

Leonhard SCHMEISER

Technika a podmiot w okresie wczesnej nowożytności. Siedem tez

Technology and Subject in Early Modern Times. Seven Theses

1. Znaczenie przejścia od średniowiecznego do nowożytnego systemu wiedzy nie poddaje się analizie historycznej.

Średniowiecze i nowożytność stosują odrębne struktury czasowe, w ramach których można — w każdej inaczej — połączyć różne teorie w jedną sensowną historię wiedzy. W obrębie średniowiecznej historii zbawienia poznanie usytuowane jest w dwojakim napięciu czasowym. Napięcie owo zachodzi, po pierwsze, pomiędzy historyczną zgodnością prawdy pozaziemskiej i poznania doczesnego we wcieleniu Boga a terażniejszością samego poznawania; po drugie zaś, pomiędzy wiedzą terażniejszą, jej powiązaniem z przemijalnością wszelkiego stworzenia oraz jej doskonałą, finalną postacią w Apokalipsie — w momencie końca świata.

Odpowiednio do tego historię wiedzy spaja tradycja, będąca zabezpieczeniem legalności poznania, oraz wspólny horyzont beczasowej wiedzy, leżący poza zakresem tego, co możliwe na tym świecie, ale przez który jedynie można potwierdzać słuszność wszelkich teorii. Jedność tej historii uzyskuje się w średniowieczu poprzez umiejscowienie jakiegoś wydarzenia w czasie, poprzez fakt wejścia Boga w ów czas. Swoją ciągły charakter zawdzięcza ona jednak tendencji do przewyciężenia doczesności (czasowości) w ogóle.

W przeciwieństwie do średniowiecza poznanie w czasach nowożytnych opiera się na prawidłowościach ponadczasowych — takich jak prawa przyrody i myślenia; obowiązywalność wiedzy nowożytnej jest zaś, odwrotnie niż w średniowieczu, funkcją czasu.

Nie autorytet tradycji, ale ponadczasowość i wszechobecność struktury procesu poznawczego gwarantuje jego możliwość: musi on być możliwy dla każdego i w każdym momencie. Z drugiej strony obowiązywalność tak używanej wiedzy zależna jest od stanu badań, a tym samym od upływu czasu. Teorie przenikają się wzajemnie nie jako proces sprawdzania i wyjaśniania wiedzy już istniejącej, lecz jako transformacja i korektura tego, co już znane w odniesieniu do konkretnego przedmiotu. Żadnej teorii nowożytności nie można usytuować wewnątrz średniowiecznej historii wiedzy (i odwrotnie), gdyż w ten sposób oceniałoby się już z góry taką zinterpretowaną i zintegrowaną teorię oraz orzekało o przejściu jako o oddzieleniu tego, co doczesne i ponadczasowe w sensownej produkcji wiedzy.

Jednakże tego właśnie dokonuje się podczas analizy historycznego przełomu między epokami: albo nastanie nowożytności jest wówczas traktowane jako pewne wydarzenie w historii zbawienia — co oznacza tym samym powrót do gnozy i nieuzasadnione zeświecczenie teologii pod postacią polityki, rezygnację z uchwytności empirii na rzecz halucynacyjnych wręcz obrazów świata — w każdym razie kontynuację średniowiecza nieczystymi środkami; albo też średniowiecze wintegrowuje się w czasowość postępu jako mniej lub bardziej szkodliwą przerwę w procesie emancypowania się myśli, wobec którego nowożytność stanowi powrót do przekłętej w średniowieczu doczesności, ponowną akceptację radości zmysłowej, a przynajmniej jak najbardziej uzasadnione zwycięstwo myśli przy ogłoszeniu klęski scholastycznej ontologii.

2. Znaczenie prognozy przejściowej między epokami można jednak systematycznie zrekonstruować rozpatrując różnicę struktur czasowych, które ów próg łączy — to jest jako granicę możliwości sensu historii wiedzy, dla której nie istnieje Inny Świat. W strukturze wiedzy średniowiecza nie ma żadnego Potem, w strukturze wiedzy nowożytnej — nie istnieje żadne Przedtem.

Średniowiecze postrzega swój koniec jako zbliżanie się końca świata w ogóle, jako wejście wieczności w doczesność stworzenia. Dla procesu powstawania wiedzy ma to dwojakie znaczenie: z jednej strony oznacza tendencyjną utratę sensowności z powodu zanikania jej przedmiotu — mianowicie „świata doczesnego”, czyli reprezentacji totalności jako kwintesencji pola ewentualnej reprezentacji. „Utrata świata” w nominalizmie nie jest wynikiem teoretycznego rozstrzygnięcia, lecz granicą teoretyczności, załamaniem się struktury reprezentacji leżącej u jego podstaw. Z drugiej strony rozpada się też procesualność wiedzy (wiedza jako proces), gdyż nie istnieje już czasowe napięcie, które miałyby napędzać poznanie. Porusza się ono na jałowym biegu w świecie, którego sposób istnienia przestał być uchwytny. Poznanie staje się mniej lub bardziej dowolną manipulacją przypadkowymi

znakami. Ruch historii zbawienia imploduje w ciągłym krążeniu bezsilnych wysiłków myśli, któremu żadne odniesienie do Tamtego Świata nie nadaje już kierunku i które jednocześnie nie może uczynić skoku w definitywną wszechważność wiedzy apokaliptycznej.

