

Iwona Alechnowicz-Skrzypek

Metafizyka po Kancie?

Alicja Pietras, *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*, Universitas, Kraków 2012, ss. 280.

Pytanie o możliwość metafizyki po Kancie zadawane jest wówczas, gdy wbrew ustaleniom myśliciela z Królewca próbuje się na powrót ją budować. Wydawałoby się, że Kant podając warunki, jakie musi spełniać poznanie, by przysługiwała mu powszechna ważność, zakończył dyskusję na temat możliwości naukowego poznania bytu

ponadempirycznego i absolutnego. Nie znaczy to wcale, że sam Kant odrzucał wszelką metafizykę. Owszem, widział miejsce dla krytycznej metafizyki, która ogranicza się do ustaleń na temat struktur poznawczych naszego umysłu, a nie na temat bytu, który poznajemy tylko w tych strukturach. Mimo to po Kancie nie ustały wysiłki poznania bytu absolutnego, a ich ukoronowaniem był metafizyczny system Hegla. Upadek tego systemu stał się jasnym sygnałem, by w filozofii nie rozwijać spekulacji, lecz koncentrować się na tym, co może dać jej realną możliwość udziału w budowie nowego obrazu świata, jaki zaczął się kształtować pod koniec XIX wieku pod wpływem odkryć dokonywanych na gruncie dynamicznie rozwijających się nauk szczegółowych. A zatem, jak sądzono w nurcie powrotu do Kanta ponad niemieckim idealizmem, określanym

Iwona Alechnowicz-Skrzypek – dr hab., profesor w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, gdzie kieruje Zakładem Historii Filozofii. Zajmuje się XX-wieczną filozofią niemiecką. Interesują ją spory o przedmiotowość poznania toczące się na gruncie tej filozofii, a także dyskusje dotyczące wzajemnych relacji między filozofią a psychologią. W dorobku ma pięć monografii, jedną pracę pod swoją redakcją oraz kilkadziesiąt artykułów naukowych.

wspólną nazwą neokantyzmu, należy koncentrować się na teorii poznania i dać sobie spokój z dociekaniem na temat bytu.

Jednak po pierwszej wojnie światowej w neokantyzmie pojawiła się tendencja do odchodzenia od teorii poznania w kierunku metafizyki, którą reprezentowali między innymi tacy myśliciele jak Peter Wust, Max Wundt i Nicolai Hartmann. Owa tendencja rozwijająca się w tamtym czasie także poza neokantyzmem jest problemem, któremu niewątpliwie warto poświęcić uwagę. Stał się on przedmiotem badań Alicji Pietras przedstawionych w książce zatytułowanej: *W stronę ontologii. Nicolaia Hartmanna i Martina Heideggera postneokantowskie projekty filozofii*.

Autorka tej niezwykle ciekawej i napisanej z pasją książki skupiła się na dwóch szczególnego rodzaju nawiązaniach do Kanta z lat dwudziestych ubiegłego wieku, zaliczanych do nurtu określanego przez nią, za Andrzejem J. Norasem, mianem postneokantyzmu. Wyodrębnienie takiego okresu w historii nawiązań do Kanta budzi wiele kontrowersji. Cóż bowiem oznacza postneokantyzm? Czy sposób nawiązania do Kanta w opozycji do neokantyzmu, czy tylko interpretację Kanta różniącą się od tej, którą przyjmowano w neokantyzmie? Niewątpliwie, by być postneokantystą, trzeba było być najpierw neokantystą, bo inaczej nie byłoby niczego szczególnego w ukazanych przez Autorkę nawiązaniach do Kanta. Zainteresowanie Kantem było w tamtym czasie ogromne. Nasiliło się ono w związku z obchodami 200. rocznicy urodzin Kanta w 1924 r. O różnorodności i bogactwie zainteresowania filozofią Kanta można się przekonać, przyglądając się publikacjom na jej temat, których ukazywało się wówczas bardzo wiele. Jeśli weźmie się na przykład monografie poświęcone Kantowi autorstwa Oswalda Külpe i Augusta Messera czy dwutomowe dzieło poświęcone życiu i dziełu Kanta Eugena Kühnemanna, na którym wychowały się liczne roczniki wrocławskich studentów filozofii przed wojną, to jasne się stanie, że zainteresowanie Kantem w tamtym czasie wykraczało poza neokantyzm. Interesowano się nie tylko zagadnieniami teoriopoznawczymi, ale także wpływem Kanta na niemiecką filozofię, na Schillera czy Herdera, a także na niemiecki idealizm. Kühnemann jest zresztą w tym kontekście bardzo ciekawym przykładem, ponieważ studiował on zarówno u Hermanna

Cohena w Marburgu, jak i u Friedricha Paulsena w Berlinie, a zatem można sądzić, że był „związany” z neokantyzmem. Nie ma jednak nic bardziej mylnego niż takie przekonanie.

Biorąc powyższe pod uwagę, trzeba powiedzieć, że uznanie Heideggera za postneokantystę jest bardzo odważne. Jednak czy od historyków filozofii nie oczekuje się stawiania śmiałych tez, a nie tylko zdawania sprawy z cudzych poglądów? Czy historia filozofii nie powinna być czymś więcej niż tylko słusznie krytykowaną filozofią pojęć? Książka Alicja Pietras jest przykładem tego, że historia filozofii może być uprawiana w sposób twórczy, a nie odtwórczy.

Zestawienie ze sobą Hartmanna i Heideggera ma swoje uzasadnienie, obaj spotkali się w Marburgu w latach dwudziestych XX wieku, w czasie gdy byli profesorami na tamtejszym uniwersytecie. Autorka nie przybliżyła w swojej pracy owego biograficznego aspektu spotkania Hartmanna i Heideggera, a szkoda, bo badając go, można by było z pewnością dojść do ciekawych ustaleń rzucających światło na jedną i drugą interpretację Kanta.

Dla zrozumienia powodów nawiązywania do Kanta konieczne jest uwzględnienie kontekstu historycznego, co Autorka podkreśla we wstępie do swojej książki. Stąd też w pierwszym rozdziale przywołuje ona historyczną i problemową sytuację zmagania Kanta z metafizyką, przedstawiając rozwój dążenia Kanta do położenia trwałych podstaw pod metafizykę, poczynając od jego wczesnych prac, a na *Krytyce czystego rozumu* kończąc (zob. s. 26).

Nawet gdyby przyjąć inną optykę spojrzenia na sens krytyki dokonanej przez Kanta, niż ta, którą wybrała Alicja Pietras, to i tak dojdzie się do tego, co stanowi punkt wyjścia omawianych przez nią dwóch nawiązań do Kanta, a mianowicie do rzeczy samej w sobie. Jak pokazuje Autorka w trakcie wnikliwych analiz znaczenia tego pojęcia u Kanta, zawarta jest w nim dwoistość. Po pierwsze, rzecz sama w sobie to u Kanta „pochodzące od podmiotu założenie istnienia pewnego przedmiotu transcendentnego, będącego podstawą wszystkich zjawisk” (s. 49). W tym rozumieniu rzecz sama w sobie to źródło zjawisk – noumen. Po drugie jednak, rzecz sama w sobie to dla Kanta byt, całość tego, co istnieje.

O ile jeszcze w *De mundi* – pisze Alicja Pietras – Kant zrównywał go z *noumenem*, o tyle w *Krytyce* nie czyni tego jednoznacznie, nie stawia *expressis verbis* metafizycznej tezy o tym, że rzecz sama w sobie to *noumenon*, nie stawia jednak tezy przeciwnej (s. 49).

Pierwsza płaszczyzna dociekań Kanta o rzeczy samej w sobie ma zatem charakter epistemologiczny, druga zaś ontologiczny. Kant wprawdzie nie mówił o tym, czym byt jest, jednak nie zamknął drogi do dociekań na jego temat. Skorzystali z niej zarówno Hartmann, jak i Heidegger, choć w odmienny sposób.

Zdaniem Hartmanna, nie istnieje teoria poznania bez ontologii. Wszelkie filozofowanie, które pomija ten fakt, czy będzie ono należało do neokantyzmu, czy też do fenomenologii, nie jest w stanie, jak sądził, uchwycić problemu poznania. Stąd też Hartmann postulował stworzenie metafizyki poznania, a zatem teorii poznania, która ma metafizyczne podstawy. Hartmann nie szukał u Kanta spójnego systemu filozoficznego. Wielkość Kanta widział w tym, że pozostawał on otwarty na problemy filozoficzne. Owa otwartość pozwoliła Hartmannowi na rozwinięcie zignorowanej przez neokantyzm możliwości interpretacji rzeczy samej w sobie w ontologicznej perspektywie. Wymagało to wprawdzie niejakiego poprawienia Kanta i zarzucenia mu błędu formalizmu, błędu subiektywizmu, błędu racjonalizmu oraz błędu kategorialnego (zob. s. 95–96). Wszystkie te błędy można sprowadzić do jednego, a mianowicie do tego, że Kant skupiał się jedynie na kategoriach poznawczych i nie podjął kwestii ich odmienności od kategorii przysługujących bytowi. Natomiast Hartmann uważał, że kategorie bytowe są czymś innym niż kategorie poznawcze, że przysługują one samemu bytowi. Dlatego też interpretował filozofię Kanta jako rodzaj propedeutyki dla nowej krytycznej ontologii. Rdzeniem tej ontologii miała być analiza kategorialna. Stanowiąc ona miała najogólniejszą perspektywę wszelkiego filozofowania, rozważania wszelkich problemów filozoficznych. Tak zatem Hartmann budował swoją ontologię na poprawionym Kancie. Możliwe jest to tylko wówczas, gdy przyjmuje się założenie o postępie w poznaniu. Założenie to pociąga za sobą przekonanie, że istnieją stopnie

poznania, a każdy z nich jest wyższy od wcześniejszego. Jasne jest wówczas, że ten, kto stoi na wyższym stopniu, ma prawo, a nawet powinien poprawiać poprzedników. Hartmann, jak można się przekonać na podstawie analiz Autorki, interpretuje Kanta, poprawia go i nawet nie uważa, że czyniąc to, wykracza poza to, co sam założył. Postępuje tak, jak to zarzuca marburczykom – wyrzuca z Kanta to, co mu nie pasuje, uważając, iż Kant popełnił błąd (zob. s. 99).

Heidegger w przeciwieństwie do Hartmanna poszukiwał w koncepcji Kanta jedności. Oznacza to, według Alicji Pietras, dokonanie zabiegu sprowadzenia rzeczy samej w sobie do przedmiotu transcendentального, który dany jest poznającemu podmiotowi w apriorycznych strukturach, a zatem sam w sobie jest niepoznawalny, stanowi jedynie pojęcie przedmiotu w ogóle. Tym samym Heidegger zignorował wieloznaczność pojęcia rzeczy samej w sobie i nie doprowadził do wydobycia możliwości ontologii, która miałaby za przedmiot sam byt, a nie tylko jego bycie, czyli sposób jego rozumienia przez podmiot. Nie rozpatrując niekonsekwencji Kantowskiego ujęcia rzeczy samej w sobie, Heidegger popadł w skrajność przeciwną do tej, którą krytykował w neokantowskim ujęciu Kanta. Ontologia fundamentalna miała być metafizyką podmiotu, co znaczy, że centrum analiz Heideggera stała się analiza *Dasein* jako wyróżnionego sposobu bycia, któremu byt jest dostępny.

Nietrudno zauważyć, że u podstaw poszukiwań Heideggera i jego zwrotu ku ontologii leżały zupełnie inne motywy niż u Hartmanna. Ta odmienność staje się przedmiotem szczegółowych analiz Autorki podjętych w ostatnim rozdziale omawianej książki. Oba projekty filozoficzne zostają w nim zestawione w odniesieniu do kwestii dotyczących nauki, poznania i rozumienia człowieka. W dokonany przez Autorkę zestawieniu Heidegger wypada blade w konfrontacji z Hartmannem. Dotyczy to choćby jego poglądów na naukę, którą oddzielał od poznania filozoficznego, uważając osiągnięte przez nią poznanie za bezwartościowe dla rozumienia bycia. Podobnie Heidegger odnosił się do prawdy, która nie oznaczała dla niego zgodności myślenia i bytu, lecz nieskrytość, otwartość na bycie. Alicja Pietras słusznie uważa, że przy takim podejściu do prawdy wykluczona zostaje możliwość filozoficznego czy

naukowego dyskursu. Zastanawia się także nad tym, „czy Heideggerowi chodziło tylko o to, by wskazać, że używane przez nas pojęcie prawdy jest wtórne, czy chodziło mu o to, by to wtórne pojęcie prawdy całkowicie wyeliminować, ucinając tym samym możliwość jakiegokolwiek filozofii i nauki?” (s. 230). Z pewnością, w porównaniu z Hartmannowskim podejściem do prawdy, Heideggerowskie wydaje się pozbawione wartości. Nie jest jednak takie, gdy weźmie się pod uwagę hermeneutyczny wymiar myślenia o prawdzie u Heideggera i jego próbę, być może nieudaną, powrotu do greckiego znaczenia prawdy jako *alethei* oraz jej związku z greckim rozumieniem bytu.

Wracając do pytania postawionego w tytule recenzji, czy i jak jest możliwa metafizyka po Kancie, można powiedzieć, że Hartmann widział dla niej miejsce, natomiast Heidegger ostatecznie odrzucił metafizykę jako niezdolną do uchwycenia bycia.

Książka Alicji Pietras jest przykładem uprawiania filozofii z pasją. Nawet jeśli niektóre z prezentowanych przez nią tez budzą kontrowersje, nie umniejsza to ich wagi. Głównym celem sięgnięcia przez nią do Hartmanna jest bowiem odnalezienie w jego koncepcji nowej możliwości filozofii usytuowanej między postmodernizmem a filozofią analityczną, ujęcie filozofii w mądrościowej perspektywie. Zestawienie Hartmanna z Heideggerem, uzasadnione ze względu na ich sposób odnoszenia się do Kanta, pozwoliło wydobyć najważniejsze cechy poszukiwań Hartmanna. W mniejszym stopniu zyskał na tym Heidegger, ale jak widać wyraźnie z lektury książki, sympatie Autorki ulokowane zostały po stronie Hartmanna.