

MILOVAN JEŠIČ, EUGEN ANDREANSKÝ
(Koszyce, Słowacja)

HEIDEGGER WOBEC KARTEZJAŃSKIEJ KONCEPCJI NAUKI NOWOŻYTNEJ

Kształtowanie się myśli filozoficznej Heideggera jest nierozzerwalnie związane z koniecznością uporania się z dziedzictwem filozofii pokartezjańskiej. W jego myśleniu po prostu nie mogło zabraknąć René Descartesa i jego filozofii. Problem tkwi jednak w tym, jaką rolę przypisywał mu Martin Heidegger w swoim dziele, przy realizacji własnego wysiłku, w kolejnych fazach swego filozoficznego rozwoju. Jakie miejsce zajmuje zatem Kartezjusz w filozofii Heideggera w kontekście jego odniesienia się do nauk nowożytnych? Heideggerowska interpretacja filozofii Kartezjusza przeważa przede wszystkim w jego wczesnej twórczości i w okresie przejścia do późnego etapu (*Kehre*): począwszy od wykładów *Wprowadzenie do badań fenomenologicznych* (1923/24)¹, *Historia filozofii od Tomasza z Akwinu do Kanta* (1926)² przez *Bycie i czas* (1927)³, *Nowożytną matematyczną naukę przyrodniczą* (1935)⁴, *Pytanie o rzecz*⁵, *Czas światobrazu* (1938)⁶, aż do pracy *Nietzsche* (1936/39)⁷.

¹ Zob. Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA Bd. 17, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, s. 109–161, 195–265. Te wykłady później stały się częścią książki *Bycie i czas* (Zob. Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 1994, s. 131–135).

² Heidegger M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*, GA Bd. 23, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2000, s. 105–144.

³ Heidegger M., *Bycie i czas*, wyd. cyt., s. 126–144.

⁴ Heidegger M., *Novověká matematická přírodní věda*, tłum. J. Polívka; w: *SciPhi*, 1994, č. 6, s. 76–112.

⁵ Heidegger M., *Nietzsche*, tłum. A. Gniazdowski i inni, t. 2, PWN, Warszawa 1999.

⁶ Heidegger M., *Czas światobrazu*, w: Heidegger M., *Drogi lasu*, tłum. J. Gerasimiuk, R. Marzałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Fundacja ALETHEIA, Warszawa 1997, s. 67–95.

⁷ Heidegger M., *Nietzsche*, wyd. cyt.

W późnej twórczości Heideggera filozofia Kartezjusza jest już niemal nieobecna. Jest to o tyle zrozumiałe, że późny Heidegger w zasadzie zrezygnował z zamiaru napisania „drugiej połowy” *Bycia i czasu*, w której miał być wyraźnie obecny także Kartezjusz⁸.

* * *

Najlepszą charakterystykę nauk nowożytnych możemy znaleźć w dwóch tekstach Heideggera z końca lat trzydziestych XX wieku, opublikowanych jako *Nowożytna matematyczna nauka przyrodnicza*⁹ i *Czas światooobrazu*¹⁰. Artykuły te stanowią istotny komentarz Heideggera do filozoficznego dziedzictwa Kartezjusza. W obu tekstach mamy do czynienia z analizami natury nauk nowożytnych. W *Pytaniu o rzecz* Heidegger – z pewnością słusznie – zwrócił szczególną uwagę na wczesną rozprawę Kartezjusza *Reguły kierowania umysłem*. Czytelnik może dojść do przekonania, że Heidegger przystępuje do analizy nauk nowożytnych oraz filozofii Kartezjusza z pozycji historyczno-filozoficznej, jednak – co dla niego charakterystyczne – wychodzi poza tę perspektywę. W wielu miejscach jego analiza nowożytnej nauki przyrodniczej, matematyzacji, a zwłaszcza wczesnych rozpraw Kartezjusza jest inspirująca.

Wspomniane wyżej dwa wykłady Heideggera są jednocześnie bezpośrednią reakcją na rozważania Husserla odnośnie do nauki nowożytnej, które twórca fenomenologii transcendentalnej przedstawił w swej ostatniej, niedokończonej książce *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*¹¹. Obaj myśliciele w tym samym czasie (w końcu lat trzydziestych XX wieku) podejmowali tę samą kwestię, choć na różne sposoby. Pytanie o naukę nowożytną i jej naturę staje się przestrzenią kontynuacji filozoficznego sporu, jaki toczą między sobą Husserl i Heidegger, już od wydania *Bycia i czasu*¹².

Kiedy rozważa się naukę nowożytną, to przede wszystkim powinno się ją odróżnić od nauki starożytnej i średniowiecznej. To zagadnienie wyznacza kierunek

⁸ Szerzej na ten temat zob. Leško V., *Heidegger a dejiny filozofie*, w: „Filozofia”, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–119.

⁹ Zob. Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 63–101.

¹⁰ *Czas światooobrazu* jest wykładem Heideggera, który zabrzmiął w roce 1938 pod tytułem *Die Zeit des Weltbildes* i później był zaliczony do utworu *Holzwege* (Zob. Heidegger M., *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, s. 75–96.)

¹¹ Zob. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999.

¹² Dzieło *Bycie i czas* jest pierwszą książkową reakcją na Husserla, ale już przedtem w wykładach marburskich z lat 1923 i 1924 (Zob. Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*, wyd. cyt., s. 42–108, 254–290) poddał fenomenologię Husserla krytycznemu badaniu.

analiz tak Heideggera, jak i Husserla. Obaj filozofowie określają istotę nauki nowożytnej jako zasadniczo odmienną od starożytnej i średniowiecznej. Odmienność tę każdy z nich ujmuje jednak w inny sposób. Husserl, nawiązując do przemiany idei świata w nowożytności, ujmuje zasadniczą odmienną między antycznymi i nowożytnymi myślicielami w następujący sposób: podczas, gdy na gruncie filozofii starożytnej poznanie oraz opis przyrody nie prowadzą do wykształcenia się uniwersalnego i systemowego przyrodoznawstwa, to w filozofii nowożytnej jest wprost przeciwnie. W filozofii starożytnej nawet nauka o duszy nie może stanowić samodzielnego i niezależnego od opisu przyrody przedmiotu. Mimo że filozofia w starożytności chciała być wiedzą uniwersalną, *episteme*, to myśliciele nowożytni – według Husserla – byli przekonani, że filozofia starożytna nie osiągnęła jeszcze ideału ścisłej naukowości. Dla nich ten ideał możliwy był do osiągnięcia jedynie zgodnie z matematyką i matematycznym przyrodoznawstwem. Jednak gdy Husserl zadał pytanie: jaka jest różnica między antycznym dążeniem do poznania wszechświata a nowym ideałem naukowości?, to uświadomił sobie, że naukę starożytną i nowożytną łączą jednak jakieś wspólne zainteresowania. Są nimi dążenie do ideału nauki uniwersalnej oraz wiedzy powszechnej. Dla antycznych i nowożytnych myślicieli typowa jest, według Husserla, wspólna ambicja, którą można zrealizować wyłącznie w nieskończonym ciągu pokoleń oraz w badaniu systematycznym mającym prowadzić do ujęcia świata jako racjonalnej, systematycznej jedności.

Dla Heideggera nauka nowożytna w przeciwieństwie do nauki średniowiecznej: „wychodziła i wychodzi od faktów, ta zaś od ogólnych twierdzeń i pojęć spekulatywnych”¹³. Heidegger podkreśla jednak, że w nauce nowożytnej ogólne oraz spekulatywne twierdzenia i pojęcia zastępują obserwację faktów wykorzystywaną przez filozofię starożytną i średniowieczną. Nie jest jednak tak, że fakty i pojęcia się wykluczają. „Po obu stronach, po stronie dawnej i po stronie nowej nauki, chodziło w danym przypadku o jedno i drugie, o fakty i pojęcia; rozstrzygający zaś był rodzaj i sposób pojmowania faktów i ustalania pojęć”¹⁴.

Kolejnym, błędnym twierdzeniem na temat nauki nowożytnej jest to, że w przeciwieństwie do nauki starożytnej i średniowiecznej prowadzi tylko badania eksperymentalne. Heidegger przeciwstawia się temu twierdząc, że „eksperyment, próba uzyskania informacji o zachowywaniu rzeczy poprzez określone zaaranżowanie rzeczy i zdarzeń, znany jest również starożytności i średniowieczu”¹⁵. Pomimo określenia nauki nowożytnej jako nauki o faktach i nauki doświadczalnej, istnieje jeszcze trzecia możliwość: nauka nowożytna opiera się na obliczeniach oraz pomiarach. Problem jednak nie znika, powstaje zaś pytanie: „tylko w jaki sposób

¹³ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 64.

¹⁴ Tamże, s. 65.

¹⁵ Tamże, s. 65–66.

i w jakim sensie ustala się i przeprowadza rachunki i pomiary, jakie mają one znaczenie dla określenia samych przedmiotów.”¹⁶

Co więc obecnie rozumiemy przez słowo nauka? Co jest istotą nauki? Pytania te mają na celu wyznaczenie podstawowej cechy nauki nowożytnej oraz pokazanie, że nauka ta umożliwia człowiekowi dostęp do bytu jako bytu. Stąd nie może odpowiadać na fundamentalne pytanie, czyli pytanie o bycie. Jakie są zatem podstawowe cechy nauki nowożytnej? Heidegger uważa, że niewątpliwie są to: badanie, eksperyment oraz eksploatacja.

Istota badania polega dla Heideggera na tym, że sama wiedza odnosi się do określonego obszaru bytu. Poznanie określonego regionu bytu zakłada wytworzenie projektu (zarysu) a powiązanie z owym regionem stanowi jednocześnie rygor badania. Heidegger rozumie przez to przede wszystkim (ale nie tylko) metodę, która zabezpiecza dostęp do szczególnej dziedziny bytu: „Badaniem staje się nauka projektując i zabezpieczając projekt rygiorem w postępowaniu. Projekt wszakże i rygor wykształcają się dopiero w procedurze”¹⁷.

Wyjaśnianie oraz potwierdzanie badanych zjawisk odbywa się za pomocą eksperymentu. Jaki jest stosunek między eksperymentem i badaniem w nauce nowożytnej? Heidegger pisze, że nauka nowożytna (przyrodoznawstwo) „nie dzięki eksperymentowi dopiero staje się badaniem – przeciwnie, eksperyment staje się możliwy dopiero tam i tylko tam, gdzie poznanie przyrody przekształciło się w badanie”¹⁸. Według niego, nauka starożytna i średniowieczna nie stanowi badania, ponieważ nie stosuje eksperymentu. Ścisłej mówiąc, eksperymentu badawczego. Co jest jego istotą? Co go odróżnia od badania doświadczalnego Arystotelesa i innych myślicieli antycznych? Eksperyment badawczy zawiera w sobie to coś, czego brakuje w badaniach myślicieli antycznych i średniowiecznych, czyli hipotezę określającą przebieg badania eksperymentalnego¹⁹: „Przystąpić do eksperymentu znaczy przedstawić warunek, zgodnie z którym można prześledzić określony układ ruchu w konieczności jego przebiegu, a to znaczy – uczynić go z góry możliwym do rachunkowego opanowania”²⁰.

Pojęcie eksploatacji nauki nowożytnej w filozofii Heideggera, wiąże się ściśle z instytucjonalizacją nauki: „Badanie nie dlatego jednak jest eksploatacją, że prace badawcze prowadzi się w zakładach naukowych; to zakłady te niezbędne są

¹⁶ Tamże, s. 66.

¹⁷ Heidegger M., *Czas światoobrazu*, wyd. cyt., s. 70.

¹⁸ Tamże, s. 71.

¹⁹ Problem hipotezy w nowożytnym naukowym badaniu prawie paralelnie analizuje również Husserl w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*. (Zob. Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, wyd. cyt., s. 45–46.)

²⁰ Heidegger M., *Czas światoobrazu*, wyd. cyt., s. 71.

dlatego, że nauka sama ma jako badanie charakter eksploatacji”²¹. Instytucjonalizacja jako cecha nauki charakteryzuje się tym, że postęp ma pierwszeństwo przed bytem (przyrodą i dziejami). Tu następuje chyba najciekawszy fragment wykładu *Czas światobrazu*, w którym Heidegger charakteryzuje współczesny profil „badacza” i „badawczej pracy”: „Stąd też decydujący rozwój nowożytnej eksploatacyjności nauki urabia ludzi odmiennego pokroju. Znika uczony-erudyta. Zastępuje go badacz, którego sprawą są przedsięwzięcia badawcze. One to właśnie, nie zaś kultywowanie erudycji, nadają smak jego pracy. Badaczowi nie jest już potrzebna domowa biblioteka. Ponadto jest stale w drodze. Rozprawia na sympozjach, uczy się na kongresach. Uzależnia się od zamówień wydawców. Oni współdecydują teraz o tym, jakie książki trzeba napisać. Badacz sam z siebie dąży nieodparcie ku sferze istoczenia się, w której przybiera postać technika w istotnym rozumieniu”²². Stąd – całkiem słusznie – Heidegger mógł napisać: „Dlatego badanie historyczne czy archeologiczne, uprawiane instytucjonalnie, jest w sposób istotny bliższe odpowiednio zorganizowanemu badaniu fizykalnemu niż jakiegóż dyscyplinie z własnego humanistycznego fakultetu”²³.

Właściwości nauki nowożytnej, określone przy pomocy pojęć badania, eksperymentu oraz eksploatacji, kierują nas ku jej początkom. Co zatem stanowi zasadniczy punkt jej rozumienia? Heidegger zgadza się z Husserlem w tym, że nowożytni postulowali badania matematyczne. Pojawia się jednak kolejne pytanie: co właściwie tutaj oznacza matematyka i to, co matematyczne? Heidegger zwraca uwagę na fakt, że odpowiedź nie wywodzi się z samej matematyki. Dlaczego? Ponieważ „matematyka (...) sama jest tylko określonym wykształceniem się tego, co matematyczne”²⁴. Heidegger w przeciwieństwie do Husserla, w obrębie filozofii nowożytnej rozróżnia pojęcia matematyki oraz tego, co matematyczne. Matematyka nie jest matematyczna (nie jest tym, co matematyczne) i odwrotnie. Nauka nowożytna, według Heideggera, nie wiązała się z matematyką, a dopiero nowy sposób stawiania pytań wykształcił nowożytną matematykę w sensie ścisłym. W centrum zainteresowania Heideggera pojawia się zatem to, co matematyczne, jednak okazuje się, że wyjaśnienie tego pojęcie nie jest wcale takie łatwe. W pierwszej kolejności, zdaniem Heideggera, należy uchwycić właściwy sens tego, *co matematyczne*, tak, że „zobaczymy, *do czego* przyporządkowali Grecy to, co matematyczne, i od czego je w obrębie tego porządku odgraniczyli”²⁵.

