1.1. Prawda jako zgodność rzeczy i wypowiedzi – droga negatywna	316
3.2.1.2. Prawda jako odkrytość – droga pozytywna	319
3.2.2. Spostrzeżenie i wiedza o prawdzie	329
3.2.3. Podsumowanie	331
3.3. Wolność u Heideggera i jego interpretacja Kantowskiej wolności	335
3.3.1. Wolność transcendentalna (kosmologiczna) i praktyczna z perspektywy ontologicznej	336
3.3.1.1. Wolność w dziele <i>O istocie ludzkiej wolności. Wprowadzenie do filozofii</i>	336
3.3.1.2. Wolność w sensie ontologicznym	360
3.3.2. Podsumowanie	370

Rozdział trzeci

Immanuel Kant i Martin Heidegger – wolność jako <i>ἐλευθερία</i> i <i>ἀπάθεια</i>	375
---	-----

1. Wolność w filozofii Kanta i Heideggera	375
1.1. Wolność transcendentalna a wolność ontologiczna	375
1.1.1. Wolność transcendentalna	376
1.1.2. Wolność kosmologiczna	377

1.1.3. Wolność ontologiczna	378
1.2. Wolność praktyczna a dobro w ontologii	382
1.2.1. Wolność praktyczna i jej podział	382
1.2.1.1. Wolność praktyczna	382
1.2.1.2. Podział: wolność wewnętrzna i wolność zewnętrzna	383
1.2.2. Ontologia wobec etyki	385
2. Wertykalna i horyzontalna interpretacja wolności.	389
2.1. Różnice w pojmowaniu związku teorii poznania i ontologii wobec zagadnień etyki	389
2.2. Zestawienie	390
2.2.1. „Być w stanie” oraz „pozwolić być”	390
2.2.1.1. Kategorie naoczności: czas i przestrzeń	391
2.2.1.2. Pojęcie i rozum	391
2.2.2. Rozumienie i myślenie	393
2.2.3. Sumienie i akt woli	394
3. Wolność przez pryzmat wertykalny i horyzontalny	394
3.1. Wolność z perspektywy pojęć <i>ἐλευθερία</i> i <i>ἀπάθεια</i>	397
Zakończenie	399
Bibliografia	403
Indeks osobowy	415
Indeks rzeczowy	419

W serii *Societas* pod redakcją Bogdana Szlachty ukazały się:

1. Grzybek Dariusz, *Nauka czy ideologia. Biografia intelektualna Adama Krzyżanowskiego*, 2005.
2. Drzonek Maciej, *Między integracją a europeizacją. Kościół katolicki w Polsce wobec Unii Europejskiej w latach 1997-2003*, 2006.
3. Chmieleński Maciej, *Max Stirner. Jednostka, społeczeństwo, państwo*, 2006.
4. Nieć Mateusz, *Rozważania o pojęciu polityki w kręgu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, 2006.
5. Sokołów Florian, *Nahum Sokołów. Życie i legenda*, oprac. Andrzej A. Zięba, 2006.
6. Porębski Leszek, *Między przemocą a godnością. Teoria polityczna Harolda D. Laswella*, 2007.
7. Mazur Grzegorz, *Życie polityczne polskiego Lwowa 1918-1939*, 2007.
8. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt instytucjonalny Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej 1950-2005. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2006.
9. Karas Marcin, *Integryzm Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X. Historia i doktryna rzymskokatolickiego ruchu tradycjonalistycznego*, 2008.
10. *European Ideas on Tolerance*, red. Guido Naschert, Marcin Rebes, 2009.
11. Gacek Łukasz, *Chińskie elity polityczne w XX wieku*, 2009.
12. Zemanek Bogdan S., *Tajwańska tożsamość narodowa w publicystyce politycznej*, 2009.
13. Lencznarowicz Jan, *Jajta. W kręgu mitów założycielskich polskiej emigracji politycznej 1944-1956*, 2009.
14. Grabowski Andrzej, *Prawnicze pojęcie obowiązywania prawa stanowionego. Krytyka niepozytywistycznej koncepcji prawa*, 2009.
15. Kich-Maslej Olga, *Ukraina w opinii elit Krakowa końca XIX – pierwszej połowy XX wieku*, 2009.
16. Citkowska-Kimla Anna, *Romantyzm polityczny w Niemczech. Reprezentanci, idee, model*, 2010.
17. Mikuli Piotr, *Sądy a parlament w ustrojach Australii, Kanady i Nowej Zelandii (na tle rozwiązań brytyjskich)*, 2010.
18. Kubicki Paweł, *Miasto w sieci znaczeń. Kraków i jego tożsamości*, 2010.
19. Żurawski Jakub, *Internet jako współczesny środek elektronicznej komunikacji wyborczej i jego zastosowanie w polskich kampaniach parlamentarnych*, 2010.
20. *Polscy eurodeputowani 2004-2009. Uwarunkowania działania i ocena skuteczności*, red. K. Szczerski, 2010.
21. Bojko Krzysztof, *Stosunki dyplomatyczne Moskwy z Europą Zachodnią w czasach Iwana III*, 2010.
22. *Studia nad wielokulturowością*, red. Dorota Pietrzyk-Reeves, Małgorzata Kułakowska, Elżbieta Żak, 2010.
23. Bartnik Anna, *Emigracja latynoska w USA po II wojnie światowej na przykładzie Portorykańczyków, Meksykanów i Kubańczyków*, 2010.
24. *Transformacje w Ameryce Łacińskiej*, red. Adam Walaszek, Aleksandra Giera, 2011.
25. Praszałowicz Dorota, *Polacy w Berlinie. Strumienie migracyjne i społeczności imigrantów. Przegląd badań*, 2010.
26. Głogowski Aleksander, *Pakistan. Historia i współczesność*, 2011.
27. Brądkiewicz Bartłomiej, *Choroba psychiczna w literaturze i kulturze rosyjskiej*, 2011.
28. Bojenko-Izdebska Ewa, *Przemiany w Niemczech Wschodnich 1989-2010. Polityczne aspekty transformacji*, 2011.
29. Kołodziej Jacek, *Wartości polityczne. Rozpoznanie, rozumienie, komunikowanie*, 2011.
30. *Nacjonalizmy różnych narodów. Perspektywa politologiczno-religioznawcza*, red. Bogumił Grott, Olgierd Grott, 2012.
31. Matyasik Michał, *Realizacja wolności wypowiedzi na podstawie przepisów i praktyki w USA*, 2011.

