

ANNA MUSIOŁ

INTERPRETACJA MYŚLI IMMANUELA KANTA
W RAMACH II DAVOSER HOCHSCHULKURSEN
ERNST CASSIRER – MARTIN HEIDEGGER

Filozoficzne spotkanie w szwajcarskim Davos, odbywające się na przełomie marca i kwietnia 1929 roku, stało się przyczynkiem do ponownego przeanalizowania założeń *Kritik der reinen Vernunft*. Kant w swoim *opus magnum* stawia tezy, które w odmienny – na pierwszy rzut oka niesprowadzalny do siebie – sposób wykładają Cassirer i Heidegger. Wyróżnione problemy stanowią treść mojego artykułu, w którym – wykorzystując dodatek *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* zamieszczony w *Kant und das Problem der Metaphysik*, obszerną pracę Petera E. Gordona *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* oraz stanowiące istotę mojego wystąpienia tłumaczenie Andrzeja J. Norasa *Wykłady i dysputa w Davos* – dokonuję porównawczej analizy doktryny marburskiego neokantysty z twierdzeniami autora *Sein und Zeit*.

Przedmiotem artykułu jest próba przybliżenia teoretycznej, częściowo także praktycznej, filozofii Immanuela Kanta wyłożonej podczas spotkania zorganizowanego w ramach drugich davoskich kursów szkoły wyższej. Zebranie naukowe, którego aktywnymi, pierwszoplanowymi postaciami byli Ernst Cassirer (uczeń ortodoksyjnej szkoły marburskiej) i Martin Heidegger (podważający wartość filozoficznego dziedzictwa zapominającej o byciu Europy), ujawnia szereg znamienych i nieredukowalnych rozbieżności interpretacyjnych, których początek stanowią różnica przyjmowanego punktu wyjścia i założonego celu¹.

¹ Zob. P. E. Gordon *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* Cambridge–London 2010 s. 91–94.

Wiosną 1929 roku ma miejsce bezpośrednia konfrontacja myśli między uznanym akademickim autorytetem, tradycjonalistą, spadkobiercą idei epoki Schillera i Goethego oraz filozofem nowego pokolenia, projektodawcą – nośnej począwszy od lat 30. XX wieku – myśli egzystencjalnej, w znaczeniu egzystencjalnej analityki *Dasein*². Spotkanie zorganizowane przez nieobojętnego na sprawy nauki lekarza stomatologa Paula Müllera jest starciem odmiennych osobowości, a nade wszystko zderzeniem dwóch programów filozoficznych, budowanych na fundamentach też składających się na system transcendentalizmu Immanuela Kanta. Zdaniem Elżbiety Paczkowskiej-Łagowskiej debata w szwajcarskim Davos

prezentuje [Cassirera jako – A. M.] klasyka myśli, nastawionego na rozpoznanie wielkich obiektywności „świata duchowego”, świata kultury, [myśliciela – A. M.] związanego metodą naukową badań humanistycznych i regułami sztuki hermeneutycznego oraz Heideggera, autora teorii [wrzuconej w świat – A. M.] samotnej egzystencji³.

Chociaż intelektualna rozgrywka potwierdza zarówno olimpijskość rozmiłowanego w humanistycznej spuściźnie idealizmu i historii myśli Cassirera, jak i mentalną wyniosłość Heideggera, słowny konflikt jest manifestacją dwóch intelektualnych postaw ujawniających wytworność myśli i talentu uczestników naukowego kursu. Literalny zapis debaty nie istnieje, aczkolwiek dysponujemy protokołem sporządzonym przez Ottona Friedricha Bollnowa i Joachima Rittera. Zachowana notatka wskazuje zakres podejmowanej tematyki, jak również określa atmosferę i styl dyskusji, która nie jest zawziętą wymianą myśli ani też – najmniej pożytecznym dla filozofii – zbijaniem stanowisk. Publiczny dialog nie jest wzajemną inkryminacją, lecz stanowi swobodną prezentację własnych przekonań interlokutorów⁴. Na klimat dyskusji wpływa wygłoszony na Uniwersytecie w Monachium w lutym 1929 roku wykład socjologa Otmara Spanna, krytykującego epistemologiczne wykładnie Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, które proponuje szkoła Cohena–