²¹ Tamże, s. 73.

²² Tamże, s. 74.

²³ Tamże.

²⁴ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 66.

²⁵ Tamże, s. 67.

Z analizy zastosowania oraz określania wyrażenia *tego, co matematyczne* w filozofii greckiej, Heidegger doszedł do konstatacji, że to, co matematyczne „dotyczy rzeczy, mianowicie pod pewnym określonym względem. Wraz z pytaniem o to, co matematyczne, poruszamy się w kręgu naszego pytania przewodniego: »Czym jest rzecz?«. Pod jakim względem ujmowane są rzeczy, gdy ogląda się je i omawia w sposób matematyczny?»²⁶ Heidegger wprawdzie potwierdza, że to, co matematyczne i liczby łączą się ze sobą, ale odrzuca tezę o ich wymienności. To, co matematyczne – to nie liczby, a liczby – to nie to, co matematyczne. „Wcałe jednak” – pisze Heidegger – „nie jest tak, by istotę tego, co matematyczne, określało to, co liczbowe”²⁷. Jaki jest więc stosunek między tym, co matematyczne a liczbami? Heidegger jest przekonany, że relacja ta nie polega na tym, że to, co matematyczne jest tym, co liczbowe, ale na tym, że to, co liczbowe jest tym, co matematyczne. „Czym jest samo to, co matematyczne, że coś takiego jak liczby trzeba pojmować jako matematyczne, i przeważnie właśnie tak się je przedstawia? Μάθησις oznacza uczenie się; μαθήματα – to, co wyuczane. Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, pod tą nazwą pojmuje się rzeczy, o ile są one wyuczane. Uczenie się jest swego rodzaju pobieraniem i przyswajaniem”²⁸.

Heidegger uważa to, co matematyczne za podstawową cechę nauki nowożytnej, zawartą w niej od samego początku. Przewaga tego, co matematyczne jest według Heideggera zasadniczą cechą całej nowożytnej nauki i filozofii. „To, co matematyczne – stwierdza Heidegger – jest tym, co jawne w rzeczach, czym zawsze już się poruszamy, stosownie do doświadczenia ich w ogóle jako rzeczy i jako takich rzeczy. To, co matematyczne, jest owym podstawowym stanowiskiem wobec rzeczy, w którym przedsięwierzemy je ze względu na to, jak co są nam one już dane, muszą i powinny być dane. Zatem to, co matematyczne, jest podstawowym założeniem wiedzy o rzeczach.”²⁹ Rozmyślenia o *tym, co matematyczne* doprowadziło Heideggera do następnego twierdzenia: „Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, nie może to znaczyć, że nauka ta (nowożytna matematyka, przyrodznawstwo – M. J., E. A.) pracowała z pomocą matematyki, lecz że w pewien sposób doszło do tego, iż dopiero zgodnie z nią musiała wystąpić matematyka w ściślejszym sensie”³⁰.

Heidegger chce uzyskać dostęp do metafizycznego sensu tego, co matematyczne, by dokonać oceny jego znaczenia dla metafizyki nowożytnej. Stawia pytania: Jaka nowa postawa jestestwa ludzkiego (*Dasein*) ujawnia się w dominacji tego,

²⁶ Tamże, s. 68.

²⁷ Heidegger M., *Die Zeit des Weltbildes*, wyd. cyt., s. 69.

²⁸ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 68–69.

²⁹ Tamże, s. 73.

³⁰ Tamże.

co matematyczne? Jak to, co matematyczne, czyli odpowiadające swemu właściwemu wewnętrznemu dążeniu, zmusza jestestwo (*Dasein*) do tego, by wkroczyć w horyzont metafizycznego ustanowienia samego siebie? Heidegger zajmuje się przede wszystkim odpowiedzią na drugie pytanie. W średniowiecznej nauce obowiązywał prymat nie tego, co matematyczne, ale prawdy Kościoła i wiary, Pisma oraz tradycji kościelnej. Tradycja ta spowodowała przede wszystkim to, że myślenie nie potrafiło samo z siebie osiągnąć jakiegokolwiek niezależnego charakteru. Negatywnym wynikiem projektu matematycznego jest zatem dla Heideggera nowożytne odrzucenie objawienia oraz tradycji. I dodaje: „W projekcie matematycznym tkwi nie tylko uwolnienie, lecz zarazem nowe doświadczenie i ukształtowanie samej wolności, tzn. samodzielnie przyjętego związania (...). Zgodnie z tym wewnętrznym rysem, wyzwoleniem ku nowej wolności, to, co matematyczne, samo z siebie zmusza do położenia własnej istoty jako podstawy samego siebie, a przeto wszelkiej wiedzy”³¹.

* * *

W *Nowożytnym matematycznym przyrodoznawstwie* rozpoczyna Heidegger interpretację filozofii Kartezjusza od odrzucenia „tradycyjnej opowieści” o jego filozofii, którą uważa za fałszywą: „Ta historia o Kartezjuszu, który przybył, wątpił, a tym samym stał się subiektywistą i w ten sposób ugruntował teorię poznania, daje wprawdzie obiegowy obraz, jest jednak co najwyżej kiepską opowieścią – nie zaś dziejami, w których uwidocznia się ruch bycia”³². Heideggerowi chodzi o znalezienie takiej historii, w której ukazuje się ruch bycia. Szuka go między innymi w książce Kartezjusza *Medytacje o filozofii pierwszej*. W nawiązaniu do Arystotelowskiego ujęcia *prima philosophia*, którą interpretuje jako szukanie odpowiedzi na pytanie: czym jest bycie bytu?, twierdzi, że *Medytacje o filozofii pierwszej* nie zawierają żadnej teorii poznania. Heidegger nie byłby sobą, gdyby nie dodał: „W tytule jego głównego dzieła zaznaczają się dwie kwestie: spór z tradycją i wola podjęcia na nowo pytania o bycie bytu, o rzeczowość rzeczy, o »substancje«”³³. W tym fragmencie Heidegger pokazuje, że Kartezjusz chciał odnowić pytanie o bycie bytu. Z całą pewnością jednak Kartezjusz nie posiadał takiej ambicji (woli). Tutaj znów potwierdza się pierwotne ontologiczne nastawienie Heideggera w interpretacji historyczno-myślowego dziedzictwa Zachodu.

Heidegger zapewne ma rację mówiąc, że Kartezjusz podejmuje refleksję nad tym, co matematyczne. Według niego jest to jednoczesne „zamyślenie” się nad me-

³¹ Tamże, s. 91.

³² Tamże, s. 93.

³³ Tamże, s. 93–94.

tafizyką, co tym samym określa główne filozoficzne cele Kartezjusza: refleksja nad naturą matematyki i tego, co matematyczne jest pokrewne z rozważaniami nad metafizyką. Albo inaczej: filozoficzne idee Kartezjusza nie zrodziłyby się, gdyby ich autor dokładnie nie zbadał obszaru matematyki i tego, co matematyczne: „Przed wszystkim właśnie owo równie źródłowe podążanie w kierunku ugruntowania tego, co matematyczne, i w stronę namysłu nad metafizyką charakteryzowało jego podstawowe stanowisko filozoficzne”³⁴. Heidegger trafnie odczytuje stanowisko filozoficzne Kartezjusza: każdy, kto postarał się na podstawie źródeł zrozumieć dzieło Kartezjusza, musi to docenić³⁵. Podstawowe filozoficzne tezy Kartezjusza możemy według Heideggera wyraźnie dostrzec w jego dziele *Reguły kierowania umysłem*.

Analiza *Reguł* Kartezjusza stanowi najważniejszą część tekstu Heideggera *Nowożytnie matematyczne przyrodoznawstwo*. Badanie filozofii francuskiego myśliciela stanowi tu wyraźne przesunięcie w porównaniu z badaniem teoretycznym podjętym w książce *Bycie i czas*. Podczas, gdy w najbardziej znanym dziele Heideggera za kluczową kwestię filozofii Kartezjusza uznaje się analizę *res extensa*, to w *Nowożytnym matematycznym przyrodoznawstwie* najważniejszy jest obraz Kartezjusza – metodologa. Heidegger nie zajmuje się już analizą światowości świata, ale decydującym obszarem jego rozważań jest teraz Kartezjańskie poszukiwanie niewątpliwej pewności jako problemu metodologicznego. Od analizy światowości dochodzi więc Heidegger do kwestii metafizyki podmiotowości.

Początkowo interesuje go to, w jaki sposób doszło do wytworzenia się (podstawowej) matematyczno-metafizycznej pozycji Kartezjusza. Kartezjańska matematyczno-metafizyczna tendencja ujawnia się w pojęciu „reguły”. Tendencja ta opera się na tym, że Kartezjusz „na drodze namysłu nad istotą matematyki (...) podejmuje myśl o *scientia universalis*, jednej i miarodajnej nauce, ku której wszystko się zwraca i na którą wszystko się nastawia”³⁶. Według Heideggera wczesne dzieło Kartezjusza ważne jest przede wszystkim dlatego, że jest w nim wyrażone nowożytne pojęcie nauki. Uzasadnienie tego stanowiska Heidegger formułuje bardzo trafnie: „Tylko ten, kto rzeczywiście i długo przemyślał tę niezwykle bezbarwną rozprawę, aż po najdalsze, najbardziej chłodne zakątki, będzie mógł założyć, że ma jakieś pojęcie o tym, co dzieje się w nauce nowożytnej”³⁷. Heidegger ostrzega nas, iż na drodze głębokiego zanurzenia się w zagadnienia *Reguł kierowania umysłem* uzyskujemy nie tylko poznanie czy raczej przecucie tego, co rozgrywa się

³⁴ Tamże, s. 94.

³⁵ Zob. Leško V., *M. Heidegger a novoveká matematická prírodoveda*, w: *Veda vo filozofickej reflexii I*, ed. O. Sisáková, Vydavateľstvo PU, Prešov 2000, s. 75.

³⁶ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 94.

³⁷ Tamże, s. 95.

w nauce nowożytnej, ale możemy dojść do przełomowego punktu w historii ludzkiego myślenia – jedności początku nowożytnej nauki i nowożytnej filozofii. Jeżeli zwrócimy uwagę na reguły III., IV. i V., to podstawowa tendencja myślenia nowożytnego musi rzucić się w oczy.

Heideggerowskie badanie tych trzech reguł jest zamyśleniem się nad relacją między prawdą i metodą, za pomocą której możemy dojść do prawdziwego poznania. Heidegger odrzuca klasyfikację metody jako trywialności w tym sensie, iż każda nauka musi również mieć swoją metodę. Jest przekonany, że w tym miejscu, a zwłaszcza w regule IV., zarysowane jest „że metoda, tzn. sposób, w jaki znajdujemy się w ogóle poza rzeczami (...), z góry rozstrzyga, co możemy wytropić w rzeczach w kwestii prawdy. Metoda nie jest jedną z części wyposażenia nauki, lecz jej podstawowym składnikiem, na podstawie którego określa się przede wszystkim, co może stać się przedmiotem i jak staje się to przedmiotem”³⁸. Heideggera interesuje fakt, jak owo zamyślenie się nad tym, co matematyczne wpłynęło na odrzucenie metafizyki tradycyjnej. Dochodzi do wniosku, że do natury tego, co matematyczne należy „to, co aksjomatyczne, ustanowienie zasad, na których w drodze rozumowego wnioskowania opiera się cała reszta”³⁹. To, co matematyczne, jeśli ma uzasadniać oraz wytwarzać wszelką wiedzę, wymaga więc ustalenie ważnych aksjomatów. Co zatem powinny spełniać te aksjomaty? Po pierwsze, powinny być zupełnie pierwsze, w sobie zrozumiałe, oczywiste, ponieważ ta pewność współdecyduje o ich prawdziwości. Po drugie, najwyższe aksjomaty powinny z góry ustalać – tutaj Heidegger wychodzi poza kartezjańską pozycję – czym jest byt w ogóle, co i w jaki sposób istnieje, co to znaczy być oraz jak określa się rzeczowość rzeczy.

To, co matematyczne powinno ustalać i określać jakiegokolwiek bycie, nie tylko bycie *res extensa*. Bycie rzeczy rozciągłych jest w filozofii Kartezjusza sprawą tego, co matematyczne. W *Medytacji piątej* francuski filozof pisze, że rzeczy materialne mogą istnieć „o tyle, o ile podpadają one pod dowody geometrów”⁴⁰. Rzeczy materialne może „nie są (...) całkowicie takie, jakimi spostrzegamy je poprzez zmysły, bo wiele czynników sprawia, że doświadczenie zmysłowe jest bardzo niejasne i mętne, ale też należy przyznać przynajmniej tyle, że wszystko, co w nich poznałem jasno i dokładnie, to znaczy wszystko, mówiąc ogólnie, co należy do przedmiotu czystej geometrii, znajduje się w nich naprawdę”⁴¹. Ale gdy Kartezjusz chce poznać samego siebie to stwierdza: „jestem czymś, co myśli, to znaczy

³⁸ Tamże.

³⁹ Tamże, s. 96.

⁴⁰ Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, tłum. J. Hartmann, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 80.

⁴¹ Tamże, s. 88.

wątpi, twierdzi, przeczy, co wie niewiele, a wiele nie wie, co kocha, nienawidzi, czegoś pragnie, czegoś nie chce, co wreszcie wyobraża sobie coś i odczuwa”⁴². Jednością *res cogitans* i *res extensa* jest więc rzecz czująca. Jak jednak to, co matematyczne i aksjomatyczne może określać to, co czujące? To kolejny przykład heideggerowskiego czytania filozofii Descartesa.

Wskazówką do określenia rzeczowości rzeczy, pisze Heidegger, jest w filozofii Kartezjusza – podobnie jak w dotychczasowej tradycji – zdanie. Zdanie to nie może być dowolne, lecz „musi samo – i właśnie ono – stać na swojej podstawie. Musi być zdaniem podstawowym, zasadą jako taką”⁴³. To zdanie nie zawiera tego, o czym samo mówi: „To co podległe [*Unterliegende*], musi jako takie samo wyłonić się dopiero z tego źródłowego zdania i zostać w nim osadzone. Tylko w ten sposób *subiectum* jest *fundamentum absolutum*, czymś w sposób czysty ustanowionym na podstawie zdania jako takiego, tego, co matematyczne jako takie, jest podłożem, bazą i jako takie *fundamentum absolutum* jest zarazem *inconcussum*, a przeto czymś niepowątpiewalnym, po prostu pewnym”⁴⁴.

Dlatego Heidegger zwraca uwagę na fakt, że zdania *cogito ergo sum* nie wolno uważać za wniosek, a racje, które przedstawia, stanowią połączenie twierdzeń samego Kartezjusza oraz jego własnych eksperymentów językowych. Choć sam Kartezjusz przypomina, że nie wysuwa żadnego wniosku, to według Heideggera *sum* „nie jest wnioskiem wyprowadzonym z myślenia, lecz na odwrót: jego podstawą, *fundamentum*. W istocie ustanawiania tkwi zdanie: ja stanowią, ja twierdzą; zdanie to nie kieruje się na to, co uprzednio dane, lecz tylko samo daje sobie to, co w nim tkwi. Tkwi w nim: *ja* twierdzą; ja jestem tym, który twierdzi i myśli. Osobliwością tego zdania jest, że najpierw ustanawia ono to, o czym orzeka, *subiectum*”⁴⁵.

Nacisk Heideggera na *sum* stanowi zarzut nie tylko w kierunku Kartezjusza, ale także Husserla, Diltheya, Schelera i innych. Ci filozofowie, łącznie z Kartezjuszem, akcentowali w zdaniu *cogito ergo sum* tylko *cogito*. Zadają pytania o *cogito* a nie o *sum*. Heidegger przesuwając akcent z *sum* na analizę wzajemnego związku między *cogito* a *sum*. Zdanie to wyraża nie tylko to, iż *ja*, które kładę, *jestem*, ale że *moje układanie decyduje o rzeczywistości wszystkiego tego, co jest układane, tj. o jego byciu jako bytu*. W taki oto sposób myślenie Heideggera zasadniczo różni się od myślenia Husserla. „Zamiast oczywistej przesłanki bycia jako danego bycia, które tkwi w fundamentach transcendentalego *epoché*, zadane jest pyta-

⁴² Tamże, s. 48.

⁴³ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 96.

⁴⁴ Tamże, s. 97a.

⁴⁵ Tamże, s. 98.

nie o sens bycia. W pytaniu o bycie wszelkie zapytywanie osiąga punkt szczytowy i osiąga swój ostateczny cel”⁴⁶.

Dopiero radykalizacja tego, co matematyczne i tego, co aksjomatyczne, według Heideggera spowodowała, że *ego* zyskuje charakter tego, co jest już zawsze uprzednio obecnym bytem. „Owo Ja, podniesione na gruncie tego, co matematyczne, do rangi wyróżnionego *subiectum*, nie jest – zgodnie ze swoim sensem – w ogóle niczym »subiektywnym« w rodzaju przypadkowej własności tego oto poszczególnego człowieka. Dopiero wówczas ten wyróżniony w »ja myślę« podmiot, Ja, uchodzi za subiektywistyczny, gdy jego istota nie jest już pojmowana, tzn. określana na gruncie swego pochodzenia od bycia”⁴⁷.

Heidegger zamyśla się również nad zmianą znaczenia pojęcia podmiotu w filozofii Kartezjusza a jednocześnie uchwytuje nową pozycję, którą zajmuje (Kartezjańskie) empiryczno-psychologiczne ja, stojące naprzeciw przedmiotowej rzeczywistości. Jak konstatuje Heidegger, przed Kartezjuszem za podmiot uważano każdą pojawiającą się rzecz, podczas gdy w jego filozofii ja-podmiot uzyskuje charakter poznającej świadomości. Zakończenie rozważań Heideggera o zmianie znaczenia słowa „podmiot” jest przykładem *par excellence* heideggerowskiego odczytania materiału historyczno-filozoficznego. Rzecz jest dla niego tym, w stosunku do czego pozostałe rzeczy się określają. Rzecz jest także tym, co istnieje jako inne i w ogóle może istnieć dzięki podmiotowi stojącemu naprzeciw niego: „To odwrócenie znaczeń słów *subiectum* i *obiectum* nie jest wyłącznie kwestią użycia języka; jest ono radykalną zmianą bytowania, tzn. prześwitu bycia bytu, na gruncie panowania tego, co matematyczne. Jest ono z konieczności ukrytym popolitemu widzeniu odcinkiem drogi właściwych dziejów, które zawsze są dziejami jawności bycia – albo zupełnie niczym”⁴⁸.

* * *

Kartezjusz nie jest dla Heideggera ani jedynym, ani najważniejszym filozofem nowożytnym. Właściwym założycielem i twórcą (w filozofii nowożytnej dokładnie opracowanej i rozwiniętej) metafizyki podmiotowości jest Gottfried Wilhelm Leibniz. Heidegger jednoznacznie stwierdza: „Musimy jedynie uwzględnić to, że metafizyka subiektywności w rozstrzygający sposób rozpoczyna się dopiero wraz z metafizyką Leibniza. Każdy byt jest *subiectum*, monadą. Każdy byt jest jednak również *obiectum*, przedmiotem, określonym przez *subiectum*. Subiektywność sprawia, że bytość bytu staje się dwuznaczna. Bycie oznacza przedmiotowość

⁴⁶ Michńák K., *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*, Svoboda, Praha 1969, s. 174.

⁴⁷ Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, wyd. cyt., s. 98.

⁴⁸ Tamże, s. 99.

a zarazem rzeczywistość. Jedno wspiera drugie, oba do siebie przynależą. Istotą rzeczywistość jest działalność (*vis*); istotą przedmiotowości jako przed-stawioności jest widoczność (*īdēα*). Leibnizjańska wykładnia *subiectum* rozumianego jako *vis primitiva activa* (aktywność) pozostawać ma w stosunku znoszenia do średnio-wiecznego *potentia* i *actus*, w ten sposób oczywiście, że *vis* nie ma być ani *potentia* ani *actus*, tylko ich pierwotną jednością – jako jedność *perceptio* i *appetitus*. Rozróżnienie *potentia* i *actus* odwołuje się do wcześniejszego Arystotelesowskiego rozróżnienia δύναμις i ἐνέργεια. Ponadto Leibniz sam wielokrotnie wskazywał na związek między *vis primitiva activa* a Arystotelesowską »entelechią«⁴⁹.

Uświadomienie sobie tego, pozwala w wielu przypadkach skorygować pierwotną Heideggerowską interpretację filozofii Kartezjusza (z połowy lat trzydziestych XX wieku) odnoszącą się do faktu ufundowania przez niego metafizyki podmiotowości. *Cogito ergo sum* Kartezjusza samo w sobie nie stanowi jeszcze o powstaniu metafizyki podmiotowości. Kartezjusz wprawdzie odkrył *ego sum, ego existo* jako pewny punkt wyjścia filozofowania nowożytnego, ale dopiero na gruncie niemieckiego idealizmu transcendentального może pojawić się rzeczywiste Ja jako podmiot. Ostatecznie, potwierdza to sam Heidegger: „Dzięki Leibnizowi wszelki byt staje się »podmiotopodobny«, tzn. przedstawiająco-pożądający, a tym samym aktywny”⁵⁰. Metafizyka Leibniza wpłynęła zarówno pośrednio, jak i bezpośrednio na niemiecki humanizm (Goethe) i idealizm (Schelling, Hegel) na tyle, na ile ów idealizm rozumiany jest jako synteza podmiotu transcendentального (Kant) i myśli leibnizjańskiej. Ale to jest już problem, który bezpośrednio nie dotyczy Heideggerowskiej recepcji Kartezjusza.

Summary

Heidegger's analysis of modern science and especially Descartes' philosophy drawn in 1930s represents a significant *shift* contrary to the theoretical research in his work called *Being and Time*. While the main problem in *the most significant Heidegger's work is the analysis of res extensa* in Descartes' philosophy, later in *Modern Mathematical Natural Science* and in *Age of the World Picture* the main problem turns to be a picture of *Descartes as a methodologist*. By this theoretical research Heidegger tends to lead us to the knowledge that only by deep immersion into the problems of *The principle of*

⁴⁹ Heidegger M., *Nietzsche...*, wyd. cyt., s. 226–227.

⁵⁰ Tamże, s. 227.

Reason we can gain the knowledge or *the intuition* of what happens in modern science. Here we also can reach *the turning-point of the history of human thinking – the unity of modern science and modern philosophy.*

Heidegger's analysis of the famous Descartes' quote *cogito ergo sum* leads to the conclusion that *sum* is not a result of thinking but vice versa it is a fundament, *fundamentum*. According to him this sentence includes the fact that it is *I* who put. *I am the one who puts and thinks.* This sentence is special because what it talks about – *subiectum* – is the one who puts. According to Heidegger the utterance expresses not only the fact that *I*, the one who puts, *am* but also that *my putting decides about the reality of everyone putting, which means of his/her Being as being.*

Bibliografia

- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994.
- Heidegger M., *Czas światoobrazu*, w: Heidegger M., *Drogi lasu*, przeł. J. Gerasimiuk, R. Marszałek, J. Mizera, J. Sidorek, K. Wolicki, Warszawa: Fundacja ALETHEIA 1997, s. 67–95.
- Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung*. GA Bd. 17. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994.
- Heidegger M., *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. GA Bd. 23. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
- Heidegger M., *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1950.
- Heidegger M., *Nietzsche*. T. 2, przeł. A. Gniazdowski i inni, Warszawa: PWN 1999.
- Heidegger M., *Novověká matematická přírodní věda*. Przeł. J. Polívka. In: *SciPhi*, 1994, č. 6, s. 76–112.
- Heidegger M., *Pytanie o rzecz*, przeł. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001.
- Husserl E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Wydawnictwo Rolewski 1999.
- Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. J. Hartmann, Kraków: Wydawnictwo Zielona Sowa 2004.
- Leško V., *Heidegger a dejiny filozofie*. In: *Filozofia*, roč. 65, 2010, č. 2, s. 110–119.
- Leško V., *M. Heidegger a novoveká matematická přírodoveda*. In: *Veda vo filozofickej reflexii I*. Ed. O. Sisáková. Prešov: Vydavateľstvo PU 2000.
- Michňák K., *Ke kritice antropologismu ve filosofii a teologii*. Praha: Svoboda 1969.