

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ

KOLISTOŚĆ ROZUMIENIA A DWOISTOŚĆ POZNANIA,  
CZYLI PO CO HEIDEGGEROWI KANT

Celem artykułu jest pokazanie, że sformułowana przez Immanuela Kanta dystynkcja samorzutności i receptywności poznania jako jego dwóch nierozłącznych aspektów stanowi jeden z najważniejszych motywów w Heideggerowskiej recepcji filozofii autora *Krytyki czystego rozumu*. Pozwala ona Heideggerowi na wyrażenie zasady kolistości rozumienia. Martin Heidegger, opierając się na Kantowskiej koncepcji poznania, pokazuje, że człowiek jako jestestwo (*Dasein*), aby móc dostrzec (odebrać) bycie (*Sein*) w bytach (*Seiende*), musi nakierować się na byty jako „to, co będące” (*seiende*), co czyni na podstawie własnego bycia. Na ten właśnie wątek wskazuje prezentowana w artykule analiza wykładu *Kant a problem metafizyki* (1929) oraz *Pytania o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych* (1935).

---

W artykule chciałabym pokazać, że jedną z motywacji, jakie towarzyszyły Martinowi Heideggerowi przy odczytaniu sensu *Krytyki czystego rozumu*, była chęć zastosowania koncepcji Immanuela Kanta do scharakteryzowania struktury ontologicznej jestestwa (*Dasein*). Postaram się udowodnić w mojej analizie, że interpretacja *Krytyki czystego rozumu* przedstawiona w tekście *Kant a problem metafizyki* oraz w *Pytaniu o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych* służy Heideggerowi do ukazania kolistości rozumienia bycia poprzez odwołanie się do Kantowskiej dystynkcji samorzutności i receptywności ludzkiego poznania.

## Kolistość

Heidegger w *Byciu i czasie* zastanawia się – w związku z tym, że bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu – jaki byt powinien mieć pierwszeństwo w opracowywaniu pytania o bycie. Za taki byt filozof uznaje nas samych, terminologicznie ujmując go jako jestestwo (*Dasein*). Tak więc jestestwo – jako byt, „którym jesteśmy my sami” – to jestestwo l u d z k i e. Tylko bowiem człowiekowi przysługuje ten szczególny rodzaj relacji z byciem, jakim jest jego „rozumienie”.

Zastanówmy się, co dla Heideggera znaczy „rozumieć bycie”. Nie jest to bynajmniej zdobycie „wiedzy” (teoretycznego, dyskursywnego poznania) „o” byciu, ale b e z p o ś r e d n i o ś ć k o n t a k t u z byciem. Jestestwo nie stanowi „podmiotu poznającego”, a bycie to nie „przedmiot poznania”. J e s t - e s t w o może rozumieć bycie tylko dlatego, że samo j e s t. Można zatem powiedzieć, że rozumienie stanowi swoiste d o ś w i a d c z e n i e bycia, które nie jest jednak stanem psychicznym czy też emocjonalnym. Jestestwo, rozumiejąc bycie, zgłasza do niego akces. Rozumienie jako odniesienie (*Verhaltung*) to bowiem zdolność ustosunkowania się do bytów w ich byciu, pojmowania bytów w ich byciu<sup>1</sup>.

Rozumienie charakteryzuje k o l i s t o ś ć: jestestwo, samo doświadczając bycia (*Sein*), może postrzegać byty (*Seiende*) jako będące (*seiende*), dzięki czemu dostrzega (ich) bycie. Innymi słowy, aby ujrzeć bycie, należy dokonać presupozycji bytu jako tego, co j e s t – ująć byt w perspektywie jego bycia. Jestestwo niejako więc z a k ł a d a t o, do czego chce dopiero dotrzeć<sup>2</sup>. Ponadto owo doświadczanie bycia przez jestestwo stanowi właściwie przed-rozumienie bycia, jako że jest u p r z e d n i e w stosunku do uchwycenia go w bycie odmiennym niż dane jestestwo<sup>3</sup>. Nie jest bowiem tak, że człowiek ma kontakt z byciem po raz pierwszy, gdy spostrzega je ukazujące się w innym bycie. Ta znajomość jest wcześniejsza, ponieważ bycie jest przynależne także samemu człowiekowi. Co więcej, bez niej nie byłoby możliwe rozpoznanie bycia w pozostałych bytach.

Właściwe poznanie bytu (poznanie o n t y c z n e) jest zatem uwarunkowane przez (roz-)poznanie bycia (poznanie o n t o l o g i c z n e)<sup>4</sup>. Heidegger nazywa to inaczej „transcendencją jestestwa” (*die Transcendenz des Daseins*)<sup>5</sup>. Jestestwo jest zdolne do p r z e k r a c z a n i a bytu ku jego byciu, wskutek czego bycie

<sup>1</sup> Zob. B. Baran *Saga Heideggera* Kraków 1988 s. 45–46; K. Michalski *Heidegger i filozofia współczesna* Warszawa 1976 s. 77–81.

<sup>2</sup> Zob. K. Michalski, wyd. cyt. s. 36, 38.

<sup>3</sup> Zob. M. Gołębiowska *Wiedza egzystencjalna. O trzech koncepcjach poznania w filozofii egzystencji* Warszawa 2008 s. 238.

<sup>4</sup> Zob. B. Baran *Przedmowa. Kant Heideggera* [w:] M. Heidegger *Kant a problem metafizyki* B. Baran (tł.) Warszawa 1989 s. XI.

<sup>5</sup> M. Heidegger *O istocie podstawy J. Nowotniak* (tł.) [w:] tegoż *Znaki drogi* S. Blandzi i in. (tł.) Warszawa 1999 s. 122. Zob. tenże *Wegmarken* Frankfurt am Main 1976 s. 134.

zostaje odsłonięte<sup>6</sup>. Tak też pojęcie „rozumienia” włączone jest w krąg znaczeniowy „odkrywania”, „otwierania”, „ujawniania”. Jestestwo w swym rozumieniu ma więc d o s t ę p do bycia.

W tym miejscu warto zapytać o relacje „pasywności” i „aktywności” człowieka oraz bycia w akcie jego poznania. Należy bowiem podkreślić, że u Heideggera człowiek nie „wyznacza”, nie „kreuje” ani nie „ustanawia” bycia. Do takich zarzutów mogła jednak skłaniać wczesna filozofia Heideggera, gdyż ówczesne ujęcie jestestwa mogło nadmiernie przypominać perspektywę subiektywistyczną, z którą filozof chciał zerwać. Bycie nigdy nie miało być „konstrukcją intelektualną” powoływaną przez jestestwo<sup>7</sup>. Heidegger, dostrzegając jednak niebezpieczeństwo takiej wykładni swojej filozofii, dokonał Zwrotu (którego znakiem jest wykład *O istocie prawdy* z 1930 roku). Polegał on zasadniczo na przejściu od analityki egzystencjalnej jestestwa do bezpośredniego zapytywania o bycie jako takie<sup>8</sup>. To jawność samego bycia – a nie „właściwa” egzystencja jestestwa – staje się po Zwrocie istotą prawdy<sup>9</sup>. Człowiek jest zatem teraz nie tyle „wyrazicielem” prawdy bycia, ile jej „świadkiem”.