W przeciwieństwie do średniowiecza myślenie w epoce renesansu plasuje się w obrębie czasowości postępu jako wypracowywanie możliwości zapoczątkowania wiedzy przez osadzanie jej w tradycji, poprzedzającej jeszcze tradycję średniowieczną. Jest to poszukiwanie źródeł wiedzy leżących gdzieś przed historyczną ideą zbawienia rodem z chrześcijaństwa; źródeł początkowo coraz bardziej przesuwanych w kierunku momentu stworzenia, a przez to — pozbawianych historii. Im bardziej z historycznych tekstów, począwszy od Hermesa Trismegistosa po Mojżesza i Pitagorasa, wydobywa się *prisca sapientia* jako formułę pierwotnej wiedzy, tym bardziej traci ona charakter zamierzchłej przedczasowości, prehistorii, na korzyść zapoznanej dotąd ponadczasowości.

Era nowożytna nastaje w paradoksalnym procesie genezy wiedzy pierwotnej, która w swej dokonanej formie nie mówi już o swych prapoczątkach, w pozbawionym kierunku ruchu, który najmniejszy dystans od swych źródeł przekształca w zasadniczą nieujmowalność uzasadnienia poznania w kategoriach historycznych. Pochodzenie wiedzy nowożytnej jest równie trudne do stwierdzenia, jak zakończenie wiedzy średniowiecznej. Wszystkie koncepcje ujęć międzyepoki skupiają się jednak na owym dwuznacznym punkcie własnej prawdy, który nadaje im znaczenie dlatego właśnie, że nie poddaje się w ogóle steoretyzowaniu. Ów punkt daje się uchwycić tylko jako zwrot czasowy, implikacja innej struktury czasu w polu znaczeniowym, w jakim ma on być przedstawiony — jako powtarzalny w nieskończoność i nigdy do końca nie postawiony krok w Apokalipsę, jako ruch w kierunku Zawsze–Już postępu.

3. Podmiot jest formą, w której era nowożytna zapanowuje nad własnymi źródłami.

Istnieje historia *Cogito* — od świętego Augustyna poprzez Ockhama i Campanellę do Kartezjusza — lecz nie istnieje historia podmiotu. *Cogito* określa istnienie instancji reprezentacji jako konieczny warunek każdego aktu tej reprezentacji w jego dokonywaniu się, sama jednak jest niemożliwa do reprezentowania; nie może być przedmiotem wiedzy. W swym istnieniu jest ona wszakże zarazem częścią „świata”, tzn. można ją sobie wyobrazić tylko jako wplecioną w kontekst reprezentacji, który w ten sposób jako całość musi być odróżniony od kontekstu wiedzy i stawiany przed nim. Ten kontekst reprezentacji, to stworzenie jako rezultat pierwotnej reprezentacji

kogoś Innego, dla którego Ja istnieje jako bierna instancja owej aktywnej reprezentacji, jako obraz tego Innego. *Cogito* wprowadza do gry — także jeszcze u Kartezjusza — ową różnicę systemu reprezentacji, na której opiera się wiedza średniowieczna i w ten sposób jest gruntownie zakorzenione w całej średniowiecznej strukturze reprezentacji. Poza tym jednak jest ono podporządkowane czasowości średniowiecznej wiedzy. Wcielenie Boga nie tylko bowiem łączy — jako podstawa całego poznania — przemijalny świat doczesny z wiecznością prawdy, lecz wprowadza też w pole widzenia człowieka jako przedmiot wiedzy: Jezus jest *maxime perfectus homo*, człowiekiem w całej doskonałości, a więc w swej prawdzie. Tym samym człowiek znajduje się w średniowiecznej strukturze reprezentacji wobec siebie samego w stosunku jednocześnie nierozwiązywalnym i rozwiązaniu nie podlegającym: jako Ja stanowi konieczną implikację każdej reprezentacji, tzn. każdej wiedzy, nie mogąc równocześnie stać się przedmiotem tej wiedzy. Zarazem jednak staje się dla siebie swoistym przedmiotem wiedzy — jako doskonałość zobrazowana w Innym, nie mogąc połączyć tej swojej prawdy z własnym Ja. Jakieś połączenie pomiędzy Ja a Prawdą może stworzyć tylko w taki sposób, który odpowiada stosunkowi każdego *creatum* od jego prawdy na końcu czasów w Apokalipsie — jako osiągnięcie prawdy u kresu czasu.

