

Wojciech Herman

Wczesne poglądy Heideggera (1919-1923) a kantowska idea podwójnej metafizyki

Sztuka i Filozofia 11, 125-134

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

III. Hermeneutyka faktyczności a filozofia pisma

Wojciech Herman

WCZESNE POGLĄDY HEIDEGGERA (1919–1923) A KANTOWSKA IDEA PODWÓJNEJ METAFIZYKI

„Wiele jest rzeczy dziwnych,
Lecz nie ma nic dziwniejszego od
człowieka”.

Antyгона, 332–333

Swoją pracę po pierwszej wojnie światowej rozpoczął Heidegger na uniwersytecie we Freibergu w styczniu 1919 roku – wykładami na temat *Idea filozofii a problem światopoglądu*. W wykładach tych przedstawia ideę filozofii jako źródłowej nauki (*Urwissenschaft*). Podkreśla, że bliższe jej określenie napotyka na trudności, gdyż idea ta sama musi być już w pewnym stopniu naukowo opracowana, zatem nie byłaby nauką źródłową. Heidegger uważa, że zawarta w idei źródłowej nauki kolistość zakładania samej siebie, ugruntowania samej siebie, jest przejawem istotnej charakterystyki filozofii i cechą jej metody, która powinna nam umożliwić zniesienie tej pozornie nierozwiązywalnej kolistości poprzez bezpośrednie ukazanie, że kolistość jest konieczna i wynika z istoty¹.

Zwracając się ku metodzie fenomenologicznej, Heidegger poszukuje bezpośredniego otwarcia sfery przeżyć (*Erlebnissphäre*), odrzucając, zgodnie z wezwaniem Husserla, wszelkie konstrukcje teoretyczne. Wśród nich wskazuje, że doświadczenie rzeczy (*Dingerfahrung*) jest oparte na procesie teoretyzowania i w sensie źródłowym nie jest przeżyciem (*Erlebnis*) lecz jest odejściem od życia (*Ent-lebnis*)².

W wykładach z semestru zimowego 1919/1920, poświęconych podstawowym problemom fenomenologii, Heidegger określa fenomenologię jako źródłową naukę o faktycznym życiu w sobie. Stwierdza, że ostatecznym problemem fenomenologii jest ona sama dla siebie samej, że jest

¹ M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, s. 16.

² Ididem, s. 90.

ona źródłową nauką, nauką o absolutnym źródle ducha w sobie i dla siebie, życia w sobie i dla siebie³.

Określając bliżej pojęcie życia, Heidegger stwierdza, że ma ono światowy charakter, że zachodzi w naszym otoczeniu (*Umwelt*), we wspólnym świecie z innymi ludźmi (*Mitwelt*) i w naszym własnym świecie (*Selbstwelt*). Te kręgi tworzą świat, w którym żyjemy: „*In dieser Um-, Mit-, Selbst- (allgemein Um-) Welt leben wir*”. Uznanie światowego charakteru życia prowadzi do radykalnej tezy, że nasze życie jest naszym światem, nasze życie jest światem, w którym żyjemy⁴.

Heidegger dostrzega trudności, przed jakimi staje fenomenologia, próbując ująć faktyczne życie. Nauka ma skłonność do odchodzenia od życia, co widać choćby na przykładzie zestawienia kwitnących łąk o majowym poranku i traktatu botanicznego na ten temat⁵. Światy przeżywane są ujmowane przez naukę w tendencji do odchodzenia od życia (*Entlebung*), a wraz z tym faktyczne życie zostaje obrabowane z właściwej sobie żywej możliwości faktycznego dokonania⁶.

Stąd też przed fenomenologią staje zadanie osiągnięcia podstawowego doświadczenia swojego świata (*Grunderfahrung der Selbstwelt*) i zrozumienia jego szczególności jako właśnie podstawowego doświadczenia, bowiem: „Faktyczne życie w swojej faktyczności, jego bogactwo odniesień, jest nam najbliższe: my jesteśmy nim samym”⁷.

W wykładach z semestru zimowego 1921/1922 poświęconych fenomenologicznym interpretacjom Arystotelesa, potraktowanym jako wprowadzenie do badań fenomenologicznych, czytamy: „Faktyczne życie: wyrażenie «życie» jest podstawową kategorią fenomenologiczną, oznacza podstawowy fenomen”⁸.