32. Grzybek Dariusz, *Polityczne konsekwencje idei ekonomicznych w myśli polskiej 1869-1939*, 2012.
33. Woźnica Rafał, *Bułgarska polityka wewnętrzna a proces integracji z Unią Europejską*, 2012.
34. Ślufińska Monika, *Radykałowie francuscy. Koncepcje i działalność polityczna w XX wieku*, 2012.
35. Fyderek Łukasz, *Pretorianie i technokraci w reżimie politycznym Syrii*, 2012.
36. Węc Janusz Józef, *Traktat lisboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2009*, 2011.
37. Rudnicka-Kassem Dorota, *John Paul II, Islam and the Middle East. The Pope's Spiritual Leadership in Developing a Dialogical Path for the New History of Christian-Muslim Relations*, 2012.
38. Bujwid-Kurek Ewa, *Serbia w nowej przestrzeni ustrojowej. Dzieje, urząd, konstytucja*, 2012.
39. Cisek Janusz, *Granice Rzeczypospolitej i konflikt polsko-bolszewicki w świetle amerykańskich raportów dyplomatycznych i wojskowych*, 2012.
40. Gacek Łukasz, *Bezpieczeństwo energetyczne Chin. Aktywność państwowych przedsiębiorstw na rynkach zagranicznych*, 2012.
41. Węc Janusz Józef, *Spór o kształt ustrojowy Wspólnot Europejskich i Unii Europejskiej w latach 1950-2010. Między ideą ponadnarodowości a współpracą międzyrządową. Analiza politologiczna*, 2012.
42. *Międzycywilizacyjny dialog w świecie słowiańskim w XX i XXI wieku. Historia – religia – kultura – polityka*, red. Irena Stawowy-Kawka, 2012.
43. *Ciekawość świata, ludzi, kultury... Księga jubileuszowa ofiarowana Profesorowi Ryszardowi Kantorowi z okazji czterdziestolecia pracy naukowej*, red. Renata Hołda, Tadeusz Paleczny, 2012.
44. Węc Janusz Józef, *Pierwsza polska prezydencja w Unii Europejskiej. Uwarunkowania – procesy decyzyjne – osiągnięcia i niepowodzenia*, 2012.
45. Zemanek Adina, *Córki Chin i obywatelki świata. Obraz kobiety w chińskich czasopismach o modzie*, 2012.
46. Kamińska Ewa, *Rezeption japanischer Kultur in Deutschland. Zeitgenössische Keramik als Fallstudie*, 2012.
47. Obeidat Hayssam, *Stabilność układu naftowego w warunkach zagrożeń konfliktami w świetle kryzysu w latach siedemdziesiątych XX i na progu XXI wieku*, 2012.
48. Ścigaj Paweł, *Tożsamość narodowa. Zarys problematyki*, 2012.
49. Głogowski Aleksander, *Af-Pak. Znaczenie zachodniego pogranicza pakistańsko-afgańskiego dla bezpieczeństwa regionalnego w latach 1947-2011*, 2012.
50. Miżejewski Maciej, *Ochrona pluralizmu w polityce medialnej Włoch*, 2012.
51. Jakubiak Łukasz, *Referendum jako narzędzie polityki. Francuskie doświadczenia ustrojowe*, 2013.
52. *Skuteczność polskiej prezydencji w Unii Europejskiej. Założone cele i ich realizacja*, red. Krzysztof Szczerski, 2013.
53. *Stosunki państwo-Kościół w Polsce 1944-2010*, red. Rafał Łatka, 2013.
54. Gacek Łukasz, Trojnar Ewa, *Pokojowe negocjacje czy twarda gra? Rozwój stosunków ponad Cieśniną Tajwańską*, 2012.
55. Sondel-Cedarmas Joanna, *Nacjonalizm włoski. Geneza i ewolucja doktryny politycznej (1896-1923)*, 2013.
56. Rudnicka-Kassem Dorota, *From the Richness of Islamic History*, 2013.
57. Fudała Piotr, Fyderek Łukasz, Kurpiewska-Korbut Renata, *Budowanie parlamentaryzmu. Doświadczenia z Afganistanu, Iraku i Kurdystanu irackiego*, 2012.
58. Dardziński Piotr, *Kapitalizm nieobjawiony. Doktryna ładu społecznego, politycznego i ekonomicznego w myśli Wilhelma Röpkego*, 2013.
59. *The Taiwan Issues*, ed. Ewa Trojnar, 2012.