To napięcie wobec czasu staje się uchwytnie teoretycznie jako czasowy proces *imitatio Christi*. Instancja reprezentacji jako Ja ma zostać upodobniona do tego, kogo reprezentuje, czyli do Chrystusa jako przedmiotu wiedzy; reprezentacja tego Innego do reprezentacji Ja. Jest to proces identyfikacji.

Proces ów w podmiocie jak gdyby uzyskuje swoje zakończenie. U Kartezjusza *Cogito* wskazuje wprawdzie na tego Innego jako stwórcę, ale jednocześnie osiąga jedność z *res cogitans*, a zatem instancja reprezentacji staje się własnym przedmiotem. Poprzez tę identyfikację *cogito* z *res cogitans* różniczenie pomiędzy instancją a źródłem reprezentacji traci swą sensowność. Jest to fakt, na który u Kartezjusza z naciskiem zwracał już uwagę Hobbes. Obecne zróżnicowanie w średniowiecznym systemie reprezentacji nie jest już możliwe do uchwycenia teoretycznego. Podmiot zdobywa wiedzę nie tylko w procesie (biernym) przyswajania teorii, ale także w dużej mierze tworzy ją sam bez powoływania się na Innego. To według jego własnych praw powstaje teraz „świat”. Prawa te nie mogą zaś być formułowane jako czasowe warunki możliwości poznania. Dla nowożytności nie może istnieć historia *Cogito*.

Pomimo to podmiot ma strukturę czasową i dlatego właściwie nie można go sobie wyobrazić w obrębie nowożytnej historii wiedzy jako podlegającego postępowi. Historia ta uzyskuje swój charakter procesualny dzięki napięciu

pomiędzy niezmiennością praw natury a czasowym uzależnieniem od ich poznania w toku badań naukowych. Tam jednak, gdzie podmiot jako nosiciel owej historii zajmuje się sam sobą, stosunek ów ulega odwróceniu: bowiem jako jedność instancji i źródła reprezentacji podmiot jest wobec siebie jako przedmiotu wiedzy jednocześnie wcześniejszy i późniejszy. Tak więc nie do pomyślenia jest czasowa różnica pomiędzy tą wiedzą a prawdą jej przedmiotu. O podmiocie można mieć wiedzę tylko jako o obowiązującej od zawsze ostatecznej prawdzie; jednocześnie jednak znajduje się on jako reprezentacja w polu wiedzy w podstawowym odróżnieniu od tego, czego reprezentację stanowi — czyli od samego siebie.

Tam, gdzie podmiot staje się przedmiotem wiedzy, jest on już zawsze przesunięty; znajduje się w innym miejscu niż to, w którym widzi go wiedza. Znajduje się w niemożliwym do czasowego ujęcia ruchu, który wyklucza wiedzę ostateczną. Nie chodzi już o to, by dopasować Ja do jego własnej prawdy, lecz by w wiedzy podmiotu uchwycić jego źródło (pochodzenie) jako zawsze już uprzedni, obowiązujący od dawna akt poznawczy. Podmiot nie jest „dany” tak, jak jakikolwiek inny przedmiot wiedzy nowożytnej; jako *res cogitans* może on wskazywać zawsze tylko siebie samego w charakterze źródła poznania. Nie może go jednak nigdy bez reszty reprezentować, pozostając transmisją samego siebie — metaforą obecności źródła.

W tej metaforyczności podmiot jest ową implikacją obcej nowożytności struktury czasowej w jej własny proces wiedzy — tak bowiem można traktować kwestię podmiotu jako kwestię źródła poznania.

4. Załamanie się teorii jako dezintegracja średniowiecznej struktury reprezentacji w myśli przełomu epok daje się sformułować właśnie jako „teoria dezintegracji”; jako teoriopoznawcza formuła niezgodności myślenia i świata. Wszelka reprezentacja jest tendencyjnie redukowana do zakresu *imaginatio*.

Nominalistyczna krytyka ontologii scholastycznej przebiega w dwóch kierunkach: z jednej strony dotyczy statusu uniwersaliów, „deracjonalizuje” świat stworzony, czyniąc zeń trudną do uchwycenia rozumem w jakimkolwiek momencie serię cudów i zamykając logiczny dostęp do rzeczy. Z drugiej strony jest to krytyka odczuć zmysłowych, która rozluźnia fundamenty wiedzy, o ile ta opiera się na postrzeganiu przedmiotów. Tym samym nieodwołalnie oddziela się obszar reprezentacji teoretycznej od obszaru pierwotnej reprezentacji Innego. Człowiek jest cofnięty do *imaginatio*, którego w żadnym punkcie nie może przekroczyć.