Określając podstawowe kategorie życia, Heidegger zauważa, że nieprzechodni czasownik „żyć” konkretnie oznacza zawsze żyć „w” czymś, żyć „z” czegoś, żyć „dla” czegoś, żyć „z” czymś, żyć „przeciw” czemuś, żyć „na” coś, żyć „przez” coś. Owo „coś”, wskazujące na mnogość odniesień do czasownika „żyć”, nazywa terminem „świat”⁹.

³ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, s. 1.

⁴ Ibidem, s. 33–34.

⁵ Ibidem, s. 76.

⁶ Ibidem, s. 77–78.

⁷ Ibidem, s. 173.

⁸ M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, s. 80.

⁹ Ibidem, s. 85.

Życie jest w sobie odniesione do świata (*weltbezogen*). „Życie” i „świat” nie są dwoma dla siebie istniejącymi przedmiotami. Ich związek znaczeniowy wyraża się w tym, że w charakterystycznych kontekstach jedno słowo może zastępować drugie¹⁰. Możemy podać następujące polskie zwroty frazeologiczne, odpowiadające podobnym wyrażeniom niemieckim: „być ustawionym w życiu” = „żyć w swoim własnym świecie”.

Podstawowy sens odniesienia życia Heidegger interpretuje jako zatroskanie (*Sorgen*)¹¹. Żyć to znaczy troszczyć się, przedmioty świata są odniesione do życia jako coś, o co troszczymy się.

Heidegger nie zgadza się z koncepcją Husserla i neokantystów, wedle których konstytucja natury stanowić ma fundament dla przedmiotów wyższych, jak te ze świata kultury. Przedmioty świata są napotymane w zatroskaniu, a więc nie są przedmiotami doświadczenia w sensie teoretycznym. Nie są one najpierw nagą rzeczywistością przedmiotów natury, które następnie w toku doświadczenia nabierają charakteru wartości. To raczej przedmiotowość natury pochodzi z podstawowego sensu bycia przedmiotem przeżytego, doświadczonego, napotkanego świata¹². Faktyczne życie, rozwijając się w zatroskaniu, żyje podstawowymi światami (*Grundwelten*), którymi są: środowisko, świat wspólny z innymi ludźmi i własny świat (*Um-, Mit- und Selbstwelt*). Stanowią one oblicze wyznaczające faktyczność, w której doświadczany jest świat przeżywany (*Lebenswelt*)¹³. Heidegger podkreśla, że własny świat nie powinien być utożsamiany z „ja”, bowiem „ja” jest kategorią powstałą w wyniku skomplikowanego przekształcenia.

Podsumowaniem wczesnych badań i poszukiwań Heideggera są wykłady z semestru letniego 1923, zatytułowane *Ontologia (hermeneutyka faktyczności)*. Zdaniem Gadamera, sformułowanie „hermeneutyka faktyczności” jest paradoksalne, jak „drewniane żelazo”¹⁴. Faktyczność oznacza bowiem niezachwiany opór, jaki to, co faktyczne, stawia wszelkiemu pojmowaniu i rozumieniu. W szczególnym znaczeniu, jakie Heidegger dał pojęciu faktyczności, oznacza ona podstawowe określenie ludzkiego jestestwa (*Dasein*). Nie jest ono jedynie świadomością i samoświadomością. Rozumienie bycia, które wyróżnia jestestwo spośród wszystkich bytów i ustanawia jego strukturę hermeneutyczną, nie spełnia się

¹⁰ Ibidem, s. 86.

¹¹ Ibidem, s. 90.

¹² Ibidem, s. 91.

¹³ Ibidem, s. 94.

¹⁴ H.-G. Gadamer: *Heideggers Wege*. Tübingen 1983, s. 50–51.

w projekcie duchowym, poprzez który jestestwo wznosiłoby się ponad wszelki byt naturalny. Rozumienie bycia, przejawiające się przez to, że jestestwo pyta o sens bycia, jest samo w najwyższej mierze paradoksem. Pytanie o sens znajduje swoją nieprzekraczalną granicę, gdy człowiek zapytuje o sens swojego własnego istnienia. Jestestwo jest dla siebie samego nie tylko horyzontem swoich możliwości, wedle których projektuje siebie, lecz również napotyka w sobie charakter nieprzekraczalnej faktyczności. Rzucenie i projekt stanowią jednolitą, podstawową strukturę ludzkiego istnienia. Analiza rzeczywistego ludzkiego istnienia prowadzi Heideggera do wyraźnego odrzucenia „fantastycznie wyizolowanego podmiotu”, do którego nowożytna filozofia świadomości sprowadza uprawomocnienie wszelkich obiektywizacji. Jak zauważa Gadamer, Heidegger chce ująć konstytucję bycia ludzkiego jestestwa w jego wewnętrznej jedności, co oznacza odejście od koncepcji człowieka jako dualistycznej rozpiętości ciemnego pędu życiowego i jasnej samoświadomości ducha. Trwanie w takim dualizmie zarzuca Heidegger Schelerowi.