60. Rebes Marcin, *Miedzy respondere i imputatio. Martina Heideggera i Józefa Tischnera hermeneutyka odpowiedzialności w horyzoncie ontologii, agatologii i aksjologii*, cz. I: 2014; cz. II, III: 2018.
61. Kurpiewska-Korbut Renata, *Społeczność międzynarodowa wobec Kurdów irackich*, 2013.
62. Pietrzyk-Reeves Dorota, *Ład Rzeczypospolitej. Polska myśl polityczna XVI wieku a klasyczna tradycja republikańska*, 2012.
63. Matykiewicz-Włodarska Aleksandra, Marion Gräfin Dönhoff. *Idee i refleksje polityczne*, 2012.
64. Reczyńska Anna, *Braterstwo a bagaż narodowy. Relacje w Kościele katolickim na ziemiach kanadyjskich do I wojny światowej*, 2013.
65. *Współczesne transformacje. Kultura, polityka, gospodarka*, red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec, 2013.
66. Grott Olgierd, *Instytut Badań Spraw Narodowościowych i Komisja Naukowych Badań Ziem Wschodnich w planowaniu polityki II Rzeczypospolitej Polskiej na Kresach Wschodnich*, 2013.
67. *Teoretyczne i praktyczne problemy kultury politycznej. Studia i szkice*, red. Monika Banaś, 2013.
68. *Podejścia badawcze i metodologie w nauce o polityce*, red. Barbara Krauz-Mozer, Paweł Ścigaj, 2013.
69. *Narratives of Ethnic Identity, Migration and Politics. A Multidisciplinary Perspective*, eds. Monika Banaś, Mariusz Dziegłowski, 2013.
70. *Promoting Changes in Times of Transition and Crisis: Reflections on Human Rights Education*, eds. Krzysztof Mazur, Piotr Musiewicz, Bogdan Szlachta, 2013.
71. Bar Joanna, *Po ludobójstwie. Państwo i społeczeństwo w Rwandzie 1994-2012*, 2013.
72. *Włochy wielokulturowe. Regionalizmy, mniejszości, migracje*, red. Karolina Golemo, 2013.
73. *Stany Zjednoczone wczoraj i dziś. Wybrane zagadnienia społeczno-polityczne*, red. Agnieszka Małek, Paulina Napierała, 2013.
74. Plichta Paweł, *Estera w kulturach. Rzecz o biblijnych toposach*, 2014.
75. Czekalska Renata, *Wartości autoteliczne w kulturze symbolicznej na przykładzie indyjsko-polskich spotkań literackich*, 2014.
76. Włodarski Bartosz, *Szkoła Nauk Politycznych UJ 1920-1949*, 2014.
77. *Arabska wiosna w Afryce Północnej. Przyczyny, przebieg, skutki*, red. Ewa Szczepankiewicz-Rudzka, 2014.
78. Bajor Piotr, *Partnerstwo czy członkostwo. Polityka euroatlantycka Ukrainy po 1991 r.*, 2014.
79. Gabrys Marcin, Kijewska-Trembecka Marta, Rybkowski Radosław, Soroka Tomasz, *Kanada na przełomie XX i XXI wieku. Polityka, społeczeństwo, edukacja*, red. Marta Kijewska-Trembecka, 2014.
80. Trojnar Ewa, *Tajwan. Dylematy rozwoju*, 2015.
81. Głogowski Aleksander, *Policja Państwowa i inne instytucje bezpieczeństwa na Wileńszczyźnie w latach 1918-1939*, 2015.
82. Krzyżanowska-Skowronek Iwona, *Teorie zmiany na przykładzie włoskiej polityki wschodniej*, 2015.
83. Rysiewicz Mikołaj, *Monarchia – lud – religia. Monarchizm konserwatywnych środowisk politycznych Wielkiej Emigracji w latach 1831-1848*, 2015.
84. Szymkowska-Bartyzel Jolanta, *Nasza Ameryka wyobrażona. Polskie spotkania z amerykańską kulturą popularną po roku 1918*, 2015.
85. Napierała Paulina, *In God We Trust. Religia w sferze publicznej USA*, 2015.
86. Paluszkiewicz-Misiaczek Magdalena, *Szacunek i wsparcie. Kanadyjski system opieki nad weteranami*, 2015.
87. *Детерминанты и перспективы политики европейской интеграции Республики Молдова*, под научной редакцией Петра Байдора, 2015.
88. *Eastern Chessboard. Geopolitical Determinants and Challenges in Eastern Europe and the South Caucasus*, ed. Piotr Bajor, Kamila Schöll-Mazurek, 2015.

89. Mazur Wojciech, *Pod wiatr. Francja i lotnictwo wojskowe II Rzeczypospolitej (1921-1938)*, 2015.
90. Węc Janusz Józef, *Traktat lizboński. Polityczne aspekty reformy ustrojowej Unii Europejskiej w latach 2007-2015*, 2016.
91. Fyderek Łukasz, *Autorytarne systemy polityczne świata arabskiego. Adaptacja i inercja w przededniu Arabskiej Wiosny*, 2015.
92. Kwieciński Rafał, *Zjednoczenie Chin? Proces reintegracji Wielkich Chin na przełomie XX i XXI w.*, 2016.
93. Grabowski Marcin, *Rywalizacja czy integracja? Procesy i organizacje integracyjne w regionie Azji i Pacyfiku na przełomie XX i XXI wieku*, 2015.
94. Laidler Paweł, Turek Maciej, *Cena demokracji. Finansowanie federalnych kampanii wyborczych w Stanach Zjednoczonych Ameryki*, 2016.
95. Bajor Piotr, *Contemporary Azerbaijan in Social and Political Dimension*, 2016.
96. Balwierz Ida, *Czasopismo „Apollo”. Jego miejsce i rola w odrodzeniu poezji i kultury arabskiej*, 2016.
97. Bajor Piotr, *Kierunek Zachód. Polityka integracji europejskiej Ukrainy po 1991 r.*, 2016.
98. *Polska i Rumunia w Europie Środkowej w XX i XXI wieku. Studia, materiały i eseje poświęcone pamięci prof. dra hab. Wojciecha Rojka. Polonia și România în Europa Centrală în secolele XX și XXI. Studii, materiale și eseuri dedicate în memoria prof. univ. dr. Wojciech Rojek*, red. Agnieszka Kastory, Henryk Walczak, 2017.
99. Mazur Wojciech, *Lot ku burzy. Polska w przygotowaniach Zachodu do wojny powietrznej marzec-sierpień 1939 roku*, 2017.
100. Gabryś Marcin, Soroka Tomasz, *Canada as a Selective Power. Canada's Role and International Position after 1989*, 2017.
101. Głuszek Alicja, *Współpraca amerykańsko-meksykańska w zwalczaniu handlu ludźmi na przełomie XX i XXI wieku*, 2017.
102. Paleczny Tadeusz, *Relacje międzykulturowe w dobie kryzysu ideologii i polityki wielokulturowości*, 2017.
103. Czubik Agnieszka, Dziwisz Dominika, Szczepankiewicz-Rudzka Ewa, Tarnawski Marcin, *Nowe wyzwania dla ochrony praw człowieka*, 2017.
104. Gabryś Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część pierwsza. Akt Konstytucyjny z 1867 roku*, 2016.
105. Porębski Leszek, *Technika w perspektywie społecznej*, 2017.
106. Gabryś Marcin, *Przewodnik po konstytucji Kanady. Część druga. Akt Konstytucyjny z 1982 roku*, 2017.
107. Dulak Michał, *Demokratyczna legitymizacja polskiej polityki europejskiej. Analiza systemowa*, 2017.
108. Turek Maciej, *Prawybyory prezydenckie w USA. Bilans czterech dekad*, 2017.
109. *Oblicza Ameryki. Szkice o społeczeństwie, kulturze i polityce Stanów Zjednoczonych*, red. Paulina Napierała, Rafał Kuś, 2016.
110. Kuś Rafał, *Retoryka polityczna Richarda Nixona*, 2018.
111. Modrzejewska Magdalena, *Josiah Warren – the First American Anarchist. “The Remarkable American”*, 2017.
112. Mazur Wojciech, *Niebo rozwianych nadziei. Zachodni sojusznicy wobec wojny powietrznej w Polsce we wrześniu 1939 roku*, 2018.
113. Małek Agnieszka, *Polityka migracyjna Włoch w latach 1861-2011*, 2018.
114. Kastory Agnieszka, *Rola Obywatelskiego Klubu Parlamentarnego w kształtowaniu polskiej polityki wschodniej w latach 1989-1991*, 2018.
115. Kułakowska Małgorzata, *W poszukiwaniu spójności wspólnotowej. Polityka rządu brytyjskiego w latach 2001-2010*, 2018.
116. Biliński Piotr, *Wacław Tokarz 1873-1937. Historyk walk o niepodległość Polski*, 2018.