Nie zmienia to jednak założenia, że tylko jestestwo poprzez rozumienie bycia może doprowadzić do jego ujawnienia się<sup>10</sup>. Tak też jestestwo jest w stanie d o s t r z e c bycie tylko dlatego, że potrafi z w r ó c i ć s i ę k u niemu. To właśnie przekonanie starał się oddać Heidegger przy ujęciu *noein* jako „odbierania” (*Vernehmen*)<sup>11</sup>. W *Co zwie się myśleniem?* stwierdza, że jest to lepsze tłumaczenie tego pojęcia niż oddanie go jako „myślenia”, gdyż to słowo sugeruje rzekomą zrozumiałość i oczywistość tego terminu. Przekładając *noein* jako „odbiorczość”, powinno się jednak także zachować ostrożność. Nie chodzi tu bowiem o czystą receptywność, która jest absolutnie bierna, ale o „czynne” przypatrywanie się<sup>12</sup>. Innymi słowy, jest to aktywne przyjmowanie, czyli zauważanie, to jest „branie-pod-uwagę” (*In-die-Acht-Nehmen*)<sup>13</sup>. Heidegger kładzie jednak nacisk na to, że *noein* jest o d b i e r a n i e m, a nie „przesłuchiowaniem” jako rozstrzygnięciem i określaniem,

<sup>6</sup> Zob. J. Mizera *Transcendencja, podstawa i prawda a problem bycia. U źródeł ontologii fundamentalnej Martina Heideggera* „Studia Filozoficzne” 1990 nr 2/3 s. 201. Zob. też K. Michalski wyd. cyt. s. 29.

<sup>7</sup> Zob. B. Baran *Saga...* wyd. cyt. s. 74; E. Tugendhat *Heideggera pytanie o bycie* [w:] tegoż *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne* J. Sidorek (tł.) Warszawa 1999 s. 150.

<sup>8</sup> Zob. M. Kwietniewska *Zwrot w myśli Heideggera* „Analiza i Egzystencja” 2007 nr 6 s. 25–26.

<sup>9</sup> Zob. W. J. Richardson *Through phenomenology to thought* New York 2003 s. 211; K. Michalski, wyd. cyt. s. 199; B. Baran *Saga...* wyd. cyt. s. 74.

<sup>10</sup> M. Heidegger *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)* B. Baran, J. Mizera (tł.) Kraków 1996 s. 457.

<sup>11</sup> Tenże *Co zwie się myśleniem?* J. Mizera (tł.) Warszawa–Wrocław 2000 s. 133, 182.

<sup>12</sup> Tenże *Nietzsche t. 2* A. Gniazdowski i in. (tł.) Warszawa 1999 s. 286.

<sup>13</sup> Tenże *Co zwie się...* wyd. cyt. s. 133–134.

gdyż punkt ciężkości spoczywa tu na tym, co ma zostać poznane, a nie na poznającym<sup>14</sup>.

Niemniej jednak w związku z powyższym ujęciem odbiorczości ujawnia się figura koła. Jest ona wpisana w zdolność do „wzięcia pod uwagę”, ponieważ wymaga w c z e s n i e j s z e j wiedzy o tym, czego się szuka, która pozwala skierować się ku temu, co szukane. Tylko znając uprzednio wygląd złota, potrafię znaleźć je, przesiewając piach. Nie znaczy to oczywiście, że moja znajomość złota jest jakkolwiek sprawcza względem niego. Jeśli nie byłoby złota w danym sicie, to nie można by go rzecz jasna tam odnaleźć. Również brak koncentracji, czyli gotowości do spostrzeżenia złota, uniemożliwiłby jego owocne poszukiwanie. Stąd też w akcie „zauważania” w s p ó ł w y s t ę p u j e zarówno samorzutność poznania, jak i jego odbiorczość. Co ciekawe, a z punktu widzenia mojej analizy kluczowe, Heidegger stwierdza, że wyodrębnienie tych dwóch aspektów poznania zawdzięczamy właśnie Kantowi. W *Co zwie się myśleniem?* czytamy: „pomocne rozróżnienie Kanta – odbieranie jako receptywność odróżnione od spontaniczności, na gruncie której nastawiamy się na to, co odbierane”<sup>15</sup>. W dalszej części artykułu pokażę, że ta obserwacja stanowiła dla Heideggera jeden z najważniejszych motywów w jego recepcji Kanta, pozwalając mu na wyrażenie zasady kolistości rozumienia. Z tego też względu powyższe słowa, pochodzące z wykładu wygłoszonego w roku 1951/1952, będą stanowić punkt orientacyjny dla niniejszej analizy *Kanta a problemu metafizyki* (1929) oraz *Pytania o rzecz. Przyczynku do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych* (1935)<sup>16</sup>.

## Horyzont

*Kant a problem metafizyki* stanowi „ontologiczną” wykładnię *Krytyki czystego rozumu*. Podstawową przesłanką tej interpretacji jest przekonanie, że Kant nie miał na celu sformułowania teorii poznania właściwego naukom matematyczno-przyrodniczym, ale że chodziło mu o ukazanie „problemu metafizyki” – tego, czym się metafizyka zajmuje, i samej problematyczności metafizyki<sup>17</sup>. To pytanie o to, jak jest możliwa metafizyka, skoro ludzkie poznanie jest s k o Ń c z o n e. Ta

<sup>14</sup> Tenże *Nietzsche* t. 2 wyd. cyt. s. 286.

<sup>15</sup> Tenże *Co zwie się...* wyd. cyt. s. 133.

<sup>16</sup> W związku z tym nie tyle interesuje mnie „słuszność” Heideggerowskiej wykładni koncepcji Kanta, ile to, co robi z nią Heidegger na własny użytek. Również Andrzej Zachariasz stwierdza, że *Kanta a problem metafizyki* warto traktować przede wszystkim jako pretekst dla sformułowania przez Heideggera jego własnego stanowiska teoretycznego, zob. A. L. Zachariasz *Martina Heideggera pojmowanie transcendentizmu Immanuela Kanta „Philosophon Agora”* 1990 nr 1 s. 18. Zob. też B. Baran *Przedmowa...* wyd. cyt. s. XVI; R. Roździeński *Problem metafizyki w filozofii I. Kanta i M. Heideggera* Kraków 2006 s. 105–106.

<sup>17</sup> Zob. B. Baran *Przedmowa...* wyd. cyt. s. IX. Zob. też A. J. Noras *Kant a neokantyzm bański i marburski* Katowice 2005 wyd. 2 popr. s. 58–65.

skończoność stanowi właśnie jądro problemu ugruntowania metafizyki. Przyjrzyjmy się tym dwóm kluczowym dla Heideggera zagadnieniom metafizyki oraz skończoności poznania.

Heidegger rozpoczyna swoje rozważania od stwierdzenia, że poznanie metafizyczne bada byt jako byt. W jaki sposób to czyni? Co znaczy poznać „byt jako byt”? Filozof powtarza tu tezę z *Bycia i czasu*: „Tym więc, dzięki czemu owo odniesienie do bytu (poznanie ontyczne) jest możliwe, jest uprzednie rozumienie ukształtowania bycia, poznanie ontologiczne”<sup>18</sup>.

Filozof rozwija to twierdzenie, mówiąc, że poznanie ontyczne tylko wtedy może dostosowywać się do bytu (do „przedmiotu”), gdy ów byt zostanie już uprzednio wyraźnie poznany jako taki, tzn. w kształcie jego bycia<sup>19</sup>. Według niego zasadniczą sprawą jest więc odróżnienie poznania ontycznego od ontologicznego: pierwsze dotyczy bytu (*das Seiende*), drugie zaś bycia (*das Sein*). Dzieło Kanta służy mu zatem do wydobycia pytania: jak w ogóle możliwe jest poznanie ontologiczne? Dlatego w opinii Heideggera sens Kantowskiego przewrotu jest w gruncie rzeczy *t r a n s c e n d e n t a l n y*, to jest zajmujący się „warunkami możliwości”, i nie polega na idei dostosowania się przedmiotów do naszego poznania (odwrotnie niż wcześniej sądzono: poznania do przedmiotów)<sup>20</sup>.

Metafizyka jako refleksja o bycie jako takim jest dziełem człowieka. Jej źródło stanowi więc ludzki rozum. Jak jednak może być do niej zdolny, skoro jest skończony? Zanim za Heideggerem odpowiem na to pytanie, powinno się wyjaśnić jego rozumienie „skończoności”: „Ta skończoność rozumu nie polega jednak tylko i w pierwszym rzędzie na tym, że poznawanie ludzkie wykazuje wiele braków w postaci chwiejności, niedokładności i błędów; skończoność ta tkwi w istotowej strukturze samego poznania”<sup>21</sup>. Skończoność ludzkiego poznania nie polega według Heideggera na tym, że jest ono niedoskonałe czy też omylne. Ta skończoność stanowi fundamentalne określenie tego, czym jest ludzkie *p o z n a n i e* jako takie:

Skończony ogląd naoczny bytu nie potrafi sam z siebie dać sobie przedmiotu. Musi dopuścić, by został mu dany. [...] Skończony charakter oglądu jest więc określony przez receptywność. Nie może on jednak odbierać, jeśli to, co ma być odbierane, nie anonsuje się (*sich meldet*)<sup>22</sup>.

Skończoność jest tu więc synonimem „receptywności”. Oznacza ona, że jeststwo nie jest podmiotem, który miałby generować *z s i e b i e* poznawany przedmiot. Jego skończoność polega zatem na odbiorczości przeciwstawionej wytwórczości. Podmiot skończony ma do czynienia z już pewnym uobecnionym bytem.

<sup>18</sup> M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 17.

<sup>19</sup> Zob. tamże.

<sup>20</sup> Zob. B. Baran *Przedmowa...* wyd. cyt. s. XI.

<sup>21</sup> M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 28.

<sup>22</sup> Tamże, s. 32. Zob. M. Heidegger *Kant und das Problem der Metaphysik* Frankfurt am Main 1991 s. 26.

Inaczej niż podmiot nieskończony, nie jest on sprawcą przedmiotu. Heidegger to podkreśla, kontrastując poznanie ludzkie z absolutnym, które Kant również scharakteryzował w swoich pracach. Ono, w przeciwieństwie do poznania ludzkiego, stwarza oglądany przedmiot<sup>23</sup>. Stąd też definicja naocznego oglądania właściwego poznaniu skończonemu to „odbieranie tego, co się oferuje”<sup>24</sup>.

Tak więc podmiot poznający w sposób skończony:

może się do bytu, którym sam nie jest i którego nie stworzył, wtedy tylko odnieść, gdy ów obecny byt sam z siebie może być spotykany. Aby jednak – jako byt, którym on jest – mógł być spotykany, musi już w ogóle z góry zostać „poznany” jako byt, tzn. pod względem kształtu jego bycia<sup>25</sup>.

Dlatego też istota skończoności wiedzie nieuchronnie ku pytaniu o warunki możliwości u p r z e d n i e g o bycia-zwróconym ku przedmiotowi, to jest danemu bytowi<sup>26</sup>. Dyspozycją umożliwiającą dostrzeżenie bycia jestestwu jest jego własna struktura ontologiczna. Heidegger stara się ją opisać, opierając się na koncepcji Kanta.

Z jednej strony Heidegger stwierdza więc, że aby można było dojrzeć to, co się anonsuje, trzeba posiadać zmysły, które mogą zostać przez owo coś pobudzone. Chodzi tu – oczywiście według niego – o n i e s e n s u a l i s t y c z n e pojęcie zmysłowości (*nichtsensualistischen Begriff der Sinnlichkeit*), które odpowiadałoby za zdolność do naoczności, czyli odbioru<sup>27</sup>. Naoczność jest zatem takim poznaniem, gdy udostępnia się nam byt w tym, c z y m i j a k i jest. Tu jednak pojawia się rozróżnienie na naoczność empiryczną i czystą, czyli „właściwą”. Ta druga odpowiada bowiem za kategorie czasu i przestrzeni, dlatego też jest „przedstawianiem przy pomocy pojęć”<sup>28</sup>. Z drugiej strony poznanie wymaga intelektu. Tak jak receptywność to istota skończonej naoczności, tak samo skończony intelekt jest „nie-twórczy”: nigdy nie stwarza żadnego bytu. Mimo to, w odróżnieniu od odbiorczości cechującej oglądanie naoczne, jest swego rodzaju wydobywaniem (*Hervorbringen*). Oznacza to, że intelekt d o p u s z c z a, aby „coś” się wyłoniło w trakcie owego oglądania, dzięki nadaniu mu formy, która stanowi jedność obejmującą wielość<sup>29</sup>. Dzięki intelektowi ze źródłowej naoczności powstaje określona, czyli usystematyzowana treść.

Naoczność i intelekt nie wystarczają jednak, aby dokonywać transcendencji, czyli poznawać ontologiczne, to jest aby być zdolnym do pozadoświadczeniowego ujęcia bycia bytu. Poznanie ontologiczne stanowi bowiem aprioryczną s y n t e z ę.