Określając bliżej termin „hermeneutyka”, Heidegger dystansuje się od jego znaczenia historycznego. Podkreśla, że hermeneutyka jako wykładnia faktyczności ma za zadanie, by zawsze własne jestestwo w charakterze jego bycia uczynić dostępnym samemu temu jestestwu. W hermeneutyce powstaje możliwość, by jestestwo stało się rozumiejącym samo siebie. Owo rozumienie nie jest poznającym odnoszeniem się do innych istot, ani w ogóle żadnym *odnoszeniem się do...*, czyli intencjonalnością, lecz jest „jak” samego jestestwa, jest byciem przytomnym jestestwa dla siebie samego¹⁵.

W określeniu faktyczności jako każdorazowego naszego istnienia Heidegger unika wyrażenia „ludzkie istnienie” bądź „bycie człowieka”. Powody tego są następujące. Pojęcia człowieka jako rozumnej istoty żywej i jako osoby, osobowości, pochodzą z przyjętych z góry określonych związków przedmiotowych. Pierwsze (rozumna istota żywa) należy do kontekstu, który wskazuje szereg przedmiotów: roślina, zwierzę, człowiek, demon, Bóg. Drugie (osoba) wyrosło z chrześcijańskiej interpretacji starotestamentowego objawienia, dotyczącego pierwotnego ukształtowania człowieka jako stworzenia bożego (Gen. I, 26). W określeniach obu pojęć chodzi o ustalenie wyposażenia z góry danej rzeczy, której dopiero później przypisany zostaje określony sposób bycia¹⁶. Pojęcie człowieka

¹⁵ M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, s. 15.

¹⁶ *Ibidem*, s. 21.

w każdym z tradycyjnych ujęć kategoryalnych przesłania zasadniczo to, co powinno być uchwycone jako faktyczność.

Heidegger stara się unikać wcześniejszych rozstrzygnięć teoretycznych, by zostawić otwarty horyzont badań. Dlatego twierdzi, że fenomen nie jest pierwotnie żadną kategorią, lecz oznacza sposób dostępu (*das Wie des Zugangs*). Fenomenologia zatem nie jest pierwotnie niczym innym, jak sposobem badania, pytaniem, jak się coś ukazuje, ale tylko o ile się ono ukazuje, co dla nauki jest czystą trywialnością, jednak filozofia od czasów Arystotelesa coraz bardziej od tego odchodziła¹⁷.

Heidegger uważa, że Husserl w swojej koncepcji fenomenologii przejął ideał nauki z matematyki i matematycznego przyrodoznawstwa, co przejawia się w tendencji, by doprowadzić opis do matematycznej ścisłości, a zrezygnować z tego, co owej ścisłości nie osiąga. Jest to postawienie sprawy na głowie, gdyż matematyka jest najmniej ścisłą nauką, bowiem ma najłatwiejszy dostęp do swego przedmiotu. Nauka nie jest systemem zdań i uzasadnień, lecz czymś, w czym faktyczne jestestwo mierzy się samo z sobą¹⁸. Tak więc ustawienie uprzedniego wzorca dla badań jest niefenomenologiczne. Sens tego, co znaczy *ścista nauka*, powinien zostać osiągnięty z samej dziedziny przedmiotów i odpowiedniego sposobu dostępu.

Fenomenologia jest szczególnym sposobem badania, w którym przedmioty są określane tak, jak same się podają. Wymaga to dotarcia do rzeczowych źródeł pytania filozoficznego, co oznacza konieczność destrukcji tradycji (*Die Tradition muss abgebaut werden*)¹⁹. Bowiem tradycja z góry ustala sposób dostępu do rzeczy, a wraz z tym zasłania je i owo zasłonięcie jest brane za same rzeczy. Tak więc powrót do rzeczowych źródeł nie jest nastawieniem na naiwną oczywistość, które to nastawienie Heidegger uważa za charakterystyczne dla ahisterycznego podejścia fenomenologii Husserla. Powrót do źródeł wymaga zasadniczej krytyki historycznej, w trakcie której możemy sobie uprzytomnić nasze dzisiejsze położenie.

Koncepcja destrukcji historii filozofii związana jest z charakterem jej „przedmiotu”, którym jest bycie. Cechą bycia jako bycia jest bycie na sposób samozasłaniania się. Jego odsłonięcia ma dokonać fenomenologia poprzez hermeneutykę faktyczności. Dlatego filozof nie może pogrążyć

¹⁷ Ibidem, s. 71.

¹⁸ Ibidem, s. 72.

¹⁹ Ibidem, s. 75.

się w abstrakcyjnych interpretacjach różnych bytów, lecz analizuje swój własny sposób bycia jako samozasłonięcie się bycia. Odslonięcie się bycia oznacza bycie na sposób odsłonięty, co jest równoznaczne z uchwyceniem własnej faktyczności.

Od strony formalnej strukturę jestestwa Heidegger określa następująco: „Jestestwo (faktyczne życie) jest byciem w pewnym świecie (*Sein in einer Welt*)”²⁰.

Ujęcie faktycznego życia wymaga odrzucenia teoriopoznawczego schematu podmiot-przedmiot, który zasłania drogę do jestestwa i kieruje fenomenologię w stronę pozornych problemów²¹.

Drugim przesądem, który należy odrzucić, jest wymóg badań z perspektywy neutralnej, wolnych od zajęcia stanowiska (*Standpunktfreiheit*). Heidegger uważa, że wymóg taki oznacza w rzeczywistości destrukcję podmiotu (*Freiständiger Standpunkt = Subjektsein verdorben*). Bowiem ukształtowanie punktu widzenia jest tym, co pierwsze w byciu. Zatem, jeśli wolność od zajęcia stanowiska ma cokolwiek oznaczać, to nie jest ona niczym innym, jak przyjęciem pewnego stanowiska²².

Wczesne wykłady Heideggera, wygłaszane we Freibergu w latach 1919–1923, stanowią cenne świadectwo rozwoju poglądów ich autora. Można w nich dostrzec, że zasadnicze wątki wydanego w 1927 roku *Sein und Zeit* pojawiły się w myśleniu filozofa już jesienią 1919 roku. Takie porównania mają jednak znaczenie tylko dla wąskiego kręgu zainteresowanych rozwojem twórczości Heideggera. Lecz jeśli hermeneutykę faktyczności potraktujemy jako oddzielny projekt myślowy, a nie tylko jako etap na drodze do *Sein und Zeit*, to okazuje się, że wcześniejsze poglądy Heideggera są w wielu miejscach bardziej radykalne i stwarzają ciekawsze perspektywy badawcze. Jak zauważa Manfred Riedel, fundamentalnoontologiczna transformacja hermeneutyki faktyczności w metafizykę jestestwa, dokonana w oparciu o Husserlowską koncepcję teoretycznej samokonstytucji podmiotowości podmiotu, oznacza utratę z pola widzenia pierwotnego projektu, który był oparty o kantowską ideę podwójnej metafizyki²³.

W przedmowie do *Uzasadnienia metafizyki moralności* Kant przedstawia następujący podział filozofii: „Wszelkie poznanie rozumowe jest

²⁰ Ibidem, s. 80.

²¹ Ibidem, s. 81.

²² Ibidem, s. 83.

²³ M. Riedel: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*. Frankfurt a/ Main 1990, s. 245.

albo materialne i rozważa jakiś przedmiot, albo formalne i zajmuje się tylko samą formą intelektu i rozumu oraz ogólnymi prawidłami myślenia w ogóle, bez względu na różnicę przedmiotów. Formalna filozofia nazywa się logiką, materialna zaś, która ma do czynienia z pewnymi przedmiotami i prawami, jakim one podlegają, jest znowu dwojakiego rodzaju. Prawa te bowiem są albo prawami przyrody, albo wolności. Nauka traktująca o pierwszych zwie się fizyką, o drugich – etyką; tamtą nazywamy także nauką o przyrodzie, tę – nauką o moralności. (...) Wszelką filozofię, o ile opiera się na podstawach doświadczenia, można nazwać empiryczną, tę zaś, która nauki swe wykląda tylko na podstawie zasad *a priori*, filozofią czystą. Ta druga, jeżeli jest tylko formalna, zwie się logiką, jeżeli zaś ogranicza się do pewnych określonych przedmiotów intelektu, zwie się metafizyką. W ten sposób wyłania się idea podwójnej metafizyki, metafizyki przyrody i metafizyki moralności²⁴.