117. Golemo Karolina, Małek Agnieszka, *Włochy – mozaika kultur*, 2018.
118. Modrzejewska Magdalena, *Stephen Pearl Andrews – anarchia i społeczeństwo. Studia z amerykańskiego anarchizmu indywidualistycznego*, 2016.
119. *Podsumowanie VIII kadencji PE. Wyzwania integracji europejskiej w latach 2014-2019*, red. Agnieszka Nitszke, Janusz Józef Węc, 2019.
120. Bajor Piotr, Gruszcak Artur, *Między wiedzą a władzą. Bezpieczeństwo w erze informacji*, 2019.
121. *Security Outlook 2018*, ed. Artur Gruszcak, 2019.
122. Kulpińska Joanna, *Transatlantyckie trendy migracyjne na przestrzeni stulecia. Studium przypadku wychodźstwa z powiatu strzyżowskiego*, 2019.

Wolność to jeden z najważniejszych problemów epoki nowożytnej. W książce rozpatrywana jest na gruncie filozofii Kanta, który uczynił ją pojęciem kluczowym swojej filozofii. Ukazuje on wolność głównie przez pryzmat rozbieżności między teorią poznania i etyką. Heidegger opisuje filozofię Kanta właśnie w kontekście teorii poznania, której fundamentem jest ontologia. Wolność wyrażona przez pojęcia spontanizności, niezależności, suwerenności, niepodległości i samostanowienia ma u swojej podstawy źródłowe doświadczenie, jakim jest otwartość na bycie. W niej dopiero możemy spostrzegać siebie, innych i otaczający świat. Kanta i Heideggera łączy chęć budowania nowej metafizyki.

W takim kontekście pojawia się u Kanta wolność jako spontanizność na poziomie *Krytyki czystego rozumu* oraz wolność jako niezależność od pobudek wpływających z doświadczenia w *Krytyce praktycznego rozumu*. Krytyka władzy sądenia wiąże ze sobą obydwie doświadczenia wolności, czyniąc system metafizyki spójnym. Pojmowanie wolności przez Heideggera ewoluuje od spontanizności, przez samostanowienie, do struktury „pozwoić być”. Heidegger, dochodząc do stwierdzenia, że człowiek nie ma wolności, lecz „jest” wolnością, ukazuje istotę wolności.

W niniejszym opracowaniu wolność przedstawiana jest przy użyciu dwóch kluczowych starogreckich pojęć: *eleutheria* i *apatheia*. Autor, stosując metodę fenomenologiczno-hermeneutyczną, dokonuje analizy poszczególnych fragmentów dzieł Kanta i Heideggera, by w ostatnim rozdziale pokazać wpływ myśli Kanta na myśl Heideggera. Obydwie systemy, zdecydowanie się różniące, łączy doświadczenie wolności, do której Heidegger stopniowo „dojrzał” i którą w późniejszych dziełach uczynił podstawowym pojęciem swojej filozofii.