<sup>23</sup> Tamże, s. 30.

<sup>24</sup> Tamże, passim.

<sup>25</sup> Tamże, s. 80.

<sup>26</sup> Zob. tamże, s. 83.

<sup>27</sup> Zob. tamże, s. 33.

<sup>28</sup> Zob. tamże, s. 34.

<sup>29</sup> Zob. tamże, s. 37, 159.

Ta synteza nie jest jednak sprawą ani tylko naoczności, ani tylko intelektu, ale jest ich wspólnym rezultatem. Co jest potrzebne do u j e d n a n i a czystej naoczności i czystego myślenia? Według Heideggera za ich scalenie odpowiada transcendentálna wyobraźnia (*Einbildungskraft*). Stanowi ona moc (*Kraft*) podmiotu do obrazowania (*bildung*) bytu jako bytu, czyli jego wyobrażenia<sup>30</sup>.

Tak więc u p r z e d n i e rozumienie bycia, które stanowi właściwy horyzont poznania przedmiotów, zostało ukształtowane w transcendentalnej wyobraźni:

Ta synteza nie jest ani sprawą naoczności, ani myślenia. Jest ona im obu pokrewna jako coś niejako „pomiędzy” nimi, coś je zapośredniczającego. Musi więc ona, ogólnie biorąc, dzielić z elementami ich charakter podstawy, tzn. być wyobrażeniem<sup>31</sup>.

Na nim opiera się spójność tego horyzontu, w którym zachodzi odbieranie bytu w jego byciu. Stanowi więc ukształtowaną w określony sposób wizję. Należy zapytać, jaką p o s t a ć ma zatem wyobrażenie b y c i a?

W rozprawie *Kant a problem metafizyki* to czas (a właściwie czasowość) jest zasadą poznania ontologicznego. Dlatego też Heidegger mówi tu, że czas stanowi czysty obraz wszystkich przedmiotów<sup>32</sup>. Czas jest tym, co jest stałe, ponieważ w każdym „teraz” czas znajduje się t e r a z. Zarazem każdorazowo jest to inne „teraz”, dzięki czemu czas jako widok pozostawania dostarcza zarazem obrazu czystej zmiany w obrębie tego pozostawania<sup>33</sup>.

Skąd się bierze umiejętność takiego wyobrażenia bycia? Wydaje się, że tym załączkiem umożliwiającym poznanie jest to, że człowiek stanowi jestestwo, czyli jest będący, a więc czasowy<sup>34</sup>. Heidegger rozwija w ten sposób główny wątek *Bycia i czasu*. Tę swoją obserwację krótko ujmując za Kantem jako zasadę: to, co umożliwia doświadczanie, umożliwia zarazem to, co doświadczane<sup>35</sup>. Tylko dlatego, że człowiek sam siebie doświadcza jako bytu w swoim byciu czasowego, może przestrzegać on inne byty przez taki właśnie pryzmat – jako będące.

Warto dodać, że Heidegger wiąże wyobrażenie bycia przede wszystkim ze zmysłowością, czyli odbiorczością<sup>36</sup>. Zdaje się, że dzieje się tak, ponieważ człowiek jako jestestwo nie „wymyśla” owego wyobrażenia bycia, ale odbiera je – jako będący – w s o b i e. P o d p o r z ą d k o w u j e mu więc swoje kształtujące projektowanie, którego prawidła nie są bynajmniej wyprowadzane ze „świadomości”

<sup>30</sup> Zob. B. Dembiński *Problem skończoności w ontologii fundamentalnej Martina Heideggera* Katowice 1990 s. 111–112.

<sup>31</sup> Tamże, s. 72.

<sup>32</sup> Zob. tamże, s. 117.

<sup>33</sup> Zob. tamże, s. 121–122.

<sup>34</sup> Zob. tamże, s. 27. Otto Pöggeler pisze: „Transcendentalne ja jest interpretowane tu od strony swej czasowości jako egzystencja i bycie-w-świecie” (tenże *Droga myślowa Martina Heideggera* B. Baran (tł.) Warszawa 2002 s. 91).

<sup>35</sup> Zob. M. Heidegger *Kant a problem...* wyd. cyt. s. 135.

<sup>36</sup> Tamże, s. 164.

mości”, co podkreśla Heidegger<sup>37</sup>. Dlatego też według filozofa nie tylko czysty ogląd naoczny, ale również myślenie jest receptywne<sup>38</sup>.

Ukazanie przez Heideggera odbiorczości jako wiodącej cechy poznania nie oznacza jednak odrzucenia przekonania o kolistości ludzkiego poznania (rozumienia). Przeciwnie, wskazanie na dwa pnie poznania, które wyrastają u Kanta z jednego korzenia, zdaje się całkowicie odpowiadać temu układowi. Poznanie zmysłowe (receptywność) byłoby tu momentem *d o s t r z e ż e n i a* bycia w bytach, natomiast akt intelektu (samorzutność) stanowiłby moment *n a s t a w i e n i a* się na byty jako będące. Nie jest to oczywiście sekwencja kolejnych czynności: powyższe składowe współtworzą jednolitość struktury transcendencji, którą gwarantuje właśnie wyobrażenie bycia. Dlatego też można wskazać tu figurę koła: człowiek *o d b i e r a* w swym poznaniu bycie bytu, co jednak wymaga zdolności do *d o p u s z c z e n i a* do tego spotkania, które zachodzi w horyzoncie (przed-)rozumienia bycia<sup>39</sup>. On zaś jest *a p r i o r y c z n y*, ponieważ człowiek zna bycie niejako awansem, zanim dostrzeże je w innych bytach. Co ważne, w *Kancie a problemie metafizyki* podkreślono, że to wyobrażenie bycia nie jest dowolne, lecz ufundowane w człowieku jako *b ę d ą c y m i* strukturach samego bycia. Jakkolwiek więc człowiek postrzega byty w ich byciu, przez co ujawnia bycie, dzięki czemu metafizyka może je stematyzować, to bycie nie stanowi jego „wytworu”.

Tę właśnie myśl rozwinie sześć lat późniejsze *Pytanie o rzecz*. Przewodnią będzie dla niego teza, która pojawia się już w *Kancie i problemie metafizyki* i która brzmi: „To wychodzenie ku «całkiem innemu» [to jest przedmiotowi jako oddzielnemu od podmiotu – M. H.-Ł.] wymaga jednak bycia wewnątrz pewnego «medium», w obrębie którego owo «inne», które nie jest samą poznającą istotą i którym ta istota nie włada, może być spotykane”<sup>40</sup>. To *m e d i u m* stanie się teraz najważniejszą kwestią Heideggerowskiego myślenia.

## Pomiędzy

Tytułowe pytanie omawianej teraz rozprawy rozważa, *c z y m* jest rzecz. Heidegger wskazuje tu na najwęższe, ale zarazem podstawowe rozumienie rzeczy, które można by określić mianem reistycznego czy też konkretystycznego: za „rzecz” Heidegger uznaje bowiem na przykład kamień, krzesło, krzew, jaszczurkę<sup>41</sup>. Pytając w ten sposób, Heidegger szuka tego, co czyni rzeczą jako rzeczą, a nie *r z e c z ą* *j a k o* *k a m i e n i e m* *i* *j a k o* *d r z e w e m*. Szuka tego, co warunkuje (*be-dingt*) rzecz, czyli ją u-rzeczawia – język niemiecki pozwala na podkreśle-

<sup>37</sup> Tamże, s. 173.

<sup>38</sup> Tamże, s. 172–174. Zob. B. Dembiński *Problem skończoności...* wyd. cyt. s. 119.

<sup>39</sup> Tamże, s. 140.

<sup>40</sup> Tamże, s. 131.

<sup>41</sup> M. Heidegger *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych* J. Mizera (tł.) Warszawa 2001 s. 11–13.



nie tego pierwotnego wymiary rzeczy, który filozof stara się odnaleźć. Nie chodzi mu bowiem o istotę gatunkową właściwą danemu rodzajowi bytów (na przykład przedmiotów użytkowych lub roślin), lecz o rzeczowość rzeczy jako takiej. Ona zaś sama nie może być znów rzeczą, to znaczy czymś uwarunkowanym (*Bedingtes*). Rzeczowość musi być czymś nieuwarunkowanym<sup>42</sup>.

Dalej Heidegger mówi, że nigdzie nie znajdujemy jednak „rzeczy jako takiej”, lecz zawsze natrafiamy tylko na pojedyncze – „te i tamte” – rzeczy. Heidegger zastanawia się, od czego to zależy:

czy tylko od nas, od tego, że zrazu i zwykle spotykamy tylko to, co jednostkowe, wyciągamy i odciągamy (abstrahujemy) to, co ogólne, tutaj: rzeczowość? Czy może zależy to od samych rzeczy, że zawsze natykamy się tylko na rzeczy jednostkowe? [...] bo jako rzeczy, którymi są, w sobie są one jednostkowe?<sup>43</sup>

Heidegger uważa, że nie ma żadnego mocnego – ani bliższego, ani dalszego – powodu do podawania w wątpliwość naszego powszedniego doświadczenia<sup>44</sup>. Stąd też filozof stwierdza:

rzeczy są jednostkowe. Nie ma rzeczy w ogóle, lecz tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto. Każda rzecz jest każdorazowym-tym-oto i niczym innym. Niespodziewanie trafiamy na coś, co należy do rzeczy jako rzeczy<sup>45</sup>.

Ten podstawowy charakter rzeczy, jaki stanowi „bycie każdorazowym tym oto”, jest według Heideggera ugruntowany w czasie i przestrzeni<sup>46</sup>. Czy w takim razie czas i przestrzeń są czymś wewnętrznym dla rzeczy? Heidegger pokazuje, że wydaje się, iż są one czymś zewnętrznym wobec rzeczy – nie znajdujemy ich przecież „w środku” danej rzeczy, gdy na przykład rozkruszamy kawałek kredy. Czas i przestrzeń przedstawiają się raczej jako „rama” dla rzeczy<sup>47</sup>. To pojęcie określa obszar o dwojakim charakterze – wyznacza terytorium, na którym dochodzi z jednej strony do *u k a z y w a n i a* s i ę rzeczy, z drugiej zaś do *z a u w a ż e n i a* i c h przez nas:

Rzeczy wokół nas są jednostkowe, te jednostkowe zaś są każdorazowymi tymi oto. To ostatnie określenie prowadzi nas w obszar wskazywania na rzeczy, a patrząc z przeciwnej strony: w obszar tego, jak rzeczy nas spotykają. Wskazanie i spotkanie – ogólnie oznacza obszar, w którym przebywamy także my, domniemane „podmioty”. Chcąc ująć ten obszar,

<sup>42</sup> Zob. tamże, s. 15.

<sup>43</sup> Tamże, s. 18.

<sup>44</sup> Zob. tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 20–21.

<sup>46</sup> Zob. tamże, s. 22.

<sup>47</sup> Zob. tamże, s. 23–27, 34–35.

zawsze trafiamy na przestrzeń i czas; nazwaliśmy je czasoprzestrzenią, która umożliwia wskazywanie i spotkanie, obszarem, który rozpościera się wokół rzeczy, objawiającym się każdorazowo przez konieczny pryzmat przestrzeni i czasu<sup>48</sup>.

Zwracają tu przede wszystkim uwagę dwie kwestie. Po pierwsze, Heidegger podkreśla d w u w y m i a r o w o ś ć relacji z rzeczami. Mówi o tym, że zarówno je w s k a z u j e m y, gdy my się ku nim zwracamy, jak też je s p o t y k a m y, gdy one do nas przychodzą. Po drugie, widać napięcie, jakie towarzyszy Heideggerowi w jego zmaganiu się z problemem określenia metafizycznej swoistości człowieka. Przy ujęciu go jako podmiotu pojawia się bowiem wyraźne zastrzeżenie, że ten termin – który Heidegger bierze w cudzysłów – nie jest w pełni adekwatny do jej wyrażenia. Wydaje się, że spowodowane jest to chęcią zmiany znaczenia, jakie tradycyjnie jest mu przypisywane. Będzie to polegało, jak zobaczymy w dalszym ciągu, na kładzeniu nacisku na fakt, że człowiek ujmuje rzeczy dlatego, że się mu one same ukazują (zgodnie z tym, co zostało powiedziane przy ujęciu *noein* jako „odbierania” przeciwstawionego „rozstrzyganiu”). Akcent będzie tu położony na zdolność p r z y j ę c i a rzeczy, bez której niemożliwe byłoby ich dostrzeżenie. Będzie to zarazem sprzeciw wobec idei „konstruowania” przedmiotów poznania przez samego człowieka.

Mimo że czas i przestrzeń, w których prezentują się rzeczy, nie pochodzą z nich samych, nie oznaczają to, że ich fundatorem jest człowiek. Czas i przestrzeń są udziałem obu stron, ale nie wywodzą się z żadnej z nich. Stanowią o n e p ł a s z c z y z n ę w z a j e m n e j d o s t ę p n o ś c i rzeczy i człowieka. W tym miejscu warto odwołać się do *Przyczynków do filozofii*, w których Heidegger określa czas-przestrzeń jako struktury istoczenia się bycia<sup>49</sup>. Pozwala to nam wysunąć wniosek, że ów obszar spotykania i wskazywania człowieka oraz rzeczy stanowi samo bycie.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że według Heideggera człowiek (jako będący) może dojrzeć (będące) rzeczy, dlatego też umie je odebrać, gdy ku niemu wychodzą. Ponownie Kant będzie potrzebny Heideggerowi właśnie do trafnego zdiagnozowania mechanizmu odnoszenia się do bycia właściwego człowiekowi.