W przedmowie do *Metafizyki moralności* czytamy: „Jeśli system poznania *a priori* z samych pojęć nazywa się metafizyką, to filozofia praktyczna, która ma za przedmiot nie przyrodę, lecz wolność woli, zakłada metafizykę moralności: tzn. posiadanie jej jest obowiązkiem, i każdy człowiek posiada ją w sobie, choć zazwyczaj niejasno; bowiem jak mógłby bez pryncypiów *a priori* wierzyć w posiadanie w sobie ogólnego prawodawstwa? O ile jednak metafizyka przyrody musi również zawierać pryncypia zastosowania owych ogólnych najwyższych zasad przyrody do przedmiotów doświadczenia, tak też nie może ich brakować w metafizyce moralności, i będziemy musieli często brać za przedmiot szczególną naturę człowieka, która jest poznawana jedynie poprzez doświadczenie, aby na niej pokazać wnioski wypływające z ogólnych pryncypiów moralnych; jednak bez zabierania tym ostatnim ich czystości czy też czynienia wątpliwym ich pochodzenia *a priori*. – Znaczy to, że: metafizyka moralności nie może zostać oparta na antropologii, lecz jedynie zastosowana do niej²⁵.

Istotne jest, że Kant nie próbuje zasad moralności sprowadzić jedynie do wymiaru antropologicznego, lecz mówi o podwójnej metafizyce. Dlatego filozofia moralna w swej części czystej dostarcza człowiekowi jako istocie rozumnej praw *a priori*, które nie są związane ze szczególnymi właściwościami natury ludzkiej, lecz dotyczą każdej istoty rozumnej²⁶.

²⁴ I. Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Warszawa 1971, s. 3–4.

²⁵ I. Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, AA, Bd 6, s. 216–217.

²⁶ I. Kant: *Uzasadnienie...*, op. cit., s. 5–6.

Kant nie rozdziela rozumu na teoretyczny i praktyczny, lecz mówi o czystym rozumie, który może być używany dwojako: „Jeśli jednak czysty rozum sam przez się może być praktyczny i rzeczywiście taki jest, jak to wykazuje świadomość prawa moralnego, to jest on przecież zawsze tylko jednym i tym samym rozumem, który, czy to w zamiarze teoretycznym, czy to praktycznym, wydaje sądy według pryncypiów *a priori*”²⁷.

Kant zakłada, że powiązanie czystego spekulatywnego rozumu z czystym rozumem praktycznym nie jest przypadkowe i dowolne, lecz *a priori* oparte na samym rozumie, a zatem konieczne. Przy czym prymat sprawuje rozum praktyczny, „ponieważ wszelkie zainteresowanie jest ostatecznie praktyczne, a nawet zainteresowanie właściwe rozumowi spekulatywnemu jest warunkowe i jedynie w praktycznym użytku zupełne”²⁸.

W przedmowie do pierwszego wydania pierwszej krytyki Kant określił jako główne pytanie: „co i jak wiele może poznać intelekt i rozum niezależnie od wszelkiego doświadczenia, nie zaś: jak jest możliwa sama władza myślenia?”²⁹. W związku z tym krytyka rozumu ma na celu, „by nie fakty rozumu, lecz sam rozum poddać ocenie co do całej jego zdolności i przydatności do poznawania *a priori*”³⁰.

Jak zauważa Manfred Riedel, Kant dopiero później, w *Prolegomenach* i w drugim wydaniu pierwszej krytyki, zwrócił się do „faktów” sądów syntetycznych *a priori*, zawartych w czystej matematyce i w przyrodoznawstwie. Stąd też późniejsze interpretacje krytyki rozumu jako teorii doświadczenia w ujęciu szkoły marburskiej. Natomiast pierwotnym zamiarem Kanta jest znalezienie właściwej człowiekowi metafizyki, a wraz z tym program całkiem nowej nauki, którą w liście do Garvego z 7 sierpnia 1783 roku nazwał „krytyką rozumu sądzącego *a priori*” (*die Kritik einer a priori urteilenden Vernunft*)³¹. Tak więc kluczowe znaczenie miałyby ocena władzy sądenia (*Urteilstkraft*) jako tej spośród wyższych zdolności poznawczych, która pośredniczy między rozsądkiem (*Verstand*) a rozumem (*Vernunft*)³².

²⁷ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1972, s. 196.

²⁸ Ibidem, s. 197.

²⁹ I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, A XVII.

³⁰ Ibidem, A 761.

³¹ Por. M. Riedel: *Urteilstkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung*. Frankfurt am Main 1989, s. 8.

³² I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, B 169, A 131. Ingarden tłumaczy w tym miejscu „Urteilstkraft” jako „władza rozpoznawania”.

Zatem, jak twierdzi Riedel, filozofia czystego rozumu nie jest, wbrew rozpowszechnionym interpretacjom, kontynuacją nowożytnego programu filozofii jako ostatecznego ugruntowania nauki, lecz stanowi jego przezwycięzenie³³.

W idei podwójnej metafizyki, która dotyczy tego samego rozumu, ukazuje się wewnętrzny związek przyrody i moralności, który w początkowym okresie filozofii greckiej był ujmowany jako jedność *fisis* i *ethos*.

Próbę ponownego uzyskania owej jedności znajdujemy we wczesnych wykładach Heideggera. Występuje ona w nich wyraźniej niż w *Sein und Zeit*, gdzie na pierwszym planie pojawia się pytanie o bycie i o stosunek bycia do będącego (*Seins zum Seienden*). Natomiast we wczesnych wykładach Heidegger koncentruje się na uchwyceniu faktyczności, faktycznego życia, na poszukiwaniu właściwego człowiekowi miejsca pobytu i tego, co ów pobyt określa. Można to rozumieć jako pytanie o to, czym jest *ethos*, rozumiany w pierwotnym znaczeniu jako *miejsce zamieszkałe, pobyt*.

Interpretując Arystotelesa, Heidegger ujmuje życie z jednej strony jako drogę troski (a więc jako z gruntu etyczne), a z drugiej strony jako pewien ruch (a więc przynależne naturze, *fisis*). Przy takim ujęciu nie stajemy wobec kwestii ducha wznoszącego się nad naturę, w rodzaju Hegłowskiej *Fenomenologii ducha*, ani w ogóle wobec problemu stosunku świadomości do bytu, ducha do natury. Ukazane bowiem zostaje, że doświadczenie i przyrody, i dziejów rozgrywa się w horyzoncie zakreślonym i przez *fisis* i przez *ethos*. Tak więc i w tym, co skłonni jesteśmy ujmować „czysto teoretycznie” jako przyrodę, kryje się wymiar etyczny, a człowiek jako istota duchowa, a więc wolna, nie opuszcza jednak świata przyrody. Dlatego tak Kant jak i Heidegger podkreślają skończoność jako podstawę ludzkiego doświadczenia. Kant twierdzi, że maksymy moralne stosują się tylko do istot skończonych³⁴. Heidegger głosi, że wolny projekt (*Entwurf*) naszego istnienia dokonuje się w rzuceniu (*Geworfenheit*), dlatego jest byciem ku śmierci.

Problematyka związku między rozumem teoretycznym a praktycznym nie jest zagadnieniem czysto akademickim. Dzisiaj, gdy mówi się o zmierzchu epoki nowożytnej, aktualności nabiera kwestia napięcia między nauką a życiem. Nowożytny ideał nauki jako teorii wolnej od uwarunkowań praktycznych okazuje się coraz bardziej problematyczny, a jego

³³ M. Riedel: *Urteiskraft...*, op. cit., s. 12.

³⁴ I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*, op. cit., s. 132.

dotychczasowe panowanie, przejawiające się między innymi w powstawaniu różnych „światopoglądów naukowych”, przyniosło olbrzymie spustoszenia moralne i ograniczenia obrazu świata. Nie można dziś nie zauważać pomijanego dotąd etycznego wymiaru doświadczenia przyrody, dlatego ponownego przemyślenia wymaga Kantowska idea prymatu rozumu praktycznego i Heideggerowska hermeneutyka faktyczności, będąca próbą uchwycenia źródłowego dostępu do przyrody rozumianej jako świat, w którym żyjemy.

Rozwiązanie problemów, przed którymi stoi dziś człowiek, zależy nie tyle od dalszego rozwoju nauki, kultury, cywilizacji, ekologii itp., co od zdolności zrozumienia tego, co wszystkie te procesy *znaczą*, a więc sprowadzenia ich do faktyczności ludzkiego istnienia, bowiem – jak czytamy w przytoczonym na wstępie fragmencie chóru z *Antygony* Sofoklesa

„Wiele jest rzeczy dziwnych,
Lecz nie ma nic dziwniejszego
od człowieka”.