Tej utracie świata odpowiada zanikanie Innego. W radykalnym oderwaniu myślenia od świata różnica pomiędzy instancją a źródłem reprezentacji nie tylko staje się nieprzekraczalna; nie można jej także już ująć teoretycznie.

Inny może być nazwany wyłącznie jako *deus absconditus* i *deus mutabilissimus*, który w swej omnipotencji nie podlega żadnej wiedzy. *Imaginatio*, które w średniowieczu było skutkiem działania Innego, stanowi obowiązujący efekt działania Boga, jako złuda zaś — skutek działania Szatana — w nominalizmie i po nim wskazuje już tylko na człowieka jako negatywną jednostkę reprezentacji. Podmiot staje się widoczny w swej genezie, to znaczy zanim uzyska swe fundamentalne znaczenie w nowożytnej strukturze wiedzy jako pozostałość teoriopoznawczej porażki.

5. Nauka nowożytna pozostaje w dwojakim procesie przyswajania *imaginatio* jako cechy wrodzonej człowieka oraz coraz bardziej racjonalnego opanowywania *imaginatio* przy pomocy procedury metodycznej.

Proces ten można dokładnie prześledzić po raz pierwszy w pismach Mikołaja z Kuzy, który właśnie w zasadniczym nieskrępowaniu reprezentacji człowieka upatruje jego wyróżniony spośród innych stworzeń status. Stwarzając sobie własny świat człowiek nie zdobywa wprawdzie żadnej wiedzy ontologicznej, nie może w gruncie rzeczy uchwycić realnego świata stworzenia, ale imituje — nie tylko jako *artifex*, lecz także jako teoretyk — akt stworzenia jako *creatio ex nihilo*. Mikołaj z Kuzy przekształca nominalistyczną dowolność teoretycznej produkcji znaków w wyższą wartość aktywnego *explicatio mentis* i zapoczątkowuje tym całą tradycję pozytywnie rozumianej jedności sztuki i nauki charakterystyczną dla renesansu, która — poczynając od Leonarda da Vinci, Dürera i Albertiego — znajduje kontynuację w sztuce inżynierskiej Galileusza, u Kartezjusza i sięga aż do Leibniza i Newtona.

Równoległe do tego przebiega proces immanentnego rozczłonkowania *imaginatio* na twórczo-artystyczne i odtwórczo-naukowe, przy czym to drugie charakteryzuje się swą metodyczną strukturą. O ile *ars memoriae* odrodzenia aż po Giordana Bruna odnosi się jeszcze do *imaginatio* — ciągle dwuznacznego pomiędzy zdolnościami teoretycznymi a kreatywnymi, to metody — np. Galileusza i Kartezjusza — mają już na celu stworzenie imaginacyjno-immanentnego kryterium ich rozróżnienia. Galileusz znajduje je w przeciwstawieniu cech pierwotnych i wtórnych, przy czym te pierwsze gwarantują kontakt z przedmiotem właśnie przez to, że nie można ich imaginacyjnie zredukować („żadną siłą wyobraźni nie można jakiegoś ciała od nich, tzn. od jakości pierwotnych — oddzielić”, czytamy w *Saggiatore*. Kartezjusz radykalizuje to założenie, formułując z jednej strony imaginacyjno-immanentnie *Cogito* jako fundament nauki, z drugiej zaś wychodząc z tej podstawy i rozróżniając *res cogitans* i *res extensa* buduje ontologiczny fundament, podnosząc geometrię do rangi jedynej metody poznania nauko-

wego. Nauka jest wprawdzie nadal zasadniczo imaginacyjna („pozwólcie na krótko swemu myśleniu opuścić ten świat, by dostać się do innego, całkiem nowego, który mu stworzył w przestrzeniach imaginacji” — tak rozpoczyna Kartezjusz swoją kosmogonię w *Le Monde*), tzn. wiedzę uzyskuje się hipotetyczno-dedukcyjnie wyłącznie z obrazów danych w *imaginatio*, ale *intellectus* i empirię można już rozpoznać jako strukturalne granice *imaginatio*.

Eksperyment otrzymuje funkcję rozstrzygania pomiędzy różnymi równoważącymi hipotezami *imaginatio*. Geometria analityczna dostarcza środków do przebadania w każdym momencie algebraicznie, tzn. na płaszczyźnie symbolicznej, powiązań elementów imaginacyjnych. W ten sposób geometria jako metoda pozbawia *imaginatio* jego niebezpieczeństw imaginacyjnego złudzenia.

Proces ten znajduje zakończenie u Newtona. Jego *Principia* zastępują geometrię analityczną Kartezjusza jako technikę porozumiewania się między *imaginatio* a *intