

Roman Rożdżeński

Heidegger a problem istoty nauki

Studia Philosophiae Christianae 27/2, 140-145

1991

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ks. Molskiemu podjęcie redakcji III tomu serii *Miscellanea Logica* poświęconego zagadnieniom z historii logiki średniowiecznej i XVII w. Prace nad tym tomem trwały do lutego 1989 r., druk dzieła nastąpił we wrześniu 1990 r. Redaktor tomu i jego główny autor nie doczekał jednak tej chwili: ks. Marceli Molski zmarł w sierpniu 1990 r. nie ujrawszy swego dzieła.

ROMAN ROZDZEŃSKI

HEIDEGGER A PROBLEM ISTOTY NAUKI

1. WSTĘP: NEOPOZYTYWISTYCZNE UJĘCIE ISTOTY NAUKI

Tak się złożyło, że u schyłku lat dwudziestych obecnego stulecia zostały zaproponowane dwie — zasadniczo różne — koncepcje odnośnie istoty wiedzy naukowej: neopozytywistyczna oraz Heideggerowska. Pierwsza z nich wyrażała poglądy naukowców i filozofów skupionych w tzw. Koło Wiedeńskim, któremu początek dały seminaria prowadzone (od roku 1923) przez Moritza Schlicka. Najbardziej reprezentatywnym myślicielem, jaki się tutaj niebawem wyłonił, był Rudolf Carnap. To głównie dzięki niemu poglądy zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego uległy dalszej radykalizacji i przybrały na koniec postać tzw. logicznego pozytywizmu.

Zgodnie z poglądami zwolenników Koła Wiedeńskiego, pomiędzy nauką a metafizyką istnieje zasadnicze przeciwieństwo. Albowiem — jak wskazywali — cechą charakterystyczną wiedzy naukowej jest fakt, iż stanowi ona zbiór wypowiedzi, które — przynajmniej w zasadzie — są empirycznie sprawdzalne. Natomiast metafizyka — podkreślano — jest zbiorem tego rodzaju wypowiedzi, których empiryczna weryfikacja jest w ogóle niemożliwa. Dlatego też wszelkie metafizyczne twierdzenia i teorie, jako pozbawione uchwytne związku z poznawalną empirycznie rzeczywistością, zostały przezeń uznane za empirycznie bezsensowne. Za najbardziej zaś typowy przykład takich bezsensownych (empirycznie) wypowiedzi metafizycznych uważano — za Carnapem¹ — Heideggerowskie sformułowania mówiące o pierwotnym procesie „nicościowania nicości”, który stanowi początek wszelkiej metafizyki.

Ponadto wypowiedzi metafizyczne — dodawano — częstokroć są zbudowane w sposób sprzeczny z wymaganiami składni logicznej. Wszystko to razem — w myśl stanowiska zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego — wyraźnie wskazuje na to, iż nauka nie ma (i nie może mieć) nic wspólnego z metafizyką. Stanowi ona bowiem jej całkowite przeciwieństwo.

2. PROPOZYCJA HEIDEGGERA

Zasadniczo inna koncepcja, co do sposobu pojmowania istoty nauki oraz co do jej stosunku względem metafizyki, została w tym samym (mniej więcej) czasie wysunięta przez Martina Heideggera. Zgodnie z jego przemyśleniami, nauka nie stanowi bynajmniej radykalnego

¹ Por. R. Carnap: *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis*, Bd. II (1932), 219—241.

przeciwieństwa względem metafizyki, lecz jest ona metafizyce najgłębiej — istotowo — pokrewna. Stanowi bowiem jakby jej przedłużenie.

Ta Heideggerowska koncepcja istoty nauki jest do dzisiaj — zwłaszcza w Polsce — znacznie mniej znana, aniżeli odnośne poglądy zwolenników filozofii Koła Wiedeńskiego. Treść niniejszego artykułu stanowi próbę krótkiego naszkicowania owego Heideggerowskiego sposobu ujęcia istoty nauki, pochodzącego z okresu jego wcześniejszej filozofii. Zasadniczą zaś podstawę dla tego tekstu stanowią te przemyślenia Heideggera, które zawarł on w treści swego słynnego wykładu inauguracyjnego, wygłoszonego przezeń na uniwersytecie we Fryburgu Badańskim w roku 1929. Wykład ten nosił tytuł: *Czym jest metafizyka?* (*Was ist Metaphysik?*).

Otóż w trakcie owego wykładu Heidegger postawił swoim słuchaczom takie oto pytanie: „Co istotnego dzieje się z nami w fundamentach naszego przytomnego bytowania, skoro nauka stała się naszą namietnością?”². Pytanie to miało skierować myśli słuchaczy ku — ukrytemu na codzień przed nami — podłożu wszelkiej naukowej działalności, które ją — jako taką — czyni w ogóle możliwą.

Odpowiedź na owo pytanie wylania się stopniowo z całości rozważań wykładu. Pierwszym jakby krokiem w tym kierunku jest dla Heideggera wyraźne uchwycenie przedmiotu wszelkiego naukowego badania. Czymże więc przeto on właściwie jest? Otóż — wskazywał — chociaż poszczególne dziedziny nauki są wzajemnie bardzo zróżnicowane, oddzielone i oddalone od siebie, to jednak we wszystkich tych naukach zawsze jesteśmy odniesieni do samego bytu³.

Tak więc we wszystkich naukach — jako takich — panuje związek ze światem, tj. z bytem. Związek ten skłania je do poszukiwania samego bytu, aby uczynić z niego przedmiot dociekania oraz uzasadniającego określenia⁴. Lecz przecież również i przednaukowe oraz pozanaukowe postępowanie człowieka odnosi się zawsze do bytu. Czymże przeto wyróżnia się naukowe postępowanie w swoim odnoszeniu się do bytu? Zdaniem Heideggera wyróżnia się ono tym, iż tylko ono (tj. tylko to naukowe postępowanie człowieka) wyraźnie i wyłącznie pozostawia pierwsze i ostatnie słowo rzeczy samej⁵, czyli samemu bytowi.

Rzeczywistość (uprawianej przez człowieka) nauki należy istotowo scharakteryzować — wskazywał — poprzez następujące stwierdzenia⁶:

- A) Tym, czego dotyczy właściwy nauce związek ze światem, jest sam byt — i nic innego.
- B) Tym, z czego wszelka naukowa postawa czerpie swój kierunek, jest sam byt — i nic więcej.
- C) Tym, z czym ma do czynienia wszelkie naukowe badawcze działanie, jest sam byt — i nic więcej.

Krótko mówiąc: Tym, z czym wszelkie naukowe postępowanie świadomie chce mieć do czynienia, jest byt — sam byt i nic więcej.

Otóż, wraz z uważnym przemyśleniem powyższych stwierdzeń na-

² M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*, w: M. Heidegger: *Budować—mieszkać—myśleć*, Warszawa 1977, 28.

³ Por. tamże, 28.

⁴ Por. tamże, 28.

⁵ Por. tamże, 29.

⁶ Por. tamże, 29.

rzuca się obecnie następujące pytanie: Dlaczego to człowiek nauki, pragnąc dokładnie wskazać właściwy przedmiot uprawianej przez siebie działalności naukowej, przywołuje do pomocy owo „nic”? Czy jest to tylko przypadek, iż wypowiada się on wówczas spontanicznie w ten właśnie sposób?⁷.

3. CO CZYNI JAWNYM NAUCE JEJ WŁASNY PRZEDMIOT?

Zdaniem Heideggera, owo spontaniczne odwoływanie się do tego „nic”, aby przy jego pomocy wyśłowić istotę naukowego postępowania, bynajmniej nie jest sprawą jakiegoś przypadku. Czyż bowiem nie jest tak, że jawność wszelkiego bytu jako takiego uwarunkowana jest już uprzednią jawnością „tego”, co się w owym „nic” zaznacza: nicości? Czyż to nie dopiero kontrast wszelkiego bytu z już uprzednio ujawnioną nicością czyni ów wszelki byt tym przedmiotem wyłącznej fascynacji, jakim on zawsze jest dla nauki?⁸.

Aby jednak nicość rzeczywiście mogła stać się takim czynnikiem, warunkującym jawność bytu jako takiego oraz tym bytem wyłączone zafascynowanie, musiała by ona już uprzednio zostać jakoś udostępniona człowiekowi. Jednakże przeciwko takiej jej dostępności stanowczo protestuje nasz „zdrowy” rozsądek, poddany panowaniu logiki. Ten nasz rozsądek poucza nas o tym, że jakiegokolwiek zapytywanie oraz jakiegokolwiek wypowiadanie się na temat nicości jest z zasady niemożliwe. Ilekroć bowiem usiłujemy sformułować tego rodzaju pytanie bądź też wypowiedź, tylekroć przyjmują one postać pytania i wypowiedzi o tym, co jest — tzn. o bycie, i tak niweczą one same siebie. Zamiast bowiem ujmować nicość zgodnie z jej „naturą”, jako całkowite przeciwieństwo wszelkiego bytu, ujmują ją one (tj. pytanie i wypowiedź) w taki sposób, jak gdyby „była” ona czymś na sposób bytu⁹.

Z jakiegoż to jednak powodu ujmują one (zawsze) nicość w sposób tak jawnie spreczny z jej własną naturą? Otóż — według Heideggera — jest tak zawsze dlatego, ponieważ poddany logice rozsądek, tak samo jak logika, panuje nad dziedziną bytu i sprawia, że nasze codzienne myślenie jest jakby dostosowane tylko do bytu. Lecz przecież z tego faktu, że nasz rozsądek panuje niepodzielnie nad dziedziną bytu, nie wynika bynajmniej to, że musi on zarazem w podobny sposób panować nad dziedziną nicości. Wszak dziedzina nicości jest dziedziną tego, co absolutnie Inne względem wszelkiej bytowej dziedziny. To dlatego też właśnie wszelkie próby, aby w oparciu o rozsądek wyśłowić istotę samej nicości, muszą nieuchronnie kończyć się fiaskiem.

Przede wszystkim jednak — podkreślał Heidegger — wbrew protestom logiki i rozsądku, nicość staje się niekiedy rzeczywiście dostępną dla człowieka¹⁰. Takie zaś pierwotne udostępnianie się człowiekowi samej nicości — wskazywał — dokonuje się w tym fundamentalnym nastroju, jakim jest nastrój trwogi (*Angst*)¹¹. Nastrój ten, podobnie jak i wszelkie nastroje codziennego zatroskania, rozumiał Heidegger onto-

⁷ Por. *tamże*, 30.

⁸ Por. *tamże*, 39.

⁹ Por. *tamże*, 31.

¹⁰ Por. *tamże*, 33.

¹¹ Por. *tamże*, 35.

logicznie, nie zaś psychologicznie¹². Rozumiał je mianowicie jako takie sposoby bycia człowieka (*Dasein*), które mu źródłowo udostępniają bycie: zarówno jego własne bycie, jak i bycie innych bytów. Pomiedzy nastrojami codziennego zatroskania a nastrojem trwogi zachodzi — podkreślał — zasadnicza różnica. Albowiem nastroje codziennego zatroskania ujawniają człowiekowi (*Dasein*) bycie napotykanym przezeń bytów jako ich bycie-mu-oparciem do bycia na sposób określonych możliwości bycia-w-świecie. Ten, odkrywany przez człowieka (*Dasein*) dzięki codziennym nastrojom sposób bycia bytów określał Heidegger jako ich „poręczność do...” (*Zuhandenheit*)¹³.

Zasadnicza odmienność nastroju trwogi polega na tym, że ogarnięty trwogą człowiek (*Dasein*) doświadcza tego, jak oto wszelki byt — wraz z jego własnym bytem — „wyślizguje się” mu jako oparcie: odmawia mu bycia-oparciem¹⁴. Innymi słowy: nastrój trwogi ujawnia człowiekowi (*Dasein*) bycie wszelkiego bytu na sposób bycia-nicością-oparcia. Oznacza to, iż w nastroju trwogi całość bytu nie zanika (po prostu), lecz ztraca dla strwożonego człowieka (*Dasein*) wszelkie znaczenie jako „oparcie”. To unicestwienie znaczenia bytów jako oparcia przepaja właśnie nastrój trwogi kolorytem przejmującej grozy. Człowiek (*Dasein*) bowiem, aby móc być na sposób codziennej egzystencji, tzn. aby móc spontanicznie podejmować rozmaite możliwości swego bycia-w-świecie, potrzebuje do tego bytów jako (owego) oparcia. W trwodze zaś te byty zostają mu ujawnione właśnie jako będące dlań całą-kowicie bez znaczenia pod tym względem: jako będące dlań nicością-oparcia.

W takiej to właśnie postaci — tj. jako nicość-oparcia — ujawnia się pierwotnie w trwodze sama nicość. W oparciu o tę nicość-oparcia człowiek, przekształcony trwogą w czyste bycie-przytomne (*Dasein*), nie może już podejmować żadnych możliwości swego bycia-w-świecie. Oznacza to, iż człowiek (*Dasein*), znajdując się w obliczu nicości, znajduje się tym samym wobec możliwości własnej niemożliwości jakiegokolwiek bycia-w-świecie¹⁵. Tak oto dzięki trwodze człowiek (*Dasein*) odkrywa swe własne bycie jako bycie-ku-śmierci.

W powyższych przemyśleniach Heideggera najważniejsze jest dla nas tutaj to, iż dopiero na gruncie jawności (w trwodze) samej nicości, staje się dla człowieka (*Dasein*) pierwotnie pojmowalny wszelki byt. Dzieje się tak dlatego, ponieważ nicość nie przyciąga do siebie ludzkiej przytomności (tj. *Dasein*), lecz przeciwnie, z istoty swej jest odpychająca. Odpycha ona ludzkie *Dasein* straszliwą grozą swej bezdennej (otchłannej) przeraźliwości¹⁶. Odpychając zaś ludzkie *Dasein* od siebie, spycha je jakby tym samym ku temu, co całkowicie inne niż ona sama,

¹² Nastroje w sensie psychologicznym stanowią — według Heideggera pewną szczególną postać przeżyć świadomych. Wiążą się one przeto z tym sposobem bycia, który polega na byciu-świadomym-czegoś. Jednakże wszelkie bycie-świadomym jest w ogóle możliwe na gruncie pierwotnego bycia-otwartym-na-bycie. Dlatego też nastroje w sensie ontologicznym, jako (rozmaite) modyfikacje owego pierwotnego bycia-otwartym..., są czymś pierwotniejszym, niż jakiegokolwiek nastroje w sensie psychologicznym.

¹³ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, XV Aufl., Tübingen 1979, 69.

¹⁴ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*, op. cit., 36.

¹⁵ Por. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, op. cit., 250.

¹⁶ Por. M. Heidegger: *Czym jest metafizyka?*, op. cit., 38.

tj. ku bytom. W taki to sposób nicość sama pierwotnie kontrastuje siebie z wszelkim bytem, i tak dopiero ujawnia ona ten byt jako absolutne przeciwieństwo nicości, czyli jako to, co niezmiennie fascynujące i przyciągające do siebie ludzkie Dasein¹⁷.

4. WARUNEK MOŻLIWOŚCI METAFIZYKI ORAZ NAUKI: NICOŚĆ

Od tego właśnie momentu, tj. od momentu pierwotnego różnicowania się nicości z wszelkim bytem, ludzka przytomność (*Dasein*) zostaje ogarnięta wyłączną fascynacją bytem: wszelkim bytem jako takim i w całości; każdą jego dziedziną. W tym pierwotnym różnicowaniu się nicości z bytami widzi Heidegger faktyczne źródło metafizyki, dla której wszak wyłącznym przedmiotem zainteresowania jest wszelki byt — jako taki i w całości. Lecz jest to zarazem — według niego — pierwotne źródło wszelkiego naukowego badania, zajmującego się z trwałą pasją określoną dziedziną bytu.

Nasuwa się obecnie następujące pytanie: Czy ta — właściwa dla metafizyki oraz dla wszelkiego naukowego badania — trwałość fascynacji bytem nie zakłada jakoś trwającego nieprzerwanie (choć skrycie) działania nicości? Czyż bowiem trwałość tej codziennej fascynacji bytem, która jest udziałem człowieka (*Dasein*) również wtedy, gdy z pasją uprawia metafizykę bądź też naukowe badanie — mogła by być sprawiona przelotnym popadnięciem przezeń niekiedy w twogę?

Otóż — zdaniem Heideggera — codzienna ludzka egzystencja (również w postaci bycia-uprawiającym metafizykę bądź bycia-naukowym badaczem), uwarunkowana jest stałym — choć skrytym — działaniem nicości: jej nieustannym, skrytym nicościowaniem¹⁸. Trwoga więc stale, choć skrycie, „podgryza” jakby naszą egzystencję.

To codzienne, nieprzerwane i skryte nicościowanie nicości jest tym podstawowym procesem, który dzieje się w fundamentach naszego przytomnego bytowania. Wraz z uprzytomnieniem sobie tego, uzyskujemy odpowiedź na pytanie, które Heidegger postawił na początku swojego wykładu: „Co istotnego dzieje się z nami w fundamentach naszego przytomnego bytowania, skoro nauka stała się naszą namiętnością?”¹⁹. Albowiem codzienne skryte dokonywanie się owego procesu nicościowania nicości wyjaśnia nam właśnie to, dlaczego nauka — zajmująca się określoną (taką lub inną) dziedziną bytu — stała się na codzień taką namiętnością dla uprawiającego ją człowieka. Wszak to dzięki nicościowaniu nicości wszelki byt — a więc i byt należący do tej lub owej dziedziny — staje się dla człowieka (*Dasein*) tym, co go tak trwale i wyłącznie fascynuje. Dlatego też człowiek nauki, pragnąc wysłowić istotę pasjonującej go naukowej działalności, spontanicznie odwołuje się do nicości i stwierdza, że interesuje go wyłącznie byt — i więcej „nic”! Daje on przez to bezwiednie świadectwo jej skrytemu, nieprzerwanemu działaniu oraz swej własnej ucieczce przed nią ku bytom.

5. ZAKOŃCZENIE I PODSUMOWANIE

Naszkirowane tutaj zwięzłe przemyślenia Heideggera nad istotą nauki najwyraźniej zdają się sugerować to, że wszelkie metafizyczne

¹⁷ Por. *tamże*, s. 38.

¹⁸ Por. *tamże*, 41 i n.

¹⁹ *Tamże*, 28.

dociekania — jak i wszelkie badania naukowe — są sobie zawsze istotowo pokrewne. To zaś ich istotowe pokrewieństwo uwarunkowane jest — wskazywał — faktem posiadania przez nie tego samego źródła, czy też podłoża. Źródło to stanowi nieprzerwany — choć przed nami na codzień skryty — proces nicościowania nicości. Albowiem ów proces — podkreślał — czyni dla człowieka (*Dasein*) pierwotnie jawnym (tj. rozumiałym) wszelkie „coś-co-jest”: byt. Czyni zaś ten wszelki byt jawnym na sposób tego, co dla niego jest-fascynujące w sposób wyłączny. Tak oto — dzięki nicościowaniu nicości — wszelki byt (należący do tej lub owej dziedziny), zostaje trwale uznany przez człowieka za to, co jedynie jest godne jego dociekliwego myślenia oraz badawczego zaangażowania.

To nicościowanie nicości, normalnie skryte dla człowieka, staje się dlań jawne, ilekroć zostanie on „wydany” nastrojowi trwogi. Wtedy to — w świetle zatrważającej nicości — staje się dla niego „od podstaw” (tj. źródłowo) zrozumiałe to, czym jest właściwie wszelkie naukowe postępowanie: wszelkie uprawianie nauki. Okazuje się wtedy mianowicie, że istotą naukowego postępowania jest trwałe i wyłączne zafascynowanie bytami należącymi do określonej dziedziny. Wówczas ujawnia mu się również i to, że owa istota naukowego postępowania została niejako „wymuszona” przez samą nicość.

The Philosophy of Science of Ruder Bošković — Proceeding of the Symposium of the Institute of Philosophy and Theology, S. J., Philosophy Series Book 2, Zagreb 1987, 252.

Instytut Filozofii i Teologii Chorwackiej Prowincji Towarzystwa Jezusowego w Zagrzebiu zorganizował symposium na temat: Filozofia nauki Rudjera Józefa Boškovića, w dniach 11—12 grudnia 1986 r., z okazji 200-tniej rocznicy śmierci Boškovića (1711—1787). Sprawozdanie z tego symposium zawiera powyższa publikacja, w której poza tekstami referatów wygłoszonych na symposium zamieszczono słowo wstępne Valentina Pozaića — Dyrektora Instytutu Filozofii i Teologii S. J. w Zagrzebiu (9—13), w którym przedstawił on w sposób syntetyczny życie i twórczość naukową Boškovića (Czytelnika odsyłam do sprawozdania z podobnego symposium, które odbyło się w ATK 17 lutego 1987 r., zob.: *Studia Philosophiae Christianae*, 24(1988)1 (7—46); list gratulacyjny Gillesa Pellanda S. J. — rektora Papieskiego Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie (14—15); informacje o prelegentach biorących udział w symposium (17—18); indeks nazwisk (237—240); indeks rzeczowy (241—252).

Stipe Kutleša, ksiądz doktor filozofii i profesor filozofii Katolickiego Kolegium Teologicznego w Zagrzebiu, wygłosił odczyt pod tytułem: *Common Paths of Philosophy and Science* (19—27). W tych wspólnych drogach filozofii i nauki autor omawia filozofię nauki w pracach Boškovića; historyczny rozwój filozofii nauki od F. Bacona do R. Carnapa, wspomina również szkołę lwowsko-warszawską; charakteryzuje główne założenia filozofii nauki, akcentując nowy punkt widzenia nauki wywodzący się z poglądów K. Poppera, T. Kuhna, H. Reichenbacha, M. Bensego i innych. Filozofia nauki jest tutaj ujęta jako ogólna teoria nauki, w której analizowane są problemy i zagadnienia dotyczące sa-