Przystępując do analizy wykładni Kantowskiej koncepcji w *Pytaniu o rzecz*, można początkowo podejrzewać, że Kant pojawia się tu w związku z krytyką nowożytnego idealizmu. Rozpoczęła się ona już w 1929 roku, czego dowodem jest zapis wykładów z letniego semestru tego roku (*Der Deutsche Idealismus – Fichte, Hegel, Schelling – und die philosophische Problemlage der Gegenwart*). W *Przyczynkach* i *Nietzschem* (1936–1941) staje się ona coraz intensywniejsza. Tak też *Pytanie o rzecz* umieszcza Kanta w perspektywie dziejowości pytania o rzecz –

<sup>48</sup> Tamże, s. 35.

<sup>49</sup> Tenże *Przyczynki do filozofii...* wyd. cyt. s. 345. Heidegger wskazuje tam właśnie na *Pytanie o rzecz* jako mające udział w rozważaniach przygotowawczych takiego ujęcia.

przemian ujmowania problemu „rzeczy” w metafizyce. Filozofia Kanta miałyby stanowić szczególny etap rozwoju nowożytnego myślenia.

Heideggerowska krytyka nowożytnej metafizyki może tu zostać przedstawiona tylko w bardzo ogólnym zarysie<sup>50</sup>. Opiera się ona na przemianie pojęcia podmiotu, jaka nastąpiła w tej epoce. Do czasów Kartezjusza podmiotem, jako „tym, co leżące pod spodem”, tym, co stanowiące fundament, była każda obecna rzecz. Po Kartezjuszu – ze względu na przeobrażenie istoty prawdy, którą stała się pewność – podmiot został utożsamiony z „Ja”. Ono stanowi teraz podstawę, na której spoczywa wszelka pewność, a więc prawda. „Ja” jest wyróżnionym podmiotem, w odniesieniu do którego określają się pozostałe rzeczy jako takie. Dzieje się to wskutek o r z e k n i ę c i a ich bytowości przez sądzące myślenie: ono jest t r y b u n a ł e m, przed którym są stawiane byty. W tym też właśnie kontekście Heidegger krytykuje wykładnię *noein* jako „rozstrzygania”<sup>51</sup>.

To ujęcie nowożytności pojawia się także w *Pytaniu o rzecz*. Kant jednak nie zostaje tu poddany krytyce z tego punktu widzenia. Przyczyną tego stanu jest przedstawienie Kanta przez Heideggera jako orędownika d o ś w i a d c z e n i a, a nie sądzenia.

Jakkolwiek bowiem Kant mówi o zasadach czystego intelektu i dokonywanych przezeń sądach, to nie powinniśmy – według Heideggera – dać się zwieść wrażeniu, jakoby to one stanowiły główny trzon poznania. Heidegger zaznacza, że, po pierwsze, u Kanta jest mowa o poznaniu jako poznaniu ludzkim, a nie jakimś nieokreślonym poznaniu w sensie absolutnym (jak ma to miejsce na przykład u Hegla). Wyraźniej powtarza więc to, co powiedział w *Kancie a problemie metafizyki* o odmienności poznania ludzkiego od poznania absolutnego czy też poznania „w ogóle”. Po drugie, Heidegger stwierdza, że Kant kładzie nacisk na fakt, iż sądy są tylko j e d n ą z części składowych naszego poznania: częścią bardzo ważną, ale bynajmniej nie jedyną. Według Heideggera, Kant podkreśla bowiem, że tylko sądy nie mogą być sprzeczne, a nie poznanie jako takie, co miałyby potwierdzać powyższą opinię. Heidegger dochodzi do tego wniosku, interpretując takie oto zdanie Kanta:

Bez względu na to, jaką treść miałyby nasze poznanie i w jaki sposób odnosi się ono do obiektu, ogólnym, choć tylko negatywnym warunkiem wszelkich naszych sądów w ogóle jest to, żeby same sobie nie przeczyły. W przeciwnym razie sądy te same w sobie (i to bez względu na ich obiekt) są niczym<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Zob. np. E. Borowska *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera* Warszawa 2008 s. 224–335; K. Michalski *Zrozumieć przemijanie* Warszawa 2011 s. 178–183; A. Kobyliński *Martina Heideggera krytyka nowożytności „Studia Płockie”* 2004 nr 32.

<sup>51</sup> Zob. np. M. Heidegger *Pytanie o rzecz* wyd. cyt. s. 92–100; tenże *Nietzsche* t. 2 wyd. cyt. s. 286.

<sup>52</sup> Tenże, s. 124.

Widzimy, że Heidegger dokonuje tu pewnego przeakcentowania tej wypowiedzi: nie tyle zwraca uwagę na założenie o konieczności niesprzeczności sądów – o którym zdaje się mówić to zdanie – ile pokazuje, iż Kant wyraźnie sygnalizuje, że poznanie nie ogranicza się do sądenia. Po trzecie wreszcie, Heidegger przypomina, iż u Kanta nasze poznanie ma zawsze jakąś treść i że w taki lub inny sposób odnosi się do obiektu, który Kant często zamiennie określa „przedmiotem”<sup>53</sup>.

Tą, tak istotną zdaniem Heideggera, drugą składową naszego poznania jest naoczność. Heidegger przytacza cytat, w którym mowa o tym, że sposób, w jaki wszelkie myślenie zmierza do celu, to naoczność, to jest oglądanie (*Anschaung*). Dochodzi do niej o tyle, o ile przedmiot jest nam dany. Przedmiot pobudza bowiem w pewien sposób nasz umysł<sup>54</sup>. Wedle Heideggera najważniejsze jest tu zaznaczenie, że I u d z k i (tzn. nie-absolutny) charakter poznania polega na naoczności, którą sam Kant zaznacza kursywą. Przedstawieniowe odnoszenie się do przedmiotów nie odbywa się tylko za sprawą samego myślenia za pomocą pojęć, czyli sądenia, lecz dokonuje się dzięki „naoczności”. Według Heideggera to naoczność stanowi w opinii Kanta właściwie nośne i bezpośrednie odnoszenie się do przedmiotu. Jak zobaczymy za chwilę, wyraźnie uprzywilejowuje ją w stosunku do myślenia, twierdząc, iż czyni to w zgodzie z zamysłem Kanta. Radykalizuje więc tendencję obecną już w *Kancie a problemie metafizyki*. Warto bowiem zauważyć, że Heidegger rezygnuje z rozpatrywania zagadnienia wyobraźni i jej roli, koncentrując się wprost na zmysłowości. Należy tu pamiętać, że *Pytanie o rzecz* zostało napisane już po Zwrocie, kiedy dla Heideggera punktem wyjścia stało się samo bycie, a nie analityka jestestwa. W tym właśnie można upatrywać powód odejścia od koncepcji „wyobrażenia” bycia, które mogło prowokować oskarżenia o „subiektywizm”.

Co czyni zatem człowieka zdolnym do w s k a z y w a n i a i zarazem s p o t y k a n i a r z e c z y? Zaczniemy od możliwości ich spotkania. Odpowiada za nią naoczność, która tu, tak jak w *Kancie a problemie metafizyki*, zidentyfikowana jest z przyjmowaniem, odbieraniem, receptywnością. Podstawową cechą myślenia jest natomiast samorzutność<sup>55</sup>. Dokonując tej charakterystyki, Heidegger (nie starając się zatem tak jak w *Kancie a problemie metafizyki* udowodnić, że myślenie też jest receptywne) wskazuje na p o z o r n o ś ć prymatu myślenia, czyli rzekomej przewagi czystego intelektu nad czystą naocznością. Takie mylne wrażenie można odnieść – jakoby sądenie było ważniejsze od oglądu – ze względu na rzucającą się w oczy nieproporcjonalnie większą objętość w *Krytyce czystego rozumu* logiki niż estetyki. Stąd też, jak stwierdza Heidegger, „na podstawie tego [...] powszechnie i stanowczo wnioskowano: zatem właściwą istotę poznania Kant upatruje w myśleniu, w wydawaniu sądów”<sup>56</sup>. Według Heideggera tę interpretację wzmacniał fakt, iż zgadzało się to z przekonaniem, że miejscem prawdy, które jest

<sup>53</sup> Tamże, s. 122–125.

<sup>54</sup> Zob. tamże, s. 125.

<sup>55</sup> Tamże, s. 132–133.

<sup>56</sup> Tamże, s. 134.

miarą poznania, jest wypowiedź, a więc sąd (wobec czego, jak wiemy, sam Heidegger zdecydowanie się sprzeciwił)<sup>57</sup>. Autor *Pytania o rzecz* komentuje to, mówiąc: „tutaj nie możemy już, nie ma zresztą potrzeby, zdawać sprawy z tego, jak bardzo te mniemania przeszkadzały wnikaniu w centrum dzieła”. I dalej: „ogólnie biorąc, neokantowska wykładnia *Krytyki czystego rozumu* doprowadziła do zlekceważenia podstawowego składnika ludzkiego poznania: naoczności”<sup>58</sup>. To zdanie jest bardzo istotne. Wyraża, jak bardzo obca Heideggerowi była neokantowska wykładnia: jego opór dotyczy nie tylko jej czysto epistemologicznego odczytania, ale też zafałszowania samego obrazu ludzkiego poznania. Według Heideggera neokantyści postąpili błędnie, traktując sądzenie jako jego dominujący element.

Dlaczego zatem Kant zdecydowanie więcej miejsca poświęcił opisowi logiki niż estetyki? Odpowiedź Heideggera jest niezwykle przewrotna. Twierdzi bowiem, że skoro zostało zdezonizowane myślenie na rzecz naoczności, na nowo musi zostać przemyślana jego istota, gdyż Kant nie mógł ograniczyć się tylko do jego negatywnego określenia. Rozbudowanie w drugim wydaniu tej części tylko to potwierdza<sup>59</sup>. Dowodzi to tym samym – jak uważa Heidegger – tego, że to naoczność jest tym, co miarodajne, bez niej myślenie jest niczym. Dlatego też „niewielka objętość estetyki – jako wydzielonej najpierw nauki o naoczności – jest tylko zewnętrznym pozorem”<sup>60</sup>. Sąd to bowiem tyle, co jedność danych naocznych, które są przedstawione jako przynależne do obiektu i określające go<sup>61</sup>.

Niemniej jednak nie można powiedzieć, że Heidegger lekceważył akty myślenia i zamierza je wyeliminować. Wręcz przeciwnie, odwołując się do Kanta, stwierdza: „Przedmiot jest określony jako przedmiot dzięki połączeniu, tzn. jedności tego, co oglądane w naoczności i pomyślane w myśleniu”<sup>62</sup>. Dzieje się tak, ponieważ „aby to, co spotykane, ukazujące się, tzn. zjawiające się, mogło w ogóle przyjść przed nas, to, co się ukazuje, musi mieć z góry możliwość jakiegoś stawienia się i stanięcia”<sup>63</sup>. W *Kancie a problemie metafizyki* czynnością intelektu było wydobywanie. Skąd jednak wiadomo, „co” należy wydobyć? Tak też w *Pytaniu o rzecz* powraca problematyka znana z tamtej rozprawy, którą wyraża pytanie: „jak jednak jest możliwe coś takiego: z góry – przed doświadczeniem, ale ze względu na nie – określić przedmiot jako taki?”<sup>64</sup>.

Widzimy więc, że potrzeba wytlumaczenia kolistości rozumienia jest ciągle aktualna. Heidegger kontynuuje rozważanie jego *d y n a m i k i*, zastanawiając się, w jaki sposób zachodzi ruch przechodzenia od naoczności do myślenia i z powrotem, który ma uczynić je jednym i spójnym, tak aby można było spotkać

<sup>57</sup> Zob. tamże, s. 133.

<sup>58</sup> Tamże, s. 134–135.

<sup>59</sup> Tamże, s. 135–136.

<sup>60</sup> Tamże, s. 136.

<sup>61</sup> Tamże, s. 146.

<sup>62</sup> Tamże, s. 168.

<sup>63</sup> Tamże, s. 172.

<sup>64</sup> Tamże, s. 176.

przedmiot. Co umożliwiła to k r ą ż e n i e? Człowiek może bowiem spotykać rzeczy – byty w ich byciu – tylko dlatego, że może o r i e n t o w a ć s i ę na nie. Jest gotowy do odbioru, ponieważ spodziewa się tego, co ma przyjąć. Jak jednak możliwa jest ta sytuacja?

W *Kancie a problemie metafizyki* było powiedziane, że człowiek jako b ę d ą c y (czasowy), posiadał w y o b r a ż e n i e bycia, dlatego też umiał je dostrzec. W *Pytaniu o rzecz* zostaje to dobitniej wyrażone: na podstawie tego tekstu można sądzić, że warunkiem dostępu człowieka do rzeczy jest w s p ó l n o t a człowieka i rzeczy. Na ten wymiar wskazuje właśnie Heidegger, określając go jako „Pomiędzy”:

doświadczenie jest krążącym dzianiem się (*Geschehen*), które otwiera to, co leży w obrębie kręgu. Wszelako owo Otwarte (*Offene*) nie jest niczym innym, jak Pomiędzy (*Zwischen*) – między nami a rzeczą<sup>65</sup>.

„Pomiędzy” jest tym obszarem, w którym spotykamy rzeczy. Kontekst interpretacyjny dla tego pojęcia mogą stanowić również *Przyczynki do filozofii*, gdzie pojęcie „Pomiędzy” odnosi się do bycia<sup>66</sup>. Tak więc uznanie czasu i przestrzeni za to, co Pomiędzy, stanowi inny sposób na ukazanie ich jako struktur istoczenia się bycia. Tak więc to samo bycie – jako właściwe i człowiekowi, i rzeczom – umożliwia nam poprzez swoje struktury kontakt z rzeczami:

Pytanie „czym jest rzecz?” jest pytaniem „kim jest człowiek?”. Nie znaczy to, że rzeczy stają się ludzkimi wytworami, lecz na odwrót: człowieka należy pojmować jako tego, kto zawsze już przeskakuje rzeczy, tak jednak, że owo przeskakiwanie jest możliwe tylko wówczas, gdy rzeczy są spotykane i właśnie w ten sposób pozostają samymi sobą – kiedy odsyłają nas one poza nas samych i naszą powierzchowność. Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży między rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i człowieka<sup>67</sup>.

Bycie jako Pomiędzy człowiekiem i rzeczami stanowi łączący je pomost. Jest ono tym m e d i u m, o które pytał Heidegger w *Kancie a problemie metafizyki*. To właśnie bycie jako fundujące jedność człowieka i rzeczy umożliwia ich wzajemną więź. Jest ono warunkiem możności zarówno wskazywania, jak i spotykania rzeczy. Ten złożony charakter relacji z rzeczami uwidacznia kolistość rozumienia. Zachodzi ono w przechodzeniu – s p r z ę ż e n i u – między dwoma pniami poznania, czyli jego receptywnością i samorzutnością:

<sup>65</sup> Tamże, s. 220.

<sup>66</sup> Zob. M. Inwood *Heidegger dictionary* Oxford 2000 s. 33–34. Zob. np. M. Heidegger *Przyczynki do filozofii...* wyd. cyt. s. 279; J. Mizera *W stronę filozofii niemetafizycznej* Kraków 2006 s. 96–97.

<sup>67</sup> Tamże, s. 221.

Oto na co natknął się Kant i co wciąż na nowo próbował ująć jako podstawowe dokonanie (*Grundgeschehnis*): my, ludzie, jesteśmy zdolni poznać byt, którym sami nie jesteśmy, chociaż tego bytu nie zrobiliśmy. Być bytem pośród otwartego Naprzeciw (*Gegenüber*) bytu jest czymś nieprzerwanie osobliwym. W ujęciu Kanta znaczy to: przedmioty mają stać naprzeciw jako one same, chociaż to dzięki nam dokonuje się dopuszczenie spotkania. Jak to jest możliwe? Tylko tak, że warunki możliwości doświadczania (przestrzeń i czas jako czyste naoczności i kategorie jako czyste pojęcia intelektu) są zarazem warunkami przedstawiania się przedmiotów doświadczenia<sup>68</sup>.

Pojawia się tu kwestia bycia jako niezawisłego od człowieka. Jak zostało to ustalone na początku *Pytania o rzecz*, przestrzeń i czas nie są ugruntowane w rzeczy, choć rzeczowość rzeczy jest z nimi nierozzerwalnie złączona. Czas i przestrzeń nie mają też swej podstawy w człowieku. Nie są jego własnością jako tym, czym można dowolnie dysponować. Dlatego też rzeczy nie są „produktami” ludzkiego poznania. Zwróćmy uwagę, że Heidegger dokonuje tu swoistej parafrazy Kanta, mówiąc o warunku p r z e d s t a w i a n i a s i ę (*Gegenstehen*) przedmiotów doświadczenia, a nie „samych” przedmiotów<sup>69</sup>. Heidegger wyraźnie odcina się od uznania przedmiotów za konstrukty ludzkiego umysłu. W *Pytaniu o rzecz* podkreśla:

Dom jest oglądany jako spotykany; bycie domu nie oznacza jednak bycia oglądanym. Również Kant nie określiłby w ten sposób istoty domu<sup>70</sup>.

W 15 lat późniejszym tekście pt. *Rzecz* Heidegger dopowie:

Kiedy i w jaki sposób przychodzą rzeczy jako rzeczy? Nie przychodzą one wskutek machinacji człowieka. Ale nie przychodzą także bez czujności śmiertelnych<sup>71</sup>.

Człowiek n i e w y z n a c z a więc rzeczowości rzeczy, ale nie mógłby też dostrzec ich jako „będących każdorazowymi tu oto”, gdyby nie był na to przygotowany i nastawiony. To zaś mu umożliwia jego własne bycie.

...

<sup>68</sup> Tamże, s. 220.

<sup>69</sup> Por. tamże, s. 220 i 167. Zob. M. Heidegger *Die Frage nach dem Ding* Frankfurt am Main 1984 s. 186, 245.

<sup>70</sup> Tamże, s. 182.

<sup>71</sup> Tenże *Rzecz* [w:] tegoż *Odczyty i rozprawy* J. Mizera (tł.) Kraków 2002 s. 160.

Po co Heideggerowi Kant? Wydaje się, że jednym z powodów, które skłoniły Heideggera do zajęcia się *Krytyką czystego rozumu*, była chęć wyjaśnienia kolistości rozumienia poprzez odwołanie się do dwoistości poznania wyeksplikowanej przez Kanta. Istotą Kantowskiej koncepcji jest wedle Heideggera nie tyle podkreślenie, że ludzkie poznanie wymaga dwojakiemu aparatu, czyli zmysłów i intelektu, ile wskazanie na charakteryzujące je momenty receptywności i samorzutności. Ich konieczne współwystępowanie oddaje bowiem mechanizm kolistości, który jest według Heideggera właściwy ludzkiemu rozumieniu. Odpowiadają one bowiem zdolności do odbioru bytu w ich byciu, która wymaga umiejętności nakierowania się na nie jako na będące, co dzieje się na podstawie uprzedniej znajomości bycia przez jestestwo.

### CIRCULARITY OF UNDERSTANDING AND DUALITY OF PERCEPTION OR WHY HEIDEGGER NEEDS KANT

This article aims to show that formulated by Immanuel Kant distinction between spontaneity and receptivity of perception as two inseparable aspects of it is one of the most important themes in the Heidegger's reception of Kantian philosophy, since it allows Heidegger to express the principle of circularity of understanding. Martin Heidegger, referring to Kant's concept of perception, explains that man as there-being (*Dasein*) is able to see being (*Sein*) in beings (*Seiende*) only if one regards them as being (*seiende*), what one does according to his own being. The analysis of *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929) and the *What is a Thing* (1935) presented in the article investigates this particular topic.

Magdalena Hoły-Łuczaj – e-mail: m.holy.luczaj@gmail.com