



DOMINIQUE PRADELLE

Sytuacja metafizyczna Kartezjusza: między zerwaniem a ciągłością

*On the Situation of Descartes' Thought within History
of Metaphysics: Between Break and Continuity*

ABSTRACT: This paper focuses on the position of Descartes' thought within the history of metaphysics. Hegel and Husserl both attributed to Descartes the historical function of the founder of modernity: he may have disclosed for philosophical thought the absolute ground of self-consciousness or pure subjectivity. That is precisely the question on which our paper focuses: within history of metaphysics is there a radical epistemological break from the medieval supremacy of theology, or on the way from medieval ontology towards the Cartesian ontology is there less break than real continuity? In his lessons from the year 1923–24, which are an “Introduction to the Phenomenological Research”, Heidegger elaborates a genealogical method of clarifying Descartes' philosophical thought: he characterizes the Husserlian phenomenology by the supremacy of concern for certainty, which determines in advance the nature of its phenomena as being eidetic and transcendental; then he comes back up to Descartes, and aims at revealing in a genealogical way the origin of this Husserlian theoretical concern for certainty. And he brings into light that there is no Cartesian discontinuity within history of metaphysics, but, on the contrary, Descartes' thought is situated in the continuity of medieval ontology and aristotelical supremacy of theoretical life. So he discloses the historical character of Dasein, so that history of being becomes itself the essential ground and focus of philosophical investigation.

KEYWORDS: Descartes • Husserl • Heidegger • phenomenology • certainty • historicity • *cogito*

[...] incerta haec si postules
Ratione certa facere, nihilo plus agas
Quam si des operam ut cum ratione
insanias.

Terentius, *Eunuchus*

When valour prays on reason,
Its eats the sword it fights with.
Shakespeare, *Anthony and Cleopatra*

Kartezjusz jako figura założycielska filozoficznej nowoczesności

Pytanie, które będzie przewodzić następnym stronom, brzmi tak oto: Jaka jest sytuacja metafizyczna myśli kartezjańskiej w dziejach filozofii czy wręcz metafizyki? Pytanie to wiedzie natychmiast ku następnemu: jaką pozycję, ogólnie rzecz biorąc i sukcesywnie, przyznawano Kartezjuszowi w historii filozofii czy wręcz ontologii? Z reguły, kiedy dzieje myśli stają się głównym tematem medytacji filozoficznej¹, Kartezjuszowi przyznawane jest przełomowe miejsce założyciela epoki nowożytnej w filozofii jako temu myślicielowi, który w sposób radykalny położył ponownie podwaliny pod gmach wiedzy i odnowił samą Ideę filozofii.

Tak ma się rzecz w *Wykładach z historii filozofii* Hegla: Kartezjusz jawi się w nich jako prawdziwy założyciel epoki nowożytnej dzięki inaugurującemu aktowi, poprzez który umieścił myśl na jej własnym podłożu, na podłożu podmiotowości lub samoświadomości; takie przejęcie w posiadanie przez myśl jej własnego podłoża jest nierozłączne z ustanowieniem nowej modalności aktywności filozoficznej, to jest apodyktycznej samoświadomości wpatrzonej w ideał pewności poznania². W zamian jednak, ceną takiego samougruntowania filozoficznej nowoczesności jest krańcowa ubogość treści – jak gdyby poszukiwanie absolutnej pewności i medytacja poznającego umysłu nad samym sobą implikowały opróżnienie z wszelkiej efektywnej treści³.

Podobnie Husserl w rozmaitych tekstach poświęconych Kartezjuszowi, mianowicie w pierwszym tomie *Erste Philosophie*, w *Medytacjach kartezjańskich* oraz w *Kryzysie*, echem odpowiada na formułę heglowską,

¹ Pod tym względem nie sposób uważać końcowego rozdziału *Krytyki czystego rozumu*, „Historia rozumu”, za medytację nad historycznością myśli, ponieważ Kanta mniej interesuje historyczność aniżeli to, co wymyka się historyczności: to znaczy strukturalne inwarianty lub zasadnicze dwoistości, które w każdej epoce wyznaczają linię podziału między dwoma przeciwstawnymi stanowiskami.

² Por. G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 1 wyd. K. Michelet, wyd. rocznicowe, tom IX, ss. 338, 354 i 334 (przekł. pol. Ś. F. Nowicki, *Wykłady z filozofii historii*, PWN, Warszawa 2002, tom III, s. 264): „René Descartes jest w istocie prawdziwym inicjatorem (*Anfänger*) nowoczesnej filozofii – w tej mierze, w jakiej czyni ona zasadą myślenie”.

³ *Ibidem*, t. IX, s. 331 i 353 (przekł. pol., s. 288): „Tok myślowy u Kartezjusza jest tokiem jasnego rozsądku. Pewność jest tym, co pierwsze; nie zostaje z tego wyprowadzona w sposób konieczny ani treść, ani treść w ogóle, ani tym bardziej jej obiektywność jako odróżniona od wewnętrznej subiektywności Ja”.

pisząc: „To właśnie z Kartezjuszem zaczynają się czasy nowożytny”⁴. I zaiste, po greckim lub platońskim praustanowieniu (*Urstiftung*) Idei naukowości lub wiedzy świadomej własnych norm, historię filozofii naznacza triada ustanowień powtórnych (*Nachstiftungen*) lub ustanowień ponownych (*Wiederstiftungen*) w sensie filozofii rozumianej jako ugruntowana wiedza: Kartezjusz, Hume oraz Kant, a ich krytyczna komplementarność ustala całościowy sens teleologiczny tendencji właściwych filozoficznej nowoczesności⁵. Otóż w triadzie tej Kartezjusz zajmuje miejsce figury najistotniejszej, ucieleśniając radykalizm takiego podejścia, jakie stanowi położenie nowych fundamentów pod gmach wiedzy (*Neubegründung*), przeprowadzone pod auspicjami programowej Idei filozofii bezzałożeniowej (*Vorurteilslosigkeit*); następnie, wykonanie takiego gestu ponownego, radykalnego ugruntowania poprzez refleksyjne odsłonięcie podłoża czystej, nieświatowej i ponad-światowej świadomości za pomocą metodycznego opróżniania z prawomocności jakiegokolwiek postrzegania wszelkiej światowej rzeczy zmysłowej, wszelkiej ogólnej prawdy i wszelkiej formalnej prawdy matematycznej⁶. Ową *Neubegründung* niweczy jednak podejście dedukcyjne, kalkowane z epistemologicznego paradygmatu matematyki, co zmusza Kartezjusza do przejścia przez dedukcyjną derywację źródłowej oczywistości *cogito* z dowodów na istnienie (Boga, potem materialnych rzeczy zewnętrznych)⁷; koniec końców, taka dedukcyjna konkatenacja prowadzi do zniekształcenia początkowego odkrycia podłoża czystej świadomości, czyniąc ją *post factum* częścią świata i to dwojako: ponownie interpretując ją jako *ens creatum* (byt stworzony) w dowodzie ze skutków (*Meditatio III*) oraz redukując ją do zwykłej, abstrakcyjnej części psychicznej pewnej faktycznej jednostki psychofizycznej (*Meditatio VI*)⁸.

Dlatego w czasach nowożytnych konieczne jest zrównoważenie figury kartezjańskiej figurą Hume’a i Kanta.

Najpierw figura Hume’a: w przeciwieństwie do Kartezjusza, Hume nie wychodzi poza teren czysto immanentnej filozofii, powracając do immanentnego przepływu wrażeń oraz idei bez zakładania bycia jakiegokolwiek rzeczy zewnętrznej i dokonuje prawdziwej, metodycznej dekompozycji

⁴ E. Husserl, *Erste Philosophie*, Bd. I, Hua VII, s. 61.

⁵ *Idem*, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hua VI, s. 72–73 (przekł. pol. S. Walczewska, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1999, s. 77–79).

⁶ *Idem*, *Cartesianische Meditationen*, §§ 1–2, Hua I, s. 43–47 (przekł. pol. A. Wajs, *Medytacje kartezjańskie*, PWN, Warszawa 2009, s. 1–10).

⁷ *Tbidem*, § 10, Hua I, s. 63 (przekł. pol., s. 40–41).

⁸ *Tbidem* oraz *Erste Philosophie*, Bd. I, Hua VII, s. 73.

świadomości przedmiotowej, prowadząc konkretne badania modalności, poprzez które budowana jest dla świadomości, wyłącznie na gruncie immanentnych wrażeń oraz idei, apercepcja świata permanentnych przedmiotów zewnętrznych⁹. Tylko że takie podwójne rozjaśnianie immanencji oraz obiektywizacji ulega podwójnemu zniekształceniu: najpierw przez fakt, że Hume pojmuje immanentną sferę przeżyć według modelu natury zewnętrznej, jako drugą naturę podlegającą przedmiotowym i ślepyim zasadom kojarzenia idei, co wiedzie ku zapoznaniu specyfiki sfery świadomości¹⁰; następnie z powodu ontologicznej tezy fikcyjności, negującej ważność oczywistości postrzegania zewnętrznego poprzez jego zredukowanie do fikcyjnej konstrukcji wytworzonej przez wyobraźnię¹¹. Z tego punktu widzenia krytyczną przeciwwagę stanowi właśnie Kartezjusz: radykalnie umieszczając świadomość poza światem, zasadniczo zakazuje pojmować świadomość jako drugą naturę podług paradygmatu materialnej natury zewnętrznej, a przywracając ostatecznie realizm rzeczy zewnętrznych, zwraca postrzeganiu zmysłowemu ontologiczną ważność, której pozbawia je doktryna Hume'a¹².

Następnie Kant, którego najistotniejsze ustalenia związane są z analizą procesów obiektywizacji: Kant odkrywa, że synteza stanowi źródłową formę wszelkiej świadomości przedmiotowej w ogóle, a zatem strukturalną macrycę wszelkiej świadomości, na jakimkolwiek poziomie i jakkolwiek byłby jej korelat intencjonalny; ponadto odsłania „ukrytą sprawczość duchową”, która nawet nie biorąc pod uwagę aktów poznawczych intelektu naukowego, stanowi już obiektywne podłoże natury przednaukowej lub perceptywnej¹³. Tylko że i tu raz jeszcze, te fundamentalne odkrycia przesłania istotny defekt kantowskiego podejścia: jego r e g r e s y w n o - k o n s t r u k t y w n a m e t o d a, która nie przeprowadza naocznej refleksji źródłowo dającej akty czystej świadomości, ale wychodzi od poznania przedmiotowego (w szczególności, od nauk), ażeby w sposób pośredni, dyskursywny bądź argumentacyjny, odsłonić jego warunki możliwości; do czego należy dorzucić Kantowską odmowę przyjęcia możliwości oglądu istot, co nie pozwala mu podążać drogą naocznego rozjaśniania eidetycznych warstw obiektywności, jak również typów konstytucji transcendentalnej¹⁴. Z tego punktu widzenia, raz jeszcze, to Kartezjusz odgrywa rolę korektora: zarówno dzięki pojęciu jasnej i wyraźnej percepcji (która jest oglądem istot), jak i dzięki metodo-

⁹ *Idem, Krisis*, § 24, Hua VI, s. 91 (przekł. pol., s. 97).

¹⁰ *Idem, Erste Philosophie*, Bd. I, Hua VII, ss. 158, 162, 163 i 170.

¹¹ *Ibidem*, ss. 159 i 177; *Krisis*, § 23, Hua VI, s. 89–90 (przekł. pol., s. 94–95).

¹² *Ibidem*, s. 159.

¹³ *Idem, Krisis*, § 25, Hua VI, s. 97 (przekł. pol., s. 102).

¹⁴ *Idem, Erste Philosophie*, Bd. I, Hua VII, ss. 370, 381 i 390.

logicznemu wymogowi naoczności oraz odkryciu źródłowej oczywistości *cogito*¹⁵.

I tak w pierwszoplanowej triadzie nowoczesnej filozofii centralne miejsce zajmuje właśnie Kartezjusz. Dlaczego? Dlatego, że należy rozróżnić dwa znaczenia terminu *metoda*: jako drogi dostępu do omawianego przedmiotu oraz jako teoretycznego opracowania pozwalającego adekwatnie przedmiot ten określić. Jeśli zatem istnieje jakaś metoda myślenia fenomenologicznego, należy uprzednio oddzielić wyodrębnienie obszaru fenomenologii (czyste fenomeny lub czysta świadomość) od modalności jego fenomenologicznego określenia: z jednej strony redukcja fenomenologiczna daje dostęp do zredukowanych *cogitationes* i do czystej świadomości, stanowiąc drogę wiodącą do sfery transcendentnej, która czyni z fenomenologii poznanie tego, co nie-realne; z drugiej strony, to właśnie ideacja lub redukcja eidetyczna pozwala wewnątrz czystej świadomości rozjaśnić i określić istotne typy struktury intencjonalnej (świadomość przedmiotów należących do różnych dziedzin oraz modalności: perceptywną, wyobrażeniową, znakową itd.), czyniąc z fenomenologii eidetyczne poznanie tego, co irrealne (*Wesenserkenntnis von Irrealem*)¹⁶. Otóż decydujące jest pierwsze znaczenie metody: istotne jest znalezienie drogi dostępu do czystych (nie-realnych) fenomenów, które bada fenomenologia przed określeniem ich za pomocą ideacji. I tak dokonuje się podział funkcji w triadzie nowoczesnej myśli: Kartezjuszowi przypada wyodrębnienie, w jej czystości, sfery ontologicznej właściwej *das Irreales* tam, gdzie Kant i Hume rozjaśniają jedynie konkretne struktury tego, co irrealne, nigdy nie osiągając ani nie rozumiejąc radykalizmu kartezjańskiego podejścia. Jeżeli Kartezjusz jest założycielem i geniuszem-odkrywcą czasów nowożytnych, to dlatego, że odsłania „nową dziedzinę bytową”¹⁷, którą jest czysta świadomość, a tym samym ponownie ugruntowuje wiedzę, stawiając ją na jej własnym podłożu – chociaż w oczach Husserla blokuje metodę jej badań i rozjaśnień, kiedy opuszcza owo podłoże, aby skonstruować całą serię dedukcyjnych dowodów na istnienie.

Czy taka interpretacja Kartezjusza rzuca adekwatne światło na zajmowane przezeń miejsce w dziejach metafizyki? Czy Kartezjusz wpisuje w to miejsce radykalny przełom epistemologiczny, który miałby stanowić zerwanie ze średniowiecznym prymatem teologii, ażeby na nowo ugruntować wiedzę i w ten sposób konsekrować prymat teorii poznania – otwierając

¹⁵ *Ibidem*, s. 372: „Kanta [...] nigdy nie pochwyliła siła powagi *Medytacji* Kartezjusza”.

¹⁶ *Idem*, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, Bd. I, „Einleitung”, Hua III/1, s. 6–7 (przekł. pol.: D. Gierulanka, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, PWN, Warszawa 1967, s. 8).

¹⁷ *Ibidem*, § 33, Hua III/1, s.67 (przekł. pol., s. 95).

tym samym drogę Kantowi, następnie zaś neokantystom? A kiedy przyznawana jest mu rola odkrywcy fenomenologicznej sfery czystej świadomości, czy nie jest to zwykły, epistemologiczny gest retrospektywny – gest, w którym transcendentalna fenomenologia historycznie rozjaśnia samą siebie i znajduje swych prekursorów? Z jednej strony, czy od ontologii średniowiecznej do kartezjańskiej nie ma raczej ciągłości aniżeli zerwania: ciągłości, którą przesłaniałoby podejście ugruntowujące i odrzucenie wszelkiej tradycji, czego domagał się przecież Kartezjusz, ale którą pozwoliłaby odtworzyć genealogia głównych tez i pojęć kartezjańskiej ontologii? Z drugiej: co do filiacji, która miałaby bezpośrednio prowadzić od Kartezjusza do fenomenologii, czy to aby ją tak naprawdę uwypukla Husserl: mówi przecież o odkryciu, a następnie o zablokowaniu sfery czystej świadomości?

Z tej perspektywy Heidegger przywołuje powszechnie przyjęty wizerunek Kartezjusza (taki, jaki propagują neokantyści, w pierwszym rzędzie Natorp i Cassirer): filozofię średniowieczną miałaby zdominować wyłącznie teologia, jak również analiza i dyskusja tez przejętych z tradycji arystotelesowskiej; w opozycji do czego Kartezjusz miałby być bohaterem przynoszącym wyzwolenie, który dzięki swemu hiperbolicznemu wątpieniu miałby podważyć i wyrugować neoarystotelesowską tradycję, ponownie ugruntować gmach wiedzy na niepowątpiewalnej oczywistości właściwej *cogito i ego cogitans*, oraz ustanowić subiektywizm charakterystyczny dla nowoczesności, jak również prymat teorii poznania, która odtąd miałaby stać się podstawą wszelkiej możliwej filozofii. Otóż czy ta podwójna substytucja – nowoczesny subiektywizm w miejsce antycznego i średniowiecznego obiektywizmu, teoria poznania w miejsce średniowiecznego prymatu ontologii i teologii – zdaje sprawę z głębokich przemian, które naznaczyły dzieje metafizyki? Czy substytucja ta rzuca światło na dziejową sytuację Kartezjusza, a po nim, na miejsce Husserla w dziejach metafizyki? Dla Heideggera ten uświęcony tradycją wizerunek jest tylko niewłaściwą narracją, epistemologiczną fikcją retrospektywną, a nie „dziejami, w których widzialny staje się ruch bycia”¹⁸. Jakie zatem konieczności, przemiany, elementy ciągłości, charakteryzują sytuację metafizyczną Kartezjusza w tak rozumianych dziejach bycia?

Odpowiadając na to pytanie, jako nic przewodnia posłużą nam wykłady wygłoszone przez Heideggera w Marburgu, w latach 1923–1924,

¹⁸ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, § 18f, GA 41, red. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt/Main 1984, s. 99–100.

*Einführung in die phänomenologische Forschung*¹⁹: to najbardziej szczegółowe objaśnienie Kartezjusza, jakie Heidegger nam pozostawił, zawiera *in nucleo* główne motywy, które można później odnaleźć w *Die Frage nach dem Ding* oraz w *Nietzsche II*, i odsłania przed nami *in statu nascendi* Heideggerowską interpretację Kartezjusza.

Punkt widzenia właściwy powrotowi do Kartezjusza: współczesna sytuacja fenomenologii według jej Husserlowskiej samointerpretacji

Dla Heideggera, to właśnie krytyczne uwzględnienie Husserlowskiej samointerpretacji fenomenologii jako „opisowej nauki eidetycznej o transcendentally czystej świadomości”²⁰, wymaga takiego podejścia, jakim jest historyczny powrót do filozofii kartezjańskiej. Zaiste, czy wyodrębnienie świadomości jako tematycznego pola fenomenologii, czy jej określenie przez czystość i transcendentalność, jak również projekt wydobywania jej struktur eidetycznych za pomocą refleksyjnej naoczności oraz ideacji – czy wszystko to jest czerpane z samych fenomenów i z ich własnych treści, właśnie takich, jakie dają się w przejawianiu? Lub – czy wręcz przeciwnie wszystko to jest zawczasu zdeterminowane, nakreślone i ograniczone przez uprzednie ukierunkowanie tematyczne, jeśli nie przez z góry ustalony, teoretyczny projekt? Faktycznie, dla Heideggera istotny przełom zapoczątkowany przez *Badania logiczne* jest związany z imperatywem powrotu do rzeczy samych, to znaczy z wymogiem, aby badania filozoficzne wkroczyły „na drogę badań otwierających rzeczy same”²¹: co do badań logicznych, chodzi o powrót do przedmiotów właściwych logice (do pojęć, zdań, form dedukcyjnych, do form, które przybierają teorie), do potwierdzającej je naoczności, która uobecnia przedmioty same w sobie takie, jakie się pokazują²².

Otóż pomimo pozornego radykalizmu tej zasady unaocznienia przez pokazywanie rzeczy w źródłowo dającej je naoczności oraz pomimo odrzucenia wszelkiego teoretycznego konstruktywizmu, które zostało później przeformułowane jako „zasada wszelkich zasad”²³, okazuje się, że Husserl nie dochował wierności swej zasadzie, o ile od razu została ona poddana

¹⁹ *Idem, Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 17, red. F.-W. von Hermann, Klostermann, Frankfurt/Main 1994.

²⁰ *Ibidem*, s. 47: „[...] deskriptiv eidetische Wissenschaft des transzendental reinen Bewußtseins”.

²¹ *Ibidem*, s. 48.

²² *Ibidem*.

²³ E. Husserl, *Ideen...*, I, § 24 (przekł. pol., s. 73).

interpretacji ograniczającej jej zasięg i włączającej ją w wyznaczone z góry koleiny:

Fenomenologiczna zasada ‘wprost do rzeczy samych’ otrzymuje całkowicie określoną interpretację. ‘Wprost do rzeczy samych’ to znaczy: wprost do rzeczy, o ile pytanie dotyczy ich jako tematu jakiejś nauki²⁴.

A to implikuje, że maksyma ‘wprost do rzeczy samych’ nie może tutaj znaczyć: sprawić, by swobodnie uobecniły się rzeczy przed wszelką modalnością określonego pytania, ale: pozwolić temu, czego dotyczy pytanie, wyjść na spotkanie wewnątrz tej właśnie, z góry wyznaczonej, określonej problematyki²⁵.

Nietrudno zauważyć, do jakiego stopnia Husserl nagina swą własną zasadę: daleko od tego, iżby wymóg powrotu do dającej rzeczy naoczności zachowywał ważność i normatywny zasięg bezwarunkowo dla wszystkich badań, zostaje on od razu ograniczony: to właśnie teoretyczny projekt naukowości, czyli troska o pewność²⁶ i o ugruntowanie teorii poznania, implikuje otwartość dziedziny czystej świadomości i zarazem jej skonfigurowanie przez poszukiwanie eidetycznych struktur prawomocności. Heidegger uwytkła w ten sposób metafizyczną sytuację Husserlowskiej fenomenologii:

Rozwojem późniejszego odkrywania stanu faktycznego (*Tatbestände*) filozofii [...] kieruje dominacja pustej i dlatego fantazmatycznej Idei pewności oraz oczywistości. [...] wszystkie decydujące pytania filozoficzne są odtąd rozwijane, biorąc po prostu za punkt wyjścia Ideę uzyskania absolutnej pewności²⁷.

I tak zagarnięcie tematycznego pola fenomenologii zostało z góry zdeterminowane przez ówczesną sytuację metafizyczną filozofii (panującą w całej szkole neokantowskiej oraz w husserlowskiej formie fenomenologii): sytuację, którą charakteryzowało zdominowanie badań i pytań filozoficznych przez projekt naukowości oraz absolutnej pewności – projekt teoretyczny, który nie tylko nie został poddany krytyce, ale bez zastrzeżeń zyskał akceptację jako posiadający ważność absolutną i godny ponownego rozpatrzenia. Husserlowską fenomenologią kieruje więc to, co Heidegger nazywa

²⁴ M. Heidegger, *Einführung...*, § 48c, GA 17, s. 274.

²⁵ *Ibidem*, s. 102.

²⁶ *Ibidem*, s. 270.

²⁷ *Ibidem*, s. 43.

„projektem fundamentalnej wiedzy o byciu”²⁸: a jest nim przedrozumienie, które wyznacza granice bycia bytu do zbadania i poznania, i z góry decyduje o sensie bycia tego właśnie bytu; pokrótce, rozumienie bycia bytu, który ma zostać utracony i określony, wtłoczone zostało w ramy teoretycznego projektu.

Otóż mamy tu do czynienia z dwojakim fenomenem: odwrócenia (*Umkehrung*) i przekierowania (*Umschlag*) myślenia filozoficznego.

1) Chodzi najpierw o metodologiczną, nieuprawnioną i nwersję. Imperatyw powrotu do rzeczy samych implikuje zaiste prymat horyzontu rzeczy (*Horizont von Sachen, sachlicher Horizont*) nad teoretyczną modalnością ich eksplorowania: „to w konfrontacji z samymi rzeczami powinna powstać metoda”²⁹. Innymi słowy, to nie uprzednio określona Idea naukowości powinna z góry ustalać naturę oraz sposób eksploracji tematycznego pola rzeczy, które należy przecież określić; wręcz przeciwnie, to rzeczy same, godne tego, by stawiać im pytania, oraz troska o przyswojenie ich sobie, o ujawnienie treści właściwego im bycia, powinny decydować o wyborze horyzontu rzeczy i o adekwatnej modalności jego rozjaśniania. Tematyczne pole filozofii powinno narzucić się samo z siebie i jedynie jego prawdziwe przyswojenie przez spojrzenie powinno pozwolić ustalić adekwatną metodę jego poznawania: to rzeczy same decydują o metodzie, a nie metoda miałaby decydować o naturze pola tematycznego.

Stąd wypływa pierwszy wymóg metodologiczny Heideggera. Jeżeli imperatyw naoczności w fenomenologii może być naginany czy nawet zafałszowany przez założenia związane z pożądanym typem naukowości i kierunkiem badań, samo odwołanie do naoczności staje się niewystarczającym zabezpieczeniem przed nieuprawnionymi konstrukcjami teoretycznymi; konieczne jest dołączenie do niego aktu wyzwolenia lub uwolnienia, odsłaniającego rzeczy same, których dotyczy pytanie

Aby dotrzeć do rzeczy samych, muszą one zostać uwolnione, a samo takie wyzwolenie nie jest kwestią chwilowego wysiłku, lecz fundamentalnych badań. Samo patrzenie musi zostać przekształcone³⁰.

W opozycji do kopernikańskiej zasady Kanta, według której przedmioty powinny się dostosowywać do struktur i konieczności aktu

²⁸ *Idem, Die Frage nach dem Ding*, GA 41, s. 66.

²⁹ *Idem, Einführung...*, § 3, GA 17, s. 45.

³⁰ *Ibidem*, s. 275.

poznawczego (do warunków *a priori* jego powszechnej ważności), panuje tutaj zasada anty-kopernikańska: modalność patrzenia nie powinna być z góry ustalona przez z góry wyznaczony projekt teoretyczny i uprzednią względem niej koncepcję nauki, ale powinna być konfigurowana w zetknięciu z rzeczą, o którą w tym wypadku chodzi, zgodnie z wymogiem odkrywania tejże i z tym, że godna jest, by stawiać jej pytania. Co przede wszystkim zmusza do uwolnienia pola tematycznego względem uprzedniego projektu ścisłej naukowości, czyli względem dominacji teoretycznej troski o pewność wiedzy i o modalności naoczności eidetycznej: chodzi o to, by powrócić do przed-teoretycznego stosunku do rzeczy, której stawiane są pytania.

2) Ponadto mamy tu jeszcze do czynienia ze zwrotem ontologicznym lub tematycznym.

Pole tematyczne fenomenologii jest zaiste polem czystej świadomości, polem oczyszczonych przeżyć i podlegających im struktur intencjonalnych; otóż czy taki obszar może wciąż stanowić właściwe pole filozofii? Absolutnie nie! „Grecy nie znali niczego takiego jak świadomość. W filozofii greckiej nie ma pojęcia świadomości”³¹, nawet jeśli można się w niej doszukać antycypacji struktury refleksyjnej lub powrotu umysłu do siebie – na przykład w postaci αἴσθησις samego widzenia w *De anima*, III. Jaki jest u Greków temat filozofii? Nie jest nim świadomość ani samoświadomość, lecz świat i bycie bytów wewnątrz-światowych, którym stawiane są pytania według nici przewodniej czterech podstawowych określeń bycia: bycie podług λόγος i κατηγορεῖν (a to obejmuje stosunek między *Dasein* a językiem), dublet δύναμις / ἐνέργεια (a to pozwala scharakteryzować życie jako bycie-możliwe), bycie według συμβεβηκός (co obejmuje przypadłościowość i przygodność stosunku do rzeczy), wreszcie ἀληθές (czyli Tu albo bycie-nieskryte świata, a wraz z nim samego *Dasein*)³². Tematem filozofii jest zatem świat jako całość tego, co jest, jednak o tyle, o ile świat jest nieskryty dla *Dasein*; w konsekwencji jest nim samo *Dasein* jako otwartość na świat: moje bycie w mierze, w jakiej jest w świecie troszcząc się o siebie, lub o ile troszczy się o własne bycie cały czas będąc umocowane w świecie – krótko mówiąc, byt, który charakteryzuje się jednocześnie „posiadaniem świata w pełnej widzialności” (*die Welt Sichtig-haben*) oraz „byciem współwidualnym bytu, który jest w świecie” (*Mit-Sichtig-sein des Seienden, das in der Welt ist*)³³.

³¹ *Ibidem*, s. 48. Odniesienie do Arystotelesa, *De anima*, III, 2, 425b12 sqq.

³² *Ibidem*, s. 51.

³³ *Ibidem*, s. 289–290.

Jaka jest istotna konsekwencja faktu, że świadomość nie stanowiła bynajmniej centralnego tematu filozofii greckiej, lecz stała się nim w epoce nowożytnej?

Jest ona taka, że wysunięcie na pierwszy plan tematu właściwego dla nowożytności implikuje równocześnie wyparcie tematu greckiego; pojęcie świadomości, do którego zdołała dojść refleksja, jak również charakterystyka stosunku świadomości do czegoś za pomocą struktury intencjonalności, uniemożliwiają napotkanie *Dasein* i dostęp do widzialności jako Tu, w którym współwystępują byt, który jest w świecie, oraz świat, do którego ów byt się odnosi: „fenomen intencjonalności absolutnie nie może pierwotnie ujmować *Dasein*”³⁴.

Dlaczego struktura intencjonalności nie może adekwatnie charakteryzować stosunku *Dasein* do świata? Dlatego, że struktura ta odpowiada teoretycznemu paradygmatowi stanowiącemu przeszkodę epistemologiczną, jeśli tylko uwzględnić *Dasein*: ze stosunku do świata, struktura intencjonalności zachowuje w istocie tylko matrycę strukturalną czystego ukierunkowania ku czemuś lub bycie-nakierowanym na coś; otóż matryca ta zaiste charakteryzuje teoretyczne namierzenie jakiegoś przedmiotu i zapoznanie się z nim, ale okazuje się przecież niezdolna do określenia praktycznych i afektywnych modalności bycia-w-stosunku-do... albo owego Tu. I tak, chybiona zostaje konkretna struktura fenomenów równie różnorodnych, jak praktyczne zatroskanie, radość, strach, smutek i lęk, jeśli określa się je za pomocą teoretycznego paradygmatu intencjonalności, to znaczy jako czyste bycie-odniesionym-do-czegoś (*Bezogen-sein-auf-etwas*) lub jako „odnoszę się do jakiegoś przedmiotu”; na przykład fenomen taki, jak *Angst* wyklucza właśnie wszelki stosunek do jakiegokolwiek określonego bytu, czyli wszelkie namierzenie jakiegoś przedmiotu lub wszelka świadomość czegoś, albowiem wręcz przeciwnie, lęk jest „fenomenem samego *Dasein*” – czyli modalnością bycia-w-swiecie lub zespoloną obecnością świata i Sobości³⁵. Strukturą, która jest w tym wypadku uruchomiona, nie jest intencjonalność, lecz zniekształcenie: nie jakiegokolwiek wskazanie przedmiotu, lecz zespolenie bycia-usposobionego względem świata (*Gestelltsein zur Welt*) oraz współ-zatroskanie swym własnym byciem lub jego możliwościami bycia prawdziwie pewną Sobością (*Mitbesorgen seines eigenen Daseins*)³⁶. Tym samym takie właśnie zatroskanie staje się fundamentalną strukturą

³⁴ *Ibidem*, s. 284.

³⁵ *Ibidem*, s. 288.

³⁶ *Ibidem*, s. 287.

bycia-w-świecie zamiast naoczności lub czystego ujęcia perceptywnego pod dwojaką postacią zatroskania sytuacją wewnątrz-światową oraz zatroskania Sobością (i istotnymi dla niej możliwościami): wtórność świadomości i przedmiotu bierze się z tego, że $\theta\epsilon\omega\pi\alpha$ jest podporządkowana praktycznemu zatroskaniu: świadomość teoretyczna jest modalnością troski.

Modalność powrotu Husserla do Kartezjusza: genealogia troski o pewność i metoda zwana *Destruktion*

Jeżeli świadomość nie zawsze była podstawową dziedziną tematyczną filozofii (którą początkowo stanowiło bycie-nieskryte świata), ale stała się nią wraz z prymatem teoretycznej troski o pewność, i jeżeli ponadto współczesną sytuację metafizyczną charakteryzuje fakt, że „aktualne *Dasein* jest ontologicznie zablokowane” (*ontologisch verbaut*), zakryte (*verdeckt*) lub przesłonięte (*verschüttet*)³⁷, to wówczas narzuca się konieczność przedsięwzięcia dwojakich kroków.

Z jednej strony trzeba wyjaśnić, w jaki sposób świadomości udało się uzyskać ten przywilej, że stała się teoretycznym centrum filozofii rozumianej jako nauka o fenomenach; innymi słowy, trzeba odtworzyć z perspektywy dziejów genealogię troski o pewność w celu zrozumienia, przez jaką przemianę historyczną (*Wandlung der Geschichte*)³⁸ przeszło pierwsze ukierunkowanie tematyczne filozofii, wychodząc od świata i bycia-w-świecie, aby dotrzeć do świadomości przedmiotowej i do samoświadomości. Otóż taka właśnie genealogia, wraz ze samoświadomością i troską o pewność, na powrót przywiodły Husserla do Kartezjusza: Husserlowski przełom fenomenologiczny jest bowiem zdominowany i zniekształcony przez tę samą troskę o pewność, co u Kartezjusza, a troska ta zagradza drogę dostępu do wszelkiej możliwości napotkania (*Begegnen*), uwolnienia i ujawnienia bycia czystej świadomości jako *res cogitans*³⁹. To u Kartezjusza utrwalił się prymat projektu teoretycznego i epistemicznej modalności pewności nad fenomenologiczną troską o przyswojenie rzeczy samych: genealogia teoretycznego nastawienia ówczesnej fenomenologii przywiodła ją na powrót do zakotwiczenia w Kartezjuszu.

Z drugiej strony konieczne okazuje się rozważenie z perspektywy dziejów jeszcze jednego motywu. Albowiem

³⁷ *Ibidem*, ss. 113 i 287.

³⁸ *Ibidem*, s. 47.

³⁹ *Ibidem*, s. 266.

jeżeli dostęp do *Dasein* – czyli do konkretnej struktury bycia-w-świecie, w połączeniu ze strukturą stosunku do Sobości – jest w naszych czasach przesłonięty przez interferencję tradycyjnych kategorii, takich jak świadomość, osoba, podmiot i samoświadomość⁴⁰, konieczne jest wykonanie gestu dekonstrukcji (*Abbau*, *Destruktion*) tych kategorii. Jaki jest sens takiego podejścia? Nie ma ono negatywnego sensu destrukcji tych podstawowych pojęć, ale polega na odniesieniu ich do źródła ich własnego sensu, na uzyskaniu „wglądu w źródło tych kategorii” po to, by pokazać, że „powstały one na całkowicie innym gruncie doświadczenia i bycia”: chodzi o to, by na powrót skonfrontować je z grecką ontologią⁴¹, by uświadomić sobie grecką tradycję kategorialną, która wciąż afirmuje w nich skrycie swą suwerenność. Jeżeli bowiem teoretycznej troski o pewność niepodobna już dzisiaj okiełznać i cieszy się ona niekwestionowaną suwerennością, to dlatego, że jej dominacja została „odcięta od swych korzeni” dziejowych i „nic już nie wie o swym pochodzeniu”⁴². Nadzieja na okiełznanie i ograniczenie prymatu tego, co teoretyczne, wiedzie zatem przez ujawnianie dziejowego pochodzenia naszego aktualnego *Dasein*: nasze *Dasein* jest fundamentalnie dziejowe, jest przedłużeniem wcześniejszej formy istnienia albo „minionym-byciem jakiegoś wcześniejszego *Dasein*”⁴³: „dzieje są czymś, czym sami jesteśmy”⁴⁴, czyli nasze współczesne *Dasein* jest byciem-które-się-stało, byciem powstałym z jakiejś tradycji; dlatego, że sam proces przekazu tego rodzaju tradycji jest niewłaściwy i ukrywa przekazywane treści, konieczne jest, aby „przede wszystkim otworzyć przeszłość”⁴⁵ – a to dokonuje się poprzez odsłanianie przesłaniającego procesu powstawania tradycji i jej ostatecznego zakotwiczenia w ontologii greckiej jako w żywym źródle, którego fundamentalne naoczności zostały ukryte. Funkcją dziejowej genealogii, którą należy ustalić, jest tutaj uprzątnięcie terenu kategorialnego, co wreszcie pozwala na powrót uchwycić *Dasein* na swym własnym tle, czyli konkretne struktury bycia-w-świecie, te właśnie struktury, które dostrzegali Grecy: metoda polega więc na tym, aby „postawić i zobaczyć to,

⁴⁰ *Ibidem*, s. 113.

⁴¹ *Ibidem*, s. 276.

⁴² *Ibidem*, s. 116.

⁴³ *Ibidem*, s. 113.

⁴⁴ *Ibidem*, s. 113–114: „Geschichte ist etwas, was wir selbst sind”. Formuła przykuwa uwagę, ponieważ stanowi antycypację jednego z motywów drugiej fazy myśli Heideggerowskiej: historia pojmowana jako dzieje (*Geschichte* lub *Geschehen*) w opozycji do historiografii (*Historie*) nigdy nie jest czymś minionym lub przestarzałym, ale wciąż jawi się w terażniejszości.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 114.

co dziejowe⁴⁶ – czyli na dekonstrukcji dziejowych osadów pozostawionych przez epokę rzymską, średniowieczną i nowożytną, a to w celu wyodrębnienia *Dasein* z odziedziczonej przez nie powłoki kategoryjnej i określenia go, wychodząc od konkretnych doświadczeń wreszcie ukazanych w swej nagości. Nietrudno dostrzec dwuznaczność terminu na powrót w ten sposób uchwyconego: to zarazem *terminus ad quem* metodycznego podejścia (wreszcie uwolnione *Dasein*, doświadczane w swych konkretnych strukturach) oraz *terminus a quo* dziejowego procesu powstawania tradycji (greckiej ontologizacji i tematyzacji ludzkiego istnienia); fenomenologiczne podłoże konkretnego istnienia zostaje tym samym pomieszane z grecką jutrzenką metafizyki, a wyzwolone *Dasein* – z *Dasein* greckim.

Od Kartezjusza do Husserla: różnice doktrynalne przy zachowaniu troski o pewność

Powrót od Husserla do Kartezjusza prezentuje swoistą dualność. Nie chodzi bowiem o zwykłe upodobnienie filozoficznych pozycji Kartezjusza i Husserla; wręcz przeciwnie, Heidegger uwypukla ich zasadnicze różnice co do sposobu ujmowania świadomości ze względu na jej treść.

Najpierw jest to różnica co do celowości i charakterystyki fundamentu: u Kartezjusza świadomość jako *fundamentum* stanowi *terminus a quo* procesu dedukcyjnego („von wo aus“ eines Weitergehens), podczas gdy dla Husserla świadomość jest tematycznym centrum nauki opisowej (*Wörter über einer Wissenschaft*)⁴⁷. Następnie jest to różnica co do natury badań: u Kartezjusza mamy namysł nad *cogito*, czy rzeczywiście jest ono pewne (*certum*), przedmiotem zaś jest upewnienie się co do pewności własnego poznania; natomiast u Husserla mamy namysł nad strukturą samej intencjonalności, czyli nad strukturą połączenia między absolutnymi danymi *cogito* i danymi *cogitatum*, stąd zastosowanie metody refleksyjnej przy badaniu modalności świadomości przedmiotowej. Następnie jest to różnica co do interpretacji sensu absolutności *cogito*: u Kartezjusza *ego cogito, ego sum* stanowi *absolutum* w sensie *fundamentum simplex* dedukcyjnej serii zdań; u Husserla zaś, czysta świadomość jest absolutna jako region bycia *par excellence*, w którym wszelki inny byt ma możliwość się przejawiać. Jest jeszcze jedna różnica co do interpretacji ontologicznej samej *res cogitans* oraz czystej świadomości: u Kartezjusza

⁴⁶ *Ibidem*, s. 277.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 259.

bycie owej *res cogitans* znajduje swój ostateczny fundament w byciu bytu jako *ens creatum*, czyli w onto-teologicznej interpretacji bycia, natomiast u Husserla bycie czystej świadomości jest byciem pewnego możliwego regionu dla absolutnie ugruntowanej nauki. I w końcu jest to różnica co do horyzontu teleologicznego: u Kartezjusza dominuje horyzont wiary katolickiej, któremu podporządkowane jest przedsięwzięcie racjonalnego ugruntowania, a zatem horyzont eschatologiczny, wobec którego dowody stanowią *preambula fidei*; natomiast u Husserla dominujący okazuje się horyzont teleologiczny pozwalający wyodrębnić racjonalne reguły gwarantujące swobodny rozwój człowieczeństwa⁴⁸.

Pomimo tych zasadniczych różnic „dotyczących tak sposobu udzielania odpowiedzi na pytanie o bycie świadomości, jak sensu samego *esse certum* (bycia pewnym), Husserl porusza się jedynie wewnątrz przestrzeni perspektywy otwartej przez Kartezjusza”, to znaczy: „tym, do czego pierwotnie odnosi się pytanie, jest nauka i możliwość jej ukonstytuowania, w tórn nie zaś bycie tego, co jest omawiane”⁴⁹. U obu myślicieli teoretyczna modalność określa bycie tego, co zostało przyjęte za temat; eksploracja bytu świadomości jest zafałszowana przez uprzednie upodobnienie między byciem a „byciem tą strefą, która może być naukowo opracowana”. Prymat ma troska o pewność lub o naukowość, czyli troska o opanowanie „pewnej strefy rzeczowej (*Sachgebiet*) dla możliwego opracowania naukowego”⁵⁰ – wyłączność troski o naukowe skonfigurowanie. Otóż problemy istnieją tylko dla punktów widzenia lub dla perspektyw wyznaczanych przez pytania, a każdy określony przez przyjęty punkt widzenia problem „przynosi z sobą metodę” swego rozwiązania, toteż wyznaczona przez pytanie perspektywa implikuje tendencję, podług której udzielana jest na nie odpowiedź⁵¹. Troska o pewność spowija zawczasu podwójne oczyszczenie określające świadomość jako pole transcendentalne oraz jako sferę prawomocnych struktur eidetycznych. I tak troska o naukowość zniekształca Husserlowskie odkrycie pola fenomenologicznego: „Husserl przejął po prostu pojęcie świadomości z psychologii kartezjańskiej i z kantowskiej teorii poznania”⁵².

Zanalizujmy aspekty zdradzające kartezjański rodowód Husserla: ideę filozofii jako nauki ścisłej, paradygmat postawy teoretycznej, redukcję eidetyczną oraz niezdolność do tematyzowania dziejów.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 258–266.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 254 i 257.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 269.

⁵¹ *Ibidem*, s. 78.

⁵² *Ibidem*, s. 271.

1) Najpierw Husserłowska troska o wypracowanie „filozofii jako nauki ścisłej”⁵³. Pierwszym wymogiem jest precyzyjne ugruntowanie poznania, jego potwierdzenie na absolutnie pewnych podstawach, a zatem apodyktyczność poznania – co prowadzi do pytania o możliwość poznania przedmiotowego w ogóle, do opracowania w ten sposób poznania poznania oraz do skonfigurowania świadomości jako pola tematycznego danego w sposób absolutny. To w optyce „troski o poznanie poznanie” oraz naukowości, świadomość jest rozpatrywana jako sfera spełniająca te teoretyczne, uprzednio postawione wymogi⁵⁴.

2) Następnie, jeżeli intencjonalność jest uważana za przedmiot refleksyjnego opisu, jest ona od razu pojmowana według paradygmatu postawy teoretycznej, nastawienia na poznanie przedmiotowe.

I faktycznie, w *Badaniach logicznych* pole świadomości jest rozpatrywane w optyce ugruntowania poznania logicznego i poznania naukowego, które są na powrót umieszczone w świadomości ujmowanej jako źródłowa dziedzina, z której się wywodzą⁵⁵. Otóż konsekwencją tego pierwotnego zainteresowania naukowym poznanem przedmiotów i jego ugruntowaniem jest funkcjonowanie nastawienia teoretycznego jako paradygmatu wszelkiego nastawienia intencjonalnego w ogóle: „badanie intencjonalności jest preferencyjnie zorientowane na intencjonalną naturę poznawania”⁵⁶. Świadomość jest w ten sposób, przed wszelkim opisem, od razu pojmowana według strukturalnego modelu świadomości czegoś lub świadomości przedmiotowej dążącej do wypełnienia się; zresztą to dlatego świadomość rzeczy realnej, jako elementarna forma poznania, jest uważana za paradygmat świadomości czegoś oraz za podstawę wszelkiej innej modalności świadomości.

3) Ponadto, o ile projekt Husserłowski ma na celu wyodrębnienie prawomocności i prawomocnych struktur, obowiązujących absolutnie lub dla każdego podmiotu, dziedzina świadomości jest poddana teoretycznemu opracowaniu, którym jest redukcja eidetyczna⁵⁷.

Tym, co chce uchwycić Husserl, nie jest moja świadomość w swym szczególnym byciu, lecz świadomość w ogóle – czyli generyczne

⁵³ *Ibidem*, s. 62.

⁵⁴ Prymat projektu absolutnie ugruntowanej wiedzy jawi się z największą jasnością w *Cartesianische Meditationen* (oczywiście późniejszych aniżeli omawiane wykłady Heideggera).

⁵⁵ M. Heidegger, *Einführung...*, § 6, GA 17, s. 59.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 272.

⁵⁷ *Ibidem*, ss. 70, 80 i 274.

struktury różnych typów intencjonalności przeżyć w zależności od ich modalności (percepcja, wyobraźnia, wspomnienie...) oraz od przedmiotowej formy ich korelatu (świadomość rzeczy, narzędzia, zwierzęcia, osoby...), są to struktury identyczne dla każdego podmiotu w ogóle i należą do *eidos ego*. Świadomość jest więc tematyzowana z uprzedniej wobec niej perspektywy powstałej z wytworzonych wypowiedzi posiadających ważność w każdym czasie i dla każdego podmiotu. Jest ona zorientowana na pokłady kategorialnych określeń zaczerpniętych z arystotelesowskiej i średniowiecznej tradycji (rodzaj, gatunek, osobliwość eidetyczna, różnica gatunkowa itd.), które są podporządkowane perspektywie utworzonej przez pewną *mathesis* przeżyć. Przedmiot (eidetyczne struktury dziedziny świadomości) jest bezpośrednio zależny od teoretycznego projektu (od wypowiedzenia prawd posiadających ważność dla każdego podmiotu)⁵⁸.

4) W końcu okazuje się, że fenomenologia Husserlowska nie potrafi pomyśleć dziejów.

I to właśnie zdrada Husserlowska krytyka historycyzmu: „w tej problematyce troszczy się w rzeczywistości o to, by dzieje nie zostały jakkolwiek uwzględnione”⁵⁹. Dlaczego? Ma to związek z optyką przyjętą przy przeprowadzaniu krytyki myśli Diltheyowskiej: czyli w świetle normatywnej filozofii katalogującej tę myśl i ujawniającej jej relatywizm historyczny. Pierwsza jest tu programowa Idea filozofii pojmowanej jako nauka ścisła, posiadająca ważność absolutnie ugruntowaną; jedynie z takiej perspektywy rozpatrywane są dzieje, a historycyzm określany jest mianem relatywizmu. Panuje więc tu prymat prawomocności obowiązującej w każdym czasie, opozycji między ważnością (*Gültigkeit*) a faktycznością (*Tatsächlichkeit*), między ahistoryczną wartością zdań prawdziwych a przemijalnością faktów; właśnie ta opozycja pozwala odsunąć perspektywę dziejowości z tego powodu, że jej zorientowanie na

⁵⁸ Prymat eidetycznej perspektywy nad świadomością jawi się z oczywistością w *Ideen... I*, które rozpoczyna rozdział zatytułowany: „Istota oraz poznanie istoty”. Co może wywołać złudne wrażenie, że pierwsze podejście jest eidetyczne, górując nad redukcją fenomenologiczną. Otóż tak nie jest: ideacja jest modalnością teoretycznego opracowania otwartej przez redukcję sfery danych i z tego względu jest wtórna. Tym niemniej jednak ideacja określa świadomość jako *eidos* i pole eidetycznych struktur prawomocnych.

⁵⁹ M. Heidegger, *Einführung...*, § 14, GA 17, s. 91. Przypomnijmy, że w latach 1923/24 Husserl nie napisał jeszcze ani *Die Krisis*, ani tekstów, w których próbuje stematyzować poziomy dziejowości; co najwyżej, dzieje są pośrednio rozpatrywane jako „krytyczna historia idei” (*Erste Philosophie*, I); jedynie w późniejszym okresie, uświadamiając sobie niedostatki swego ahistorycyzmu i pod presją ówczesnej historii politycznej, Husserl był zmuszony uwzględnić dziejowość i jej transcendentalne struktury.

fakty stanowi przeszkodę uniemożliwiającą uzyskanie prawd wiecznych. Otóż skąd wywodzi się to rozróżnienie między faktycznością a absolutną ważnością? Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, ze sfery sądów zdaniowych, gdzie psychicznej faktyczności uzasadniającego przeżycia przeciwstawiana jest idealna i wieczysta jedność zachowującego zawsze swą ważność sensu⁶⁰ (twierdzenie Pitagorasa jest przecież identyczne dla wszystkich, wymierzonych w nie sądów): to uważana za paradygmat prawomocności, obowiązująca w każdym czasie idealność sensu logicznego zagradza drogę dostępu do jakiegokolwiek zrozumienia dziejowości życia, czyli „życia wewnątrz dziejów”, pojmowanego jako możliwość *Dasein*. Teoretyczna modalność tego rodzaju optyki implikuje zniwelowanie i ograniczenie tematu filozofii.

Podsumowując, to odziedziczony po Kartezjuszu, teoretyczny projekt naukowości zamazuje, u Husserla, przyswojenie bycia świadomości. Jest ona polem przeżyć (*Erlebnisse*), a zatem życia (*Leben*) oraz przeżywania (*Erleben*); otóż życiu jako takiemu nigdy nie stawia się pytania o charakter jego bycia⁶¹. Aby zapewnić naukowość wiedzy, świadomość musi być od razu „oczyszczona z jakiegokolwiek domieszki tez naturalistycznych” lub antropologicznych: zakazane jest zakładanie „czegoś na kształt świadomości jakiegokolwiek bytu ludzkiego” oraz zapytywanie o bycie świadomości, które za punkt wyjścia brałoby charakteryzujący człowieka sposób bycia – czyli jego sposób egzystowania, odnoszenia się do świata i do samego siebie⁶². Toteż Husserl od razu nie zgadza się na omawianie duszy (człowieka) oraz Boga (a zatem stosunku człowieka do Boga) od początku filozofii: takie metodyczne usuwanie problemów specyficznej metafizyki pociąga za sobą pozbawienie filozofii jej zakorzenienia⁶³.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 94. Heidegger odnosi się do § 46 Husserlowskich *Prolegomena zur reinen Logik* (Hua XVIII, s. 173–177, (przekł. pol. J. Sidorek, *Badania logiczne*, I, *Prolegomena do czystej logiki*, PWN, Warszawa 2006, s. 207–211).

⁶¹ M. Heidegger, *Einführung...*, § 48c, GA 17, s. 275.

⁶² *Ibidem*, s. 79.

⁶³ *Ibidem*, s. 268. Taki sąd wyda się lapidarny i niesprawiedliwy w oczach zwolenników Husserla. Przypomnijmy jednak, że w *Ideen...II* dusza jest rozpatrywana jedynie w połączeniu z *der Leib* jako nośnik uczuć oraz organ woli, ale nigdy w optyce przeznaczenia człowieka, i że kwestia Boga, jeśli nie jest nieobecna w myśli Husserlowskiej, pomieszana jest z kwestią teleologii dziejów i z ciężeniem ku Ideom nieskończonym.

Dokonany powrót do Kartezjusza z perspektywy genealogii

Ogólna perspektywa zainicjowanego przez Heideggera „powrotu do Kartezjusza” diametralnie przeciwstawia się perspektywie Husserlowskiego powrotu do kartezjanizmu. Nie chodzi bowiem o to, żeby uobecnić Kartezjusza, reaktywować ważne dlań teoretyczne lub epistemologiczne idee, czyli programowe, zachowujące w każdym czasie ważność treści doktryny kartezjańskiej. Wręcz przeciwnie, heideggerowska perspektywa pozostaje skoncentrowana na tej możliwości, która pozwala „postawić i zobaczyć to, co dziejowe”⁶⁴, na możliwości uwzględnienia pozostawionych przez dzieje nawarstwień, które determinują i zasklepiają nasze aktualne *Dasein* – wszystko po to, by opróżnić teren filozofii z pojęciowości i problematyk obcych samemu *Dasein*, a przejętych z tradycji filozoficznej, zakotwiczonej w greckiej ontologii. Co implikuje dwojakie zadanie.

Z jednej strony, to odtworzenie genealogii tej teoretycznej troski o pewność, która we współczesnej fenomenologii zyskuje status nieprzebadanej co do swych źródeł dominacji; z drugiej strony i niezależnie od poprzedniego zadania, to usadowienie na powrót Kartezjusza w jego prawdziwej sytuacji dziejowej wewnątrz historii filozofii. Należy zatem dokonać dekonstrukcji nowoczesnego (i husserlowskiego) mitu kartezjańskiego radykalizmu, mitu o Kartezjuszu, który miał jakoby zerwać ze średniowieczną scholastyką po to, by na nowo ugruntować teorię poznania i całą wiedzę filozoficzną.

Po pierwsze, wbrew tezie afirmującej prymat teorii poznania należy zrekonstruować prawdziwą troskę metafizyczną, którą wykazywał Kartezjusz. Nie jest on przecież autorem takiej teorii poznania, która byłaby ukończona, wreszcie uwolniona z wszelkich ambicji teologicznych i ontologicznych; wręcz przeciwnie, sam tytuł *Meditationes de prima philosophia* wystarczająco świadczy o tym, jak głęboko troska metafizyczna (zarazem teologiczna i ontologiczna) przenika myśl Kartezjańska: „Całość rozważań skupiona jest na *prima philosophia*, rozumianej w sensie dawnej metafizyki, i nie ma nic wspólnego z teorią poznania”⁶⁵. W szczególności *cogito* i powiązanie dowodów dalekie są od tego, iżby miały służyć wyłącznie celowi uzyskania teoretycznej pewności, pozostają bowiem podporządkowane horyzontowi wiary katolickiej, którą Kartezjusz chce wyposażyć w niezbędne

⁶⁴ *Ibidem*, s. 277 – cytowane już sformułowanie.

⁶⁵ *Ibidem*, s. 238.

fundamenty racjonalne i modalność naukowego poznania; troska o pewność nie stanowi sama w sobie celu, ale pozostaje powiązana z aspiracjami teologicznymi, jeśli nie eschatologicznymi.

Po drugie i przede wszystkim, to tylko w retrospektywnej samointerpretacji fenomenologii oraz marburskiego neokantyzmu, Kartezjusz jest postrzegany jako figura oznaczająca radykalne zerwanie epistemologiczne ze średniowieczną onto-teologią. W rzeczywistości z punktu widzenia dziejów Kartezjusz nie zrywa ze średniowieczną oraz – głębiej – z arystotelesowską metafizyką, lecz ją kontynuuje:

Kartezjusz uosabia decydujący zwrot jedynie w tej interpretacji, którą obecna epoka, przy dominacji teoretycznego poznania, wytworzyła o sobie i o swojej historii – podczas gdy Kartezjusz pozostaje właściwie myślicielem na wskroś średniowiecznym⁶⁶. Zobaczymy, że ta nowość, która stanowi jego cechę dystynktywną, nowością jest jedynie z z e - w n ę t r z n e g o p u n k t u w i d z e n i a; wręcz przeciwnie bowiem, u Kartezjusza nie widać jakiegokolwiek zerwania⁶⁷.

Dlaczego jest sformułowana teza afirmująca ciągłość, umiejscawiająca Kartezjusza w przedłużeniu średniowiecznej i arystotelesowskiej ontologii? Dlatego, że faktycznie droga metodycznego zwątpienia jest tylko pozornie radykalna, tak jak równie pozornie apodyktyczne są określenia *ego cogitans*⁶⁸. Pod tym powierzchniowym radykalizmem Kartezjusz przejmuje w rzeczywistości teologiczną interpretację ludzkiego bycia jako *ens creatum*, jak również średniowieczną doktrynę bycia i bycia-prawdziwym, odziedziczoną po Arystotelesie⁶⁹ oraz „absolutny prymat przyznany [przez Arystotelesa] θεωρεῖν nad wszelkimi innymi możliwościami *Dasein*”⁷⁰. Jeśli podążać za snutą przez wieki nicią ontologii i czystej antropologii, Kartezjusz wywodzi się ze średniowiecznej onto-teologii i greckiej ontologii! A teraz wyjaśnijmy poszczególne momenty, które uzasadniają tę tezę z perspektywy dziejów.

Pierwszy moment: bycie, prawda, wolność, człowiek.

„Wykładnia bycia i bycia-prawdziwym taka, jaka w średniowieczu dominowała w postaci swej arystotelesowskiej, przeszła do Kartezjusza”⁷¹.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 128.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 115.

⁶⁸ *Ibidem*, s. 225.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 226.

⁷⁰ *Ibidem*, s. 115.

⁷¹ *Ibidem*, s. 121.

Dlaczego? Żeby to uzasadnić, Heidegger rozpatruje *verum* i *falsum* jako struktury egzystencjalne, czyli jako bycie-(człowieka)-w-tym-co-prawdziwe oraz-w-tym-co-fałszywe; po czym twierdzi, że określona interpretacja tych struktur „decyduje o sferze rzeczy samych”, to znaczy, że implikuje decyzję o sensie bycia i o byciu człowieka: teza epistemologiczna spowija fundamentalną tezę ontologiczną i antropologiczną. Poza tym, chociaż Kartezjusz dokonuje od-teologizowania pojęć prawdy, wolności i woli, jednak kontekst teologiczny wciąż ma tutaj decydujący wpływ, który należy uwypuklić: wszak możliwość *verum* i *falsum* (rozumianych jako określenia egzystencjalne) usytuowana jest w wydanym sądzie, który jest aktem woli; otóż *voluntas* utożsamia się z *libertas*, z wolnością, czyli z fundamentalnym określeniem *humanitas*, tego człowieczeństwa, które jest pojmowane, podążając śladami świętego Augustyna i świętego Tomasza. Dla świętego Augustyna bowiem, wbrew idei wolności z obojętności, *determinatio* przedmiotu woli jest konstytutywna dla samej *libertas*; natomiast dla świętego Tomasza *appetitus* (pragnienie) stanowi *inclinatio appetentis in aliquid* (skłonność pragnącego ku czemuś), a skoro wszelkie *esse qua esse* (bycie jako bycie) jest pewnym *bonum*, jest to *inclinatio in bonum* (skłonność ku czemuś dobremu)⁷². Podobnie Kartezjusz interpretuje wolność w horyzoncie utworzonym przez *clara et distincta perceptio*: jestem rzeczywiście wolny, kiedy moja wola nie kieruje się w sposób obojętny, lecz dąży ku czemuś, *quod intelligo*, co rozum pojmuję w sposób wyraźny; w ten sposób, u Kartezjusza, owa *clara et distincta perceptio* stanowi zsekularyzowany odpowiednik Łaski o tyle, o ile dostarcza *judicium* (osądowi) swoje specyficzne *bonum*; a *contrario, error* (błąd) stanowi pewną *defectio* (niedoskonałość), pewien *usus non rectus* woli, naruszający wolę rozumianą jako *inclinatio in bonum*, a zatem bycie człowieka pojmowanego jako *ens creatum*. I tak, w *Meditatio IV* Kartezjusz utożsamia *forma erroris* („istotę błędu”) z *liberi arbitri usus non rectus* („z niewłaściwym używaniem” wolnej woli), mówiąc o wolnej woli pojmowanej jako *facultas quam a Deo accepi* („zdolność, którą otrzymałem od Boga”) i jednocześnie jako *imago quaedam et similitudo Dei* („obraz i podobieństwo Boga”⁷³): w człowieku bowiem, *voluntas* jest doskonałością otrzymaną od Boga, na Boży obraz i podobieństwo, toteż Kartezjusz określa bycie człowieka jako bycie-poznającym, wychodząc od *libertas* ujmowanej jako *perfectio* oraz od człowieka rozumianego jako *ens creatum*; kartezjańskie pojęcie człowieka jako *ens medium* (byt pośredni) między Bogiem a nicością, jest w najwyż-

⁷² *Ibidem*, s. 158–159. Zob. św. Tomasz, *Summa theologica*, Quaest. VIII, art. 13, i Quaest. XIII, art. 6.

⁷³ R. Descartes, *Meditatio IV*, resp. AT VII, s. 60, oraz AT VII, s. 57 (przekł. pol. M. i K. Ajdukiewiczowie, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Wyd. Antyk, Kęty 2001, ss. 79 i 76).

szym stopniu teologiczne i odziedziczone po średniowiecznym, onto-teologicznym rozumieniu bycia bytu jako *creatum esse* (bycie stworzone)⁷⁴.

Metafizyczne tło kartezjańskiej doktryny prawdy znajduje się więc w tej średniowiecznej teologii, którą Kartezjusz miał jakoby zawiesić, jeśli nie unicestwić.

Drugi moment: *mathesis universalis* oraz idea serii.

Jakie jest źródło tych cech określających, to jest jasności i wyraźności – skąd Kartezjusz bierze prawo przesądzania o tym, że to, co zostało postawione w *regula generalis*, ma ważność dla *w s z e l k i e g o* możliwego poznania⁷⁵?

Analiza Kartezjańskich *Regulae* służy Heideggerowi za nic przewodnią w celu udowodnienia, że reguła jasnego i wyraźnego spostrzeżenia jest regułą formalną i nieokreśloną co do przedmiotów jej możliwego zastosowania, że jest to reguła dla myślenia naukowego, wydobyta z paradygmatu poznania matematycznego, i że ten sens idei nauki z góry wyznacza określoną sferę przedmiotów, które jako jedyne są tej natury, że zazwyczaj przychodzą na myśl jako możliwe przedmioty badań naukowych⁷⁶.

Prześledźmy poszczególne etapy argumentacji.

Według Reguły II wszelką naukę określają oczywistość i pewność poznania, a dwiema wiodącymi do niej drogami są *intuitus sive experientia* oraz *deductio* – pierwsza dostarcza *fundamentum*, druga zaś posuwa się naprzód, posługując się dedukcją i wychodząc od owego fundamentu⁷⁷. Otóż paradygmat naoczego ugruntowania i dedukcyjnej progresji opiera się na arytmetyce i geometrii, które dla Kartezjusza stanowią model epistemologiczny, zważywszy na to, że zaleca on zajmowanie się jedynie tymi przedmiotami, co do których można zyskać pewność co najmniej równą pewności właściwej arytmetyce i geometrii. Stąd zaś pytanie postawione w Regule IV: co w tych dwóch naukach jest *sensu stricto* matematyczne? To źródłowa i podstawowa matematyka, owa *mathesis universalis*, która stanowi *fons* (źródło) wszelkiego innego poznania, zawiera „podstawowe pierwiastki zarodki ludzkiego rozumu” i zdolna jest „sięgać tak daleko, by mogła wydobywać prawdę o jakimkolwiek przedmiocie”⁷⁸. Jaki jest przedmiot tak

⁷⁴ M. Heidegger, *Einführung...*, § 34, GA 17, s. 198.

⁷⁵ *Ibidem*, s. 206.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 207.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 215.

⁷⁸ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Regula IV, AT X, 374 (przekł. pol. L. Chmaj, *Reguły kierowania umysłem*, Antyk, Kęty 2002, s. 25.

pojmwanej *mathesis universalis*? To *ordo vel mensura*, „porządek i miara nieprzysługujące żadnej szczególnej materii”⁷⁹; jest to więc formalna nauka o stosunkach porządku i miary bez odniesienia do jakiegokolwiek szczególnej sfery rzeczy. Stąd wyodrębnienie idei porządku, metody lub *series*, mianowicie takiej idei, która pozwala metodycznie nadać formę jakiegokolwiek materii poprzez przejście od tego, co proste, ku temu, co złożone⁸⁰, tak jak to wypowiada Reguła VI:

[...] wszystkie przedmioty dadzą się ułożyć w pewne szeregi, wprawdzie nie według tego, o ile odnoszą się do pewnego rodzaju bytu [jak u Arystotelesa] [...], ale o ile można poznać jedne z drugich⁸¹.

Z czego Heidegger wyciąga nad wyraz istotny dlań wniosek: idea serii nie jest wydobyta z rozpatrywanej, realnej (*sachlich*) treści przedmiotów, ale tylko z tego, że dotyczące jej poznanie ma tę właściwość, że jego wyniki mogą przybrać formę serii dedukcyjnej⁸². I tak pojęcie *absolutum* nie desygnuje absolutu pod względem treści lub statusu ontologicznego, ale tylko absolut metodologiczny, związany z porządkiem wyników poznania lub powiązania kognitywnego: Kartezjusz jest całkowicie obojętny na treści i konkretne sfery bycia, zadowolając się czysto formalnym określeniem prostoty (*simplicitas*) wspólnej dla wszystkich sfer ontycznych, to jest dla *res pure intellectuales*, *res pure materiales* oraz *res communes*⁸³. U Kartezjusza poznanie jest wyłącznie zdominowane przez formalną troskę o pewność, którą gwarantuje możliwość ułożenia się wyników poznania w serię – stąd przeprowadzona przezeń transformacja nauk podstawowych (teologii, metafizyki, matematyki) w metodologicznym, formalnym kierunku wyznaczonym przez ową *regula generalis*⁸⁴.

Trzeci moment: podporządkowanie metafizyki wymogowi seryjnego uporządkowania.

Za sprawą tego właśnie paradygmatu seryjności, który może się stosować do każdego możliwego poznania, metafizyka zostaje przekształcona zgodnie z ową *regula generalis*, w metodyczno-formalnym kierunku. Przedmiotem Heideggera jest zatem pokazanie, w jaki sposób w *Meditationes*

⁷⁹ *Ibidem*, AT X, 378 (przekł. pol., s. 27).

⁸⁰ *Ibidem*, AT X, 379 (przekł. pol., s. 27–28).

⁸¹ *Ibidem*, Reguła VI, AT X, 381 (przekł. pol., s. 29).

⁸² M. Heidegger, *Einführung...*, § 36, GA 17, s. 218.

⁸³ R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, Reguła XII, AT X, 419 (przekł. pol., s. 50).

⁸⁴ M. Heidegger, *Einführung...*, § 37, GA 17, s. 221–222.

to troska o pewność poznawania odsłania *cogito* i jednocześnie określa cechy ontyczne właściwe *cogitare* oraz *ens cogitans*.

Odkrycie *cogito, sum* jawi się zaiste w horyzoncie istotnego zadania: zapewnić racjonalne ugruntowanie fundamentalnej nauce, wyposażając ją w *fundamentum indubitabile*, niepowątpiewalny fundament, który spełniałby wymóg owej *regula generalis*⁸⁵. O czym świadczy początek *Meditatio II*, gdzie Kartezjusz twierdzi, iż tym, czego poszukuje, jest *aliquid certi* („coś [...], co byłoby pewne”⁸⁶): ontyczna treść tego, co jest poszukiwane, pozostaje nieokreślona, a modalność pewności bierze górę nad samą treścią rzeczy, którą należy odkryć. Stąd wynika, że badania są przeprowadzane w modalności właściwej wątpieniu (*dubitatio*): wydawanie sądów (*judicare*) staje się powściągliwością (*abstinere* i *continere*), przybierając formę swoistej *remotio, suppositio falsi* (powstrzymania sądu, założenia fałszywości): badania postępują według określonego porządku metodycznego, który od poznania zmysłowego wiedzie ku generaliom, potem ku uniwersaliom matematycznym, czyli od tego, co jest złożone, ku temu, co prostsze (*magis simplex*); funkcją tego porządku jest prowadzenie badań w sytuacji granicznej, polegającej na pozostawaniu w konfrontacji z nicością, w nicości możliwości osiągnięcia czegokolwiek pewnego; bycie-w-poszukiwaniu może wówczas znaleźć jedynie siebie jako daną pewną, ponieważ samo siebie zawiera: znajduję *dubitare* jako *cogitare* i *esse*⁸⁷.

Co jest elementem dominującym w tych następujących po sobie zabiegach? Zapewne radykalizm w stosowaniu tej reguły, która dla przyszłych pokoleń uwieczniła wizerunek kartezjańskiego radykalizmu w teorii poznania. Czego rewers stanowi jednak brak radykalności przy stawianiu pytań: źródło owej reguły pewności i seryjności pozostaje nieprzebadane, ponieważ, wprost przeciwnie, Kartezjusz z góry przyjmuje jej ważność⁸⁸. Decydujące jest tu samo uprzednie ukierunkowanie badań przez ową regułę; z tego punktu widzenia zwrócenie się wątpienia (*dubitare*) ku samemu sobie nie ma nic z przemocy, biorąc pod uwagę, że takie jego ukierunkowanie po prostu z niej wynika⁸⁹.

W ten sam sposób poszukiwaniem czym jest istota ego, kieruje bezwzględne stosowanie reguły ogólnej.

⁸⁵ *Ibidem*, s. 229.

⁸⁶ R. Descartes, *Meditatio II*, AT VII, s. 24 (przekł. pol., s. 48).

⁸⁷ M. Heidegger, *Einführung...*, § 41, GA 17, ss. 235–240.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 234.

⁸⁹ *Ibidem*, s. 243.

Zaiste, aby określić, czym jest istota *ego*, mogę jedynie przyjąć te dane, o których była mowa przy określaniu jego istoty, i które spełniają wymogi reguły (to jest jakieś *velle*, *affirmare*, *dubitare*); i chodzi tylko o określenie stanu dziedzinowego (*regionaler Bestand*), o określenie ontycznej treści właściwej sferze naukowości, do której w ten sposób udało się dotrzeć. Otóż źródłowe nakierowanie badań na to, co jest *certum* lub *indubitabile*, z góry determinuje ten stan dziedzinowy, który pozornie osiągnąć jest dopiero w następnym etapie. Zaiste, pomimo pozorów i zwyczajowej prezentacji myśli kartezjańskiej, tym, co zostało znalezione, nie jest prawdę powiedziawszy jakakolwiek *res*, *Sache*, ani nawet *esse* owego *dubitare*, lecz jest to zdanie *me dubitare*, *me esse* („jestem w trakcie wątpienia, oto moje bycie”). Tym, co się wtedy odkrywa, nie jest zatem jakikolwiek przedmiot jako taki, ale teoretyczna spójność pewnego stanu rzeczy (*Bestand eines Sachverhalts*), a to dlatego, że zdanie *me dubitare* spowija *me esse* lub współ-dane-bycie (*Mitgegebensein*) tegoż *esse* w owym *dubitare*: nie jest to rzecz, tylko prawda (*veritas*), ważność (*Gültigkeit*) jakiegoś zdania lub teoretycznego stanu rzeczy⁹⁰. Jak najbardziej celowo Heidegger posługuje się tutaj pojęciowością Meinonga i Reinacha (*Bestand, bestehen*), Dauberta, Reinacha i Husserla (*Sachverhalt*) oraz Lotzego (*Gültigkeit*): tym, co odkrywane, jest specyficzna prawda, idealna ważność takiego zdania oznajmującego, które stawia spójność specyficznego stanu rzeczy, mianowicie stosunek implikacji bycia w wątpieniu⁹¹; co należy do sfery logiki zdaniowej, do logosu teoretycznego.

Podsumowując, konsekwencją metafizyczną Kartezjańskiego przeobrażenia tego, co prawdziwe, w to, co pewne, jest wyodrębnienie *t e g o*, *c o p e w n e* i *a b s o l u t n e*, a co jest takie jedynie z ustalonego na samym początku punktu widzenia – czyli z czysto teoretycznej perspektywy pozostającej w orbicie troski o pewność. Konsekwencją początkowego nakierowania na *aliquid certi* o nieokreślonej treści jest niemożliwość tematyzowania bycia samej *res cogitans*, niemożliwość umożliwienia jej odsłaniania siebie poza przestrzenią utworzoną przez poszukiwanie pewności: to znaczy „przemieszczenie świadomości ku kategoryalnej sferze formalnej ontologii”⁹².

⁹⁰ *Ibidem*, s. 244–245.

⁹¹ Dlatego przekład francuski pióra A. Boutota, doskonały zresztą, wydaje nam się w tym punkcie dyskusyjny: termin *Bestand*, oddany jako *fonds consistant*, odsyła faktycznie do modalności bycia lub prawomocności danego *Sachverhalt* – to znaczy do faktu jego spójności (*consister*), posiadania ważności w każdym czasie.

⁹² M. Heidegger, *Einführung...*, § 44, GA 17, s. 248.

Konkluzje. Od wyzwolenia *Dasein* do uwzględnienia dziejowości

1) Jeżeli Heidegger powraca do Kartezjusza, czyni to w celu wydobycia na światło dzienne niedostatków fenomenologii Husserla oraz jej powinowactwa z marburskim neokantyzmem: tworzy retrospektywną i genealogiczną interpretację, która ma rzucić światło na współczesną sytuację metafizyczną, charakteryzującą zarówno neokantyzm, jak myśl Husserlowską⁹³ – czyli na zdominowanie wszystkich badań filozoficznych przez troskę o naukowość, pewność i refleksyjne poznanie poznania. U Husserla, jak u neokantystów, początkowe ukierunkowanie badań (przez teoretyczną troskę o pewność) z góry determinuje odpowiedź, czyli zagarnięcie sfery ontycznej, którą charakteryzują logiczne i ontologiczno-formalne cechy przejęte z tradycji (pewność, apodyktyczność, ogólność eidetyczna, różnica gatunkowa itd.); taka predeterminacja przez tradycyjne kategorie zagradza drogę dostępu do konkretności *Dasein* – z czego wynika następujące zadanie: „uwolnić się od tradycyjnych możliwości i sposobów jego określania poprzez jego podporządkowanie ogólnym zagadnieniom filozofii”⁹⁴.

Otóż genealogia troski o pewność prowadzi na powrót do Kartezjusza, który jest na nowo rozpatrywany z perspektywy dziejów: to przecież wraz z nim dokonuje się przeobrażenie tego, co prawdziwe, w to, co pewne, oraz korelatywne wyłonienie się prymatu pewności, a to sprawia, że myśl Kartezjańska jest miejscem wyłonienia się filozoficznej nowoczesności, jeśli cechują ją podejście teoretyczne, prymat troski o pewność oraz odniesienie do podmiotu ujmowanego jako fundament bytu. Jednak taka przemiana ontologiczna jest nierozłącznie związana z asumpcją i z utrzymaniem tradycyjnych kategorii onto-teologicznych, w pierwszym zaś rzędzie z określaniem człowieka poprzez odniesienie do Stworzenia (jako *ens creatum*) oraz poprzez *inclinatio in bonum* (skłonność ku dobru, która jest *inclinatio in verum*).

2) Otóż ten sposób odczytywania Kartezjusza przyczynia się do wydobycia na światło dzienne fundamentalnego wymiaru myślenia filozoficznego: Dziejowości (*Geschichtlichkeit*). Tym samym Heidegger przeciwstawia się stylowi historyczno-filozoficznej analizy uprawianej w szkole marburskiej, dla której istnieje określony zestaw problemów i pojęć, które znaleźć można u Platona, Arystotelesa i Kanta⁹⁵;

⁹³ *Ibidem*, s. 59.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 112.

⁹⁵ *Ibidem*, s. 78.

Heidegger wyraźnie odrzuca tezę o ponadczasowości problemów filozoficznych, które miałyby pozostawać takie same w każdej epoce. Problemy są przecież z konieczności formułowane za pomocą określonych pojęć; otóż „fundamentalne pojęcia filozofii są pochwycone przez ruch ewolucji dziejów i nie są ani własnością ani zdobyczą filozofii, które można by raz na zawsze unieruchomić i które utrzymywałyby się gdzieś poza wszelką ewolucją”⁹⁶; przeciwnie, pojęcia należą do sfer myśli, sfer zdeterminowanych przez dzieje i odnoszących się do określonego, dziejowego *Dasein*, to znaczy do zdeterminowanego przez dzieje sposobu bycia owym Tu, do odnoszenia się zarazem do świata i do siebie. Heidegger daje kilka przykładów takiej przynależności pojęć do określonej, dziejowej sfery myśli.

Pojęcie przedmiotu należy do sfery myśli nowożytnej: „Kategoria ‘przedmiotu’ była obca Grekom. Jego miejsce zajmował *πρᾶγμα* – to, z czym ma się do czynienia w handlu”⁹⁷. I zaiste, sam *Gegenstand* jest w gruncie rzeczy czymś stojącym naprzeciwko (*gegen*) dla spojrzenia, które to coś rozpatruje wyłącznie w celu zidentyfikowania czegoś permanentnego (*Stand*), podczas gdy *πρᾶγμα* jest tym, z czym ma się do czynienia w codziennym zatroskaniu, i co jako takie przejawia się w tej właśnie modalności zatroskania (*φαινόμενον*). *Gegenstand* i *πρᾶγμα* są zatem korelatami różnych modalności istnienia oraz odnoszenia-się-do..., i w konsekwencji, z punktu widzenia dziejów należą do heterogenicznych sfer myśli o tyle, o ile myśl grecka i nowoczesna wykształcają się na różnych sposobach bycia (*Seinsweisen*).

Podobnie pojęcie świadomości: „Grecy nie znali niczego takiego jak świadomość. W filozofii greckiej nie ma pojęcia świadomości”⁹⁸. W filozofii greckiej można się zapewne doszukać antycypacji czegoś, co jest implikowane przez fenomenologiczne pojęcie świadomości, ale co bynajmniej nie da się zredukować do takiego pojęcia: czyli Arystotelesowski namysł nad modusem ujmowania widzenia oraz *νόησις*⁹⁹, która spowija tematyzację modusu dostępności – dla człowieka – jego własnych zachowań; jednak w idei *αἴσθησις* widzenia nie ma cech takich, jak samoświadomość, wewnętrzna percepcja przeżyć, które usytuowane byłyby w jakiegokolwiek wewnętrzności psychicznej.

Podobnie ma się rzecz z pojęciami *φαινόμενον* oraz *Erscheinung*, które powinny zostać na powrót umiejscowione w swej własnej,

⁹⁶ *Ibidem*, s. 10–11.

⁹⁷ *Ibidem*, s. 14.

⁹⁸ *Ibidem*, s. 48.

⁹⁹ Arystoteles, *De anima*, III, 2, 425b12 sqq.

z determinowanej przez dzieje sferze myśli. W *Neues Organon* Lamberta fenomenologia zredukowana jest do doktryny złudnych pozorów i do sposobów ich unikania bądź korygowania; Lambert określa tam w szczególności warunki, w których odczucia są jedynie stanami podmiotu, i to stanami pozbawionymi wszelkiej wartości przedmiotowej (choroba, żółtaczką itd.). Tymczasem dla Arystotelesa φαινόμενον jest tym, co się pokazuje, i nie pokazuje się w ten sposób, że miałyby wywodzić się wyłącznie z αἰσθητά ἴδια (kolorów, dźwięków), lecz κατὰ συμβεβηκός, przypadłościowo, w zależności od tego, co zazwyczaj jest postrzegane w danym kontekście bądź sytuacji: na koncercie nie słyszę dźwięków, lecz głos śpiewaczki i jej śpiew¹⁰⁰. I tak w epoce nowożytnej ma miejsce zmiana sensu fenomenu, który przechodzi ze sfery obecności w trakcie zatroskania do negatywnej lub ograniczonej sfery pseudo-obecności i odniesienia do tego, co wprawdzie jest, ale odeń się różni.

3) I wreszcie cała, przeprowadzona przez Heideggera analiza prowadzi do konfrontacji z podwójnym zadaniem: z jednej strony, pomyśleć *Dasein*, nie określając go z góry za pomocą tradycyjnych, nieprzebadanych co do swego pochodzenia kategorii; z drugiej strony, pomyśleć dzieje (*Geschichte*) i to, co dziejowe (*Geschichtliches*), w miejsce historii postawić i uwzględnić to, co dziejowe, to znaczy z perspektywy dziejów wyróżnić istotne przemiany, które nadają rytm dziejom metafizyki.

I tak, w przypadku Kartezjusza, z perspektywy dziejów zmiana nie polega na wykluczeniu z obiegu tradycyjnej onto-teologii ze wszystkimi jej kategoriami, żeby przygotować miejsce dla teorii poznania i projektu ugruntowania. Tym, co naprawdę się dzieje wraz z przełomem kartezjańskim, to wiele zespolonych ze sobą zagadnień: ponowne określenie tego, co prawdziwe, biorąc za punkt wyjścia troskę o pewność, która wyłoniła się z epistemologicznego paradygmatu matematyki; kontynuacja rozumienia bytu człowieka jako *esse creatum a Deo*; wreszcie, asumpcja Arystotelesowskiego wywyższenia życia teoretycznego, co prowadzi do interpretowania *cogito* za pomocą ontologiczno-formalnych kategorii i do zablokowania drogi wiodącej ku byciu samej *res cogitans*.

Tym samym obalony zostaje mit o radykalizmie Kartezjusza i o położeniu przezeń nowych fundamentów pod gmach wiedzy, czego miał jakoby dokonać, wychodząc od metodycznego wątpienia, a zatem zakwe-

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Einführung...*, § 1a, GA 17, s. 6–9.

stionowana zostaje sama idea braku założeń, którą Husserl przyjmuje (w późniejszym okresie) jako punkt wyjścia i nic przewodnią swoich *Medytacji kartezjańskich*: „medytacja jest tylko na pozór radykalna [...], *verum* ujmowane w tym sensie [sc. w sensie *certum*] należy do dawnej ontologii stanowiącej zrozumiąły samo przez się fundament całego wyjaśnienia”¹⁰¹. Już w 1924 roku objawia się to, co Heidegger napisze później na stronach *Nietzsche II*: w Kartezjuszu zbiegają się ciągłość średniowiecznego dziedzictwa oraz wyłonienie się nowego myślenia metafizycznego¹⁰², które ma dwuznaczny status, ponieważ jest zarazem odsłaniające i przesłaniające, odkrywające i ukrywające; zaiste rzuca ono światło na bycie-w-posiadaniu-samego-siebie jawiące się w *cogito me cogitare*¹⁰³, jednocześnie to przesłaniając, gdyż już uprzednio została przyjęta optyka troski o pewność i o poznanie poznania.

Efektywność tej dziejowej zmiany ma następującą konsekwencję: gruntem, do którego dociera się wraz Kartezjuszem, nie jest ani grunt absolutnej świadomości, ani nawet nie jest to grunt *Dasein* ujmowanego jako bycie-w-świecie; jest to odtąd dziejowość sama i Kartezjusz przedstawia tylko jeden z kluczowych momentów, w których zachodzi ta epokowa zmiana. Z tego punktu widzenia późniejsza myśl Heideggera zamazuje pierwszy problem (myślenie *Dasein* w jego konkretności) na korzyść drugiego (dostrzeżenie tego, co dziejowe): porzuca się wówczas wszelką nadzieję na przedostanie się na grunt rzeczy samych rozumianych w sensie *Dasein* oczyszczonego ze wszystkich interpretacji kategoryalnych, przejętych z tradycji po to, by wziąć pod uwagę fakt, że samo *Dasein* jest *geschichtlich* – nie tylko dlatego, że jest ono zawsze pochwycone w historycznej mobilności swego stawiania się, ale również dlatego, że struktura transcendowania-siebie nie posiada ani struktur eidetycznych, ani modalności absolutnie niezmiennych i pozostaje

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 225–226.

¹⁰² To, co Heidegger w *Nietzsche II* nazywa „przykładem przytłoczenia nowego początku myślenia metafizycznego przez tradycję” (GA 6.2, s.144; przekł. pol. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Wersener, C. Wodziński, *Nietzsche*, PWN, Warszawa 1999, t. II, s. 157).

¹⁰³ Wyrażenie to nie jest kartezjańskie. Heidegger wprowadza je *ex abrupto* w *Nietzsche II* (GA 6.2, s. 130, przekł. pol., s. 150), bez jakiegokolwiek uzasadnienia; natomiast w wykładach z roku 1923/24 widać jasno, że wyrażenie to wywodzi się z interpretacji *Meditatio II*: „*videre videor, audire, calescere* [...] *atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quod cogitare*” (AT VII, s. 29, przekł. pol., s. 52: „widzę, że słyszę, że czuję ciepło [...], to zaś czucie tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”), według nici przewodniej formuły: „*cum videam, sive (quod jam non distinguo) cum cogitem me videre*” (AT VII, s. 33; przekł. pol., s. 55: „skoro widzę lub (czego na razie nie odróżniam) myślę, że widzę”) – por. M. Heidegger, *Einführung...*, § 43, GA 17, s. 242.

poddana zmianom dziejowym, które odkształcają jej istotę w zależności od właściwej dla danej epoki interpretacji sensu bycia. Z tej perspektywy, która na powrót obejmuje kartezjanizm w historii metafizyki, Kartezjusz nie uosabia już momentu pojawienia się troski o pewność, upodabniającej *verum* do *certum* i w ten sposób zagradzającej drogę dostępu do konkretnego *Dasein*, lecz moment przemiany *ens creatum* w *ens repraesentatum*, moment przejścia od rozumienia bytu, wychodzącego od Stworzenia, ku takiemu jego rozumieniu, które za punkt wyjścia przyjmuje przedstawianie i podmiotowość. To dziejowość bycia i jego interpretacji staje się gruntem i tematem filozofii; jeśli brać na poważnie kartezjańską metaforę drzewa filozoficznego, „którego korzenie tworzy metafizyka, pień – fizyka, konarami zaś, które wyrastają z tego pnia, są wszystkie inne nauki”, a życiodajną glebę, w której zagłębiają się i skąd czerpią soki korzenie, są dzieje bycia¹⁰⁴. Husserlowska idea Kartezjańskiego radykalizmu i filozofii za-domowionej na gruncie czystej świadomości jest wówczas zrelatywizowana i przekroczona, a jednocześnie restytuowana co do swej proveniencji. ∞

Przełożył Dariusz Adamski

DOMINIQUE PRADELLE – profesor na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Paris-Sorbonne i dyrektor Archiwum Husserla w Paryżu. Jego prace koncentrują się na myśli Kanta, fenomenologii Husserlowskiej i Heideggerowskiej, filozofii matematyki i fenomenologii doświadczenia muzycznego. Opublikował *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Kluwer, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (Paris, Puf, 2012) i *Généalogie de la raison* (Paris, Puf, 2013). Przetłumaczył na francuski prace Einsteina (Paris, Ed. du Seuil, 1989), Husserla (Paris, Ed. de Minuit, 1989), Heideggera (*Plato: Sophistes*, Gallimard, 2001, wraz z J.-F. Courtine), Emila Laska (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Vrin, 2002), a także tom prac Adolfa Reinacha (*Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012), jest również redaktorem *Penser avec Desanti* (Mauvezin, TER, 2010).

DOMINIQUE PRADELLE – Full Professor at the Philosophy Department at the Sorbonne University in Paris. His research focuses on the Kantian thought, Husserlian and Heideggerian phenomenology, philosophy of mathematics and phenomenological aesthetics. He has written *L'archéologie du monde. Constitution de l'espace, idéalisme et intuitionnisme chez Husserl* (Kluwer, 2000), *Par-delà la révolution copernicienne* (Paris, Puf, 2012) and *Généalogie de la raison* (Paris, Puf, 2013). He translated in French works by Einstein (Paris, Ed. du Seuil, 1989), Husserl (Paris, Ed. de Minuit, 1989), Heidegger (*Plato: Sophistes*, Gallimard, 2001, with J.-F. Courtine), Emil Lask (*Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, Vrin, 2002), a volume of works by Adolf Reinach, *Phénoménologie réaliste*, Paris, Vrin, 2012), and edited *Penser avec Desanti* (Mauvezin, TER, 2010).

¹⁰⁴ R. Descartes, List do księdza Picot, czyli „List, który może tu służyć jako przedmowa” do francuskiego wydania *Zasad filozofii* (*Principes de la philosophie*, AT IX, s.14, przekł. pol. I. Dąbbska, PWN, Warszawa 1960, s. 358). Por. M. Heidegger, *Einleitung zu: 'Was ist Metaphysik?'* [w:] *Wegmarken* (przekł. pol. K. Wolicki: *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie* [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977).