² Spotkanie odbyło się w dniach od 16/17 marca do 6 kwietnia 1929 roku. Miejszem dysputy był Grand Hotel Belvédère w szwajcarskim Davos. Międzynarodowe spotkania intelektualistów Europy trwały od 1928 do 1931 roku. Szwajcarska miejscowość sanatoryjna gościła byłych żołnierzy, studentów oraz uczonych chorujących na gruźlicę. W latach dwudziestych dziewiętnastego wieku kuracjuszem uzdrowiska był Aby Warburg. Cykl naukowych debat zainaugurowano dyskusją teologiczno-filozoficzną. Gościem sympozjum był wówczas Albert Einstein, który wygłosił wykład na temat teorii względności. Trzecie spotkanie cyklu z 1930 roku wypełnił wysiłek podjęcia dialogu filozofii z naukami społecznymi. Jego uczestnikami byli Werner Sombart i Alfred Weber. Z kolei czwarta, ostatnia debata z 1931 roku była próbą zbliżenia pedagogiki z praktyką życia. Na przestrzeni tych kilku lat dyskusjom przysłuchiwało się wielu wybitnych uczonych-intelektualistów przełomu wieków. Swoją obecnością sanatoryjny kurort zaszczylicili jezuicki filozof Erich Przywara, Eugen Fink, Kurt Riezler, Emmanuel Lévinas, Hendrik Pos, Karl Joël, Herbert Marcuse, Louis Terracher, Henri Lichtenberger z Paryża i wielu innych.

³ E. Paczkowska-Łagowska *Posłowie tłumaczkii. Ernst Cassirer jako historyk idei* [w:] E. Cassirer *Rousseau, Kant, Goethe* E. Paczkowska-Łagowska (tł.) Gdańsk 2008 s. 129.

⁴ E. Cassirer *Kant a problem metafizyki. Uwagi na temat Heideggerowskiej interpretacji Kanta* M. Bonecki i in. (tł.) „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007 nr 1(61) s. 317.

Natorpa. Antecedencje te mają kluczowe znaczenie dla formułowanej – w toku prowadzonego w Davos sporu – argumentacji i tematyki, która z rozważań nad filozofią Kanta, ściślej, z próby *stricte* filozoficznej odpowiedzi na Kantowskie pytanie: czym jest człowiek, poprzez porównawcze przebadanie idei *humana*, przedradza się w samodzielnie dokonaną diagnozę współczesnej kultury i kondycji realizującego się w niej człowieka⁵.

Wchodząc w złożoność problemów dysputy, przywołać należy Heideggerowską deklamację *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik*, która poprzedza dyskurs myślicieli odkrywających tenor Kantowskiej, skupionej na człowieku, filozofii⁶. Celem Heideggerowskiego wykładu jest potwierdzenie tezy, w myśl której Kanta dzieło życia jest „wyraźnym, względnie pierwszym ugruntowaniem metafizyki”⁷. Zbadanie problemu ugruntowania metafizyki, poprzez systematyczną analizę wyróżnionego zagadnienia, skrywa się w odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka, którego definicja budowana jest w świetle metafizyki metafizyki, co znaczy metafizycznego ugruntowania metafizyki⁸.

Heidegger ukazuje wewnętrzną ciągłość problematyki *Grundlegung*, którą streszcza w trzech kolejno następujących po sobie krokach wyznaczania podstawy: w przesłankach (*im Ansatz*), realizacji (*in der Durchführung*) i źródłowości (*in Ursprünglichkeit*). Na pierwszym poziomie rozważań filozof przywołuje Kantowski rozdział metafizyki na jej dwie formy-postaci: na *metaphysica specialis* jako nadzmysłowe poznanie naczelných obszarów bytu: świata, duszy i Boga, oraz na *metaphysica generalis*, którą – w przekonaniu filozofa *polemos* – stanowi teoria bycia bytu jako ontologia fundamentalna⁹. Heidegger przyjmuje założenie uznające i uzależniające możliwość poznania bytu od uprzedniego rozumienia struktury bycia bytu (*Verstehen der Seinsverfassung des Seienden*), dlatego możliwość poznania ontycznego wymaga poprzedzającego rozstrzygnięcia kwestii możliwości poznania ontologicznego. Tym samym ugruntowanie metafizyki *Seiende* wymaga uprzedniego znalezienia podstawy metafizyki bycia bytu, a pytanie o możliwość poznania ontycznego „zostaje odparte na rzecz pytania o możliwość poznania ontologicznego”¹⁰. Stosowany tryb argumentacji prowadzi Heideggera do wniosku, iż pierwsza *Krytyka* Kanta jest pisemną odpowiedzią na problem możliwości ontologii i poznania ontologicznego, które wyraża się w potencjale ujęcia bycia bytu.

⁵ Por. P. Parszutowicz *O dyskusjach Cassirera z Heideggerem* „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2007 nr 1(61) s. 307.

⁶ Zob. A. J. Noras *Wykłady i dysputa w Davos. Od tłumacza* „Edukacja Filozoficzna” 1994 nr 17 s. 7.

⁷ M. Heidegger *Wykłady w Davos – Krytyka czystego rozumu Kanta a zadanie ugruntowania metafizyki* A. J. Noras (tł.) „Edukacja Filozoficzna” 1994 nr 17 s. 10.

⁸ Zob. *Davoser Vorträge. Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik* [w:] M. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Hamburg 2010 s. 271.

⁹ Zob. A. J. Noras *Kant a neokantyzm badeński i marburski* Katowice 2000 s. 57.

¹⁰ M. Heidegger *Wykłady...* wyd. cyt. s. 10. Por. *Davoser...* wyd. cyt. s. 271.

Na drugim poziomie procesu ugruntowania przyjęte założenia, ujęte w formułę przesłanek metafizyki, stają się podstawą pod jego realizację. Proces ten warunkują jego cztery kolejne stadia, w których Heidegger precyzuje charakterystykę form czystej naoczności i czystego myślenia jako elementów czystego poznania, to jest czasu i przestrzeni (form czystej naoczności) oraz transcendentalnej estetyki i analityki pojęć (form czystego myślenia). W tej fazie postępowania formułują się relacje istotowej jedności pomiędzy wymienionymi elementami czystego poznania w czystej syntezie oraz eksplikacje wewnętrznej możliwości czystej syntezy jako istotowej jedności, którą Kant oddaje w formule dedukcji transcendentalnej. Tutaj zawiera się także postulat odsłonięcia fundamentu umożliwiającego poznanie ontologiczne: poznanie bycia bytu, którego opis zawiera rozdział o schematyzmie *Krytyki czystego rozumu*. Realizacja procesu poszukiwania fundamentu metafizyki wymaga uświadomienia sobie niepodważalnego w przekonaniu Heideggera faktu skończoności (*endlich*) ludzkiego rozumu-intelektu, a poprzez ten znamieny asumpt podważenia idei nieograniczonego myślenia wyrażonego w konieczności uznania skończoności poznania, które wskazuje na właściwą, to jest metafizyczną zmysłowość jako skończoną naoczność¹¹.

W filozoficzne badania nad źródłowością ugruntowania metafizyki Heidegger włącza zagadnienia transcendentalnej wyobraźni jako podstawy i rezerwuaru Kantowskiego schematyzmu, będącego sztuką łączenia przeciwieństw: odbiorczość – spontaniczność. Dominujące znaczenie władzy *Einbildungskraft* przejawia się w jej źródłowym charakterze, wyobraźnia jest bowiem trzecią – obok zmysłowości i intelektu – władzą poznania, w której swój początek bierze zarówno samorzutność, jak i receptywność: rozum teoretyczno-praktyczny, czysty, samorzutny intelekt oraz czysta, receptywna, przyjmująco-przyswajająca zmysłowość. Badania źródłowości jako podstawy poznania stanowią trzeci poziom procesu ugruntowania. Proces poznawczy funduje zatem wspólny substrat, będący zaczynem zmysłowości oraz intelektu: dwóch pni poznania wyrastających ze wspólnego korzenia. To wypływające z jednego źródła składniki poznania ontologicznego, które – odwołując się do idei czystej syntezy czystej naoczności i czystego myślenia – tłumaczą możliwość syntetycznego poznania *a priori*, którego podłożem jest transcendentalna wyobraźnia.

Rolę i znaczenie pierwotnego źródła poznania w relacji porównywanych projektów filozofii wyznacza Janina Kiersnowska-Suchorzewska, twierdząc, że

zasadniczym zarzutem Cassirera przeciw Heideggerowi jest to, że sprowadza wszystkie władze poznawcze do transcendentalnej wyobraźni, a tym samym pozostaje mu tylko płaszczyna bytu czasowego: zjawiska i noumena nie zostają dostatecznie rozgraniczone i zatracają odrębność¹².

¹¹ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 272.

¹² J. Kiersnowska-Suchorzewska *Metafizyka Kanta w świetle polemiki neokantystów* „Przełęcz Filozoficzny” 1937 nr 40 s. 372.

Cassirer nie kwestionuje wartości wyobraźni transcendentalnej, stwierdza jedynie, że sens *synthesis speciosa* uzewnętrznia się w innej systematyce: w badaniach nad symbolizmem jako możliwą formą filozofii kultury. Inaczej niż Heidegger, akcentuje on znaczenie wyobraźni, która jako *species* wykorzystuje w procesie poznania siłę symbolu jako poznawczego medium. Jej właściwa rola uwidacznia się w uchwytywaniu stosunków wszelkiego myślenia do naoczności, co zbliża jej rozumienie do Heideggerowskiej wykładni wyobraźni wiążącej receptywną naoczność z samorzutnością intelektu. Dlatego Cassirer podczas spotkania w Davos stwierdza:

W jednym punkcie istnieje między nami zgodność. [a] mianowicie wydaje mi się, że twórcza wyobraźnia posiada dla Kanta znaczenie centralne. Nauka o „wytwórczej wyobraźni” także mnie wydaje się niezbędnym i niebawale owocnym motywem nauki Kanta, jak również całej „filozofii krytycznej”¹³.

W filozofii Heideggera akcent padający na transcendentalną wyobraźnię, która przejmując naczelną rolę w procesie poznania, wiąże się z koniecznością odsłonięcia nowego gruntu możliwości metafizyki. Podstawy te powinny być ufundowane w metafizyce *Dasein*; metafizyce ontologicznej struktury; teorii, która wszelkie pytania o człowieka i jego istotę powinna rozważać przed filozoficzną antropologią i filozofią kultury¹⁴. Jak suponuje Heidegger, delegaci *Kulturphilosophie* stawiają filozoficznej refleksji inny cel aniżeli ontologia fundamentalna *Dasein* jako teoria bycia egzystencjalnej struktury, która – wrzucona w trwający w bipolarnej zależności życia i śmierci byt – jest historyczna. Człowiek, którego egzystencja roztacza się – między życiem i śmiercią – w sferze ontyki-bytu, nieczęsto realizuje się w ontologicznej formie *Dasein*, czym potwierdza swoją skończoność¹⁵.

Heideggerowski manifest skończoności ludzkiej istoty rodzi Cassirerowskie pytania o status rozumu, adekwatność poznania i prawdy. Jeżeli człowiekowi z racji jego skończoności nie przysługuje żadna konieczna prawda, to dlatego, iż jej wieczność i absolutność jest zrelatywizowana wyłącznie do fizycznej koncepcji człowieka¹⁶. Tak ujęty fakt skończoności ludzkiego bytu jest niepodważalny, mimo to człowiek – mając świadomość tego, co nieskończone, pytając o konieczny i ogólny wymiar jedynej prawdy – ustawia się w pozycji istoty naznaczonej nadmaterialnym pierwiastkiem, wykraczającym ponad poznawcze możliwości istoty skończonej oraz – sugerowaną przez Heideggera – skończoność jako typowo ludzki atrybut.

¹³ E. Cassirer *Kant...* wyd. cyt. s. 320; M. Heidegger *Kant...* wyd. cyt. s. 275. Por. *Dysputa w Davos pomiędzy Ernstem Cassirerem i Martinem Heideggerem* A. J. Noras (tł.) „Edukacja Filozoficzna” 1994 nr 17 s. 13.

¹⁴ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 73.

¹⁵ Por. E. Cassirer *The philosophy of symbolic forms. The metaphysics of symbolic forms* cz. 4 J. M. Krois (tł.) New Haven–London 1996 s. 205–208.

¹⁶ M. Heidegger *Kant...* wyd. cyt. s. 277. Por. *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* [w:] M. Heidegger *Kant...* wyd. cyt. s. 297–303; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 14.

Jeżeli ograniczona skończonością „istota dochodzi do określenia przedmiotów, które jako takie nie są związane skończonością”¹⁷, to okoliczność ta wskazuje na możliwość partycypacji człowieka w wymiarze nieskończoności.

Fakt nieskończoności ludzkiego bytu potwierdza sformułowane przez Kanta pytanie o możliwość ogólnych i koniecznych sądów syntetycznych *a priori*, które Cassirer wyjaśnia w świetle matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa. Zaprzecza temu Heidegger. Jego zdaniem zainteresowanie Kanta zmierza w kierunku ogólnej teorii bytu, w ramach której toczą się rozważania o statusie przyrody. Przyroda-natura, nietożsama z matematycznym przyrodoznawstwem, jest nieujmowalna w ramach kategorialnej struktury nauk pozytywnych. Autor *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* kojarzy ją z bytem obecnym, który – jako byt w sensie obecności – podpada pod ogólną teorię bytu poprzedzoną ogólną ontologią. Kant poszukuje ogólnej ontologii, pod którą podpada system przyrody (*die Natur*). Jego zamiarem jest odkrycie teorii bycia w ogóle, co znaczy ontologii jako analityki krytycznie ufundowanej *metaphysica generalis*¹⁸.

Odrzucając matematyczne wytłumaczenie twierdzeń *Krytyki czystego rozumu*, które proponuje racjonalistyczny idealizm panlogicznej szkoły z Marburga, filozof z Messkirch cofa się do wymiaru skończoności; wymiaru, który zawiesza pytania o sferę obiektywności i absolutność poznania. Cassirer pyta: Czy Heidegger sposobem odtworzenia i postawą komentatora myśli Kanta chce zrezygnować z dociekań nad tym, co obiektywne i absolutne? A może poprzez ważenie problemu skończoności istoty ludzkiej, przy jednoczesnej świadomości nieskończoności człowieka w wymiarze *Dasein*, pragnie określić, zbadać i utrwalić moment przejścia z *finis* w *infinitas*? Okoliczność przekształcenia skończoności w nieskończoność wymaga – według Cassirera – użycia Kantowskiego imperatywu kategorycznego: formuły określającej pewien typ operacji umysłu, będącej zasadą etycznego działania ujętego w formule nakazu postępowania według pryncypium, które można chcieć uczynić prawem powszechnym. Norma, która zostaje objęta imperatywem, posiada ogólny, powszechnie ważny i uniwersalny charakter odniesiony do sfery *mundus intelligibilis*. Imperatyw kategoryczny stanowi więc szansę zobiektywizowania etyki i poznania moralnego.

Heidegger podważa ważność Cassirerowskiej argumentacji na rzecz imperatywu będącej próbą wykazania nieskończoności człowieka. Filozof *b y c i a b y t u* sugeruje odwrotne uzasadnienie bezwarunkowej normy moralnej, twierdząc, że wymóg jej wprowadzenia związany jest z faktem skończoności ludzkiego bytu, natomiast właściwa człowiekowi zdolność wykraczania jest założona w tym, co skończone. Także w dyskursywnym *intellectus ectypus*, który „nie może schronić się w to, co wieczne, absolutne, [ani też – A .M.] nie może się schronić [wyłącznie – A .M.] w świecie rzeczy”¹⁹. Zawsze znajduje się w pozycji *p o m i ę*

¹⁷ Tamże, s. 14. Por. *Davoser...* wyd. cyt. s. 277–278.

¹⁸ Tamże, s. 278–279. Zob. *Dysputa...* wyd. cyt. s. 15.

¹⁹ Tamże, s. 15. Por. *Davoser...* wyd. cyt. s. 279.

d z y. Bycie w *Daszwischen* nakierowuje na rozum praktyczny, jednak nakierowanie to wymaga wcześniejszego uwzględnienia struktury człowieka jako *Dasein*. Dlatego błędne są takie ujęcia myśli Kanta, które działania moralne stawiają przed uprzednie zorientowanie się na *Dasein* i jego prawodawczą funkcję²⁰. Jeśli poszukujemy nieskończoności, to ukrywa się ona wyłącznie w *Dasein*.

Wewnętrzna struktura *Dasein* – otwarta na siebie i innych – jest nieskończona. Ponieważ *Dasein* jest bytem w projekcji, jest również jedynym bytem, do którego odnosi się ponadsubiektywna prawda, która istnieje jedynie wraz z egzystencją *Dasein*. W konsekwencji otwartość tego specyficznie ludzkiego bytu jest byciem-w-prawdzie (*In-der-Wahrheit-sein*). Heidegger sugeruje: w przeciwieństwie do ontologicznego poziomu rozważań o byciu (*Sein*), w którym człowiek przejawia swoją nieskończoność w *Dasein*, w tworzeniu bytu (*Seienden*) jako podmiot jest on skończony w czasie. Jedynie człowiekowi – istocie skończonej – niezbędna jest ontologia. „Człowiek jako istota skończona posiada pewną nieskończoność w obszarze ontologicznym”²¹. To istota skończona, aczkolwiek transcendentna: otwarta na byt, zdolna zwrócić się ku sobie i spełniać w horyzoncie trójjedni czasu. Określenie istoty skończoności i treściowe rozważania na jej temat wymagają poprzedzającego posiadania konstytutywnej idei nieskończoności. Uobecniająca się w *Dasein* nieskończoność jako wieczność wiąże się z ontologicznie określonym wymiarem *tempus*, umożliwiającym przejście wyrażające się w twórczym stosunku do bytu i rozciągniętym w wymiarze trzech *modi*: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. W tak wyznaczonym przez Heideggera horyzoncie czasu konstytuuje się idea czasowości stanowiąca istotę *Dasein* w człowieku²². O ile Cassirer dowodzi tezy, wedle której krytyczna myśl Kanta rozważa problem człowieka w perspektywie bytu i powinności, doświadczenia i idei, o tyle Heidegger przyjmuje, że przedstawiony w dziele problem inklinuje w stronę bycia i czasu²³.

Podczas debaty Heidegger kieruje w stronę Cassirera fundamentalne pytania: Jaka droga wiedzie człowieka ku nieskończoności i w czym przejawia się ludzki udział w tym, co nieskończone? Czy skończoność powinna być pojmowana jako będąca w relacji do nieskończoności? Czy zadaniem filozofii jest radykalne uwolnienie od trwogi? W jakim zakresie filozofia wyzwala z nastroju trwogi?²⁴

Cassirer pojęcie nieskończoności kojarzy z procesem obiektywizowania. Przyjmuje, iż każda postać przeżycia jako antropocentrycznej subiektywności wymaga zobiektywizowania. Ludzkie przeżycie, przyjmując obiektywną postać, wybiega poza skończoność w *infinitas*. Proces ten wymaga przejścia z bezpośredniości skończonego życia w nieskończony obszar czystej formy: świata ducha jako duchowego królestwa nieskończoności. W odpowiedzi na pytania Heideggera Cassi-

²⁰ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 279; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 15.

²¹ Tamże, s. 16.

²² Por. E. Cassirer *The Philosophy...* wyd. cyt. s. 209–211.

²³ Por. J. Sójka *O koncepcji form symbolicznych Ernsta Cassirera* Warszawa 1988 s. 41–43.

²⁴ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 285.

rer używa sformułowania, w myśl którego nieskończoność człowieka wypływa „z kielicha królestwa ducha, które nie jest królestwem metafizycznym, lecz stworzonym przez człowieka duchowym światem [kultury – A. M.]. To, że mógł go on stworzyć, jest pieczęcią jego nieskończoności”²⁵, obejmującej wszystkie strony skończonego. Idealistyczne stanowisko Cassirera każe „odrzuć trwogę tego, co ziemskie” (*Werft die Angst des Irdischen von euch*)²⁶. Wyzwolenie z nastroju trwogi dokonuje się w procesie filozofowania. To filozofia pozwala wyzbyć się trwogi w nieskończonym i postępującym procesie intelektualnej refleksji jako uwalniania. Styl dowodzenia Heideggera jest skrajnie odmienny. W jego przekonaniu trwoga stawia strukturę *Dasein* w obliczu nicości (*das Nichts*), ponieważ tylko wcześniejsze zrozumienie nicości i trwogi pozwala zrozumieć bycie. W jedności nicości i bycia człowiek, stawiając pytanie *dia ti*, pyta o przyczynę. Pytanie to stanowi fundament przed-ujęcia struktury bycia bytu jako podstawy pod budowę analityki *Dasein*²⁷.

Profesor amsterdamskiego uniwersytetu, lingwista Hendrik-Josephus Pos wyznaje, iż obaj myśliciele stosują inny kod wypowiedzi, nieprzekładalne na siebie języki filozoficznej argumentacji, które wskazują na terminologiczne i intelektualne dywergencje²⁸. Cassirer, dążąc do konsensusu z Heideggerem, asymiluje na grunt swojego systematu pojęcie *Dasein*. Filozofów dzieli sposób definiowania tego pojęcia. *Dasein* Cassirera, wyrażające „to, co funkcjonalne w duchu oraz przemienne w przestrzeni źródłowej w inną, graniczy z Heideggerowskim *Dasein* jako byciem bytu i ujęciem *Sein* w kategoriach samego bycia”²⁹. W odmienności zastosowanej terminologii, która mimo rozbieżności stanowi jedyny system przekazu i środek możliwego porozumienia, wyraża się różny charakter prezentowanych projektów filozofii. Używane w dialogu terminy są nośnikami niesprowadzalnych do siebie znaczeń³⁰. Niezgodność sygnowań nie zaprzecza temu, by kulturową formę symboliczną można było nazwać światem ducha obiektywnego. Neutralność świata formy jest jedyną drogą łączącą *Dasein* z innym *Dasein*. Porozumienie między strukturami w ujęciu marburczyka wymaga obecności całości obiektywnego bytu, a więc tego, co bezstronnie określone.

Konsekwencją sporu jest różna korelacja punktu wyjścia i celu obu filozoficznych porządków, którą zauważa Heidegger. W myśli Cassirera filozoficzny *terminus a quo* jest niejasny, natomiast w refleksji Heideggera stoi on w centrum filozo-

²⁵ *Dysputa...* wyd. cyt. s. 19. Zob. P. E. Gordon *Continental...* wyd. cyt. s. 203. Por. E. Cassirer *The Philosophy...* wyd. cyt. s. 153–167.

²⁶ *Dysputa...* wyd. cyt. s. 20. Pierwotne miejsce występowania cytatu jest nieznane.

²⁷ Por. M. Heidegger *Wykłady...* wyd. cyt. s. 18.

²⁸ Hendrik J. Pos (1898–1955) studiował językoznawstwo i filozofię na uniwersytetach w Heidelbergu i Freiburgu. Naukowo związał się z Heinrichem Rickertem i Edmundem Husserlem, zob. *Neue Fragen der Linguistik* (1991). *Linguistisches Kolloquium* E. Feldbusch i in. (red.) Paderborn 1991 s. 25.

²⁹ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 293; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 20. Por. P. E. Gordon *Continental...* wyd. cyt. s. 190.

³⁰ Zob. P. E. Gordon *Continental...* wyd. cyt. s. 189.

ficznych rozważań. Cassirerowska niejasność punktu wyjścia sprawia, iż filozof w *terminus ad quem* zawiera całość filozofii kultury, która w refleksji Heideggera przyjmuje formułę indagacji *ti to on*: pytania o ogólne znaczenie bycia i metafizyki *Dasein*³¹.

O ile Cassirerowska *Kulturphilosophie* jako cel rozjaśnia formy świadomości, o tyle w Heideggerowskim procesie filozofowania niezbędny jest udział – wolnej od świadomości – transcendentnej struktury nieskończonego *Dasein*:

Jest [ono – A. M.] współokreślane nie tylko przez to, co określa się jako ducha, i nie tylko przez to, co nazywa się życiem. Tym, od czego ono [tj. *Dasein* – A. M.] zależy, jest źródłowa jedność i immanentna struktura odniesienia człowieka, uwięzionego w ciele i w tym uwięzieniu w ciele pozostającego w ścisłym związku z bytem³².

Heidegger jest przekonany o racji swojego stanowiska w sprawie odczytania idei głównego dzieła Kanta. Odmienne tezy Kantowskiego *opus magnum* tłumaczy Cassirer. Filozof przyjmuje Cohenowskie wytłumaczenie Kantowskiego transcendentalizmu: jako metodologii faktu nauki i jego możliwości. Jego zdaniem każdemu bytowi-przedmiotowi odpowiada sieć apriorycznych założeń. Dowodzi, iż przedmiot, by można było go ująć, potrzebuje nowej, niedogmatycznej metafizyki, której byt nie jest już bytem substancji-podstawy, lecz bytem wychodzącym z „różnorodności funkcjonalnych określeń i znaczeń. [W tym momencie prowadzonego sporu ważne jest – A. M.] rozróżnienie pozycji [Cassirera – A. M.] w stosunku do Heideggera”³³ oraz wynikająca stąd różnica w definiowaniu neokantyzmu.

O ile Cassirer zwraca uwagę na wieloznaczność treści, które kryją się pod tym powszechnie przyjętym terminem, o tyle Heidegger wskazuje na przyczynę tej niejednoznaczności. Rozumienie neokantyzmu uzależnia on od wspólnego źródła. Zastaną niejednoznaczność pojęcia tłumaczy niekorzystną sytuacją filozofii drugiej połowy i końca XIX wieku. Konsekwencje złego położenia, w jakim znalazła się filozofia przełomu wieków, zapoczątkowuje proces rozdziału tego, co poznawalne, pomiędzy poszczególne dziedziny wiedzy, zwłaszcza nauki przyrodnicze. Te niekorzystne dla filozofii zmiany rozpoczynają się około 1850 roku i wiążą się z rozdzieleniem bytu w jego całokształcie pomiędzy poszczególne nauki fizykalne. Rozdzielona całość bytu składa się na wykazany przez Heideggera obszar ontologii regionalnych: nauk szczegółowych, które akcentując akt poznawczy, także na refleksję Kanta każą patrzeć przez fałszujący pryzmat teorii nauk, a tym samym interpretują ją zgodnie z fragmentarycznymi, błędnie wywiedzionymi hipotezami zepistemologizowanej wiedzy matematyczno-fizykalnej. Dodaje, iż uznając hegemonię transcendentnej logiki – zwłaszcza transcendentnej dialektyki – neokantysty wydobiją z systemu filozofii Kanta najmniej istotny składnik tej myśli, opierając na

³¹ Zob. tamże, s. 192; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 21.

³² *Dysputa...* wyd. cyt. s. 22. Por. E. Cassirer *The Philosophy...* wyd. cyt. s. 200–205.

³³ Zob. *Davoser...* wyd. cyt. s. 295; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 25.

nim swoją wykładnię. Podważając przekonania ruchu neokrytycznego, Heidegger odrzuca przyrodoznawczą interpretację kantyzyzmu, by odnaleźć metafizyczny grunt pierwszej *Krytyki* w dialektyce jako ontologii³⁴.

Inaczej termin neokantyzm postrzega Cassirer. Wskazany brak jednoznaczności neokantyzmu sprawia, iż staje się on ofiarą współczesnej filozofii, gdyż każdy, przywołując to pojęcie, nagina je tak, by harmonizowało z przesłankami własnej naukowej ordynacji. Niemożność pełnego i całościowego zdefiniowania pojęcia każe zastanowić się nad takim jego ujęciem, które mieściłoby w sobie wszystko to, co neokantyzm jest w stanie przyjąć. Sugestia Cassirera wiedzie ku próbie funkcjonalnego ujęcia neokantyzmu, które stanowić ma przeciwwagę dla określeń substancjalnych, o ile bowiem substancjalność uchwytuje neokantyzm w postać dogmatycznego *Lehrsystemu*, o tyle funkcjonalność pozwala określić neokantyzm w formie relacji jako sposób stawiania pytań³⁵.

Broniąc się przed Heideggerowskimi zarzutami uzurpatorskiego wy tłumaczenia myśli Kanta i dokonaną przezeń oceną neokantyzmu, Cassirer odnosi się do konieczności historycznego ujęcia tego pojęcia, które pozwala zobaczyć w przedstawicielach filozoficznego ruchu – także metodyzmu Cohena – nie tylko teoretyków i krytyków poznania³⁶. W świetle prowadzonych analiz, uwidaczniających się różnic i żywej reakcji szerokiego audytorium zasadne staje się użycie przez Cassirera w trakcie trwania debaty maksymy Fichtego: „To, jaką filozofię się wybiera, zależy od tego, jakim jest się człowiekiem”³⁷. Zacytowana wypowiedź Cassirera odwołuje od jakichkolwiek prób zrównania ujawniających się między filozofami inkongruencji, by w ich sile odnaleźć sens skrajnie różnych wykładni myśli Kanta.

INTERPRETATION OF THE IMMANUEL KANT'S THOUGHT WITHIN THE FRAMEWORK OF *II DAVOSER HOCHSCHULKURSEN* ERNST CASSIRER – MARTIN HEIDEGGER

The philosophical meeting in Swiss Davos, happening on the turn March and April the year 1929, became a contribution to renewed analysing of foundations *Kritik der reinen Vernunft*. Kant in its own *opus magnum* places arguments which into different – at first sight, irreducible to himself - the manner lay out Cassirer and Heidegger. Favoured problems determine the content of my article, wherein – using the addition *Zu Odebrechts und Cassirers Kritik des Kantbuches* placed into *Kant und das Problem der Metaphysik*, the spacious Peter E. Gordon's work *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos* and determining the creature of my pronouncement the translation of Andrzej J. Noras *Expositions and the disputation in Davos* - I make the comparative analysis the tenet of marburgian neo-Kantianist with theorems the author *Sein und Zeit*.

Anna Musioł – e-mail: animus77@wp.pl

³⁴ Zob. tamże, s. 12–13.

³⁵ Zob. M. Heidegger *Kant...* wyd. cyt. s. 274. Por. *Dysputa...* wyd. cyt. s. 12.

³⁶ *Davoser...* wyd. cyt. s. 275–276.

³⁷ Tamże, s. 292; *Dysputa...* wyd. cyt. s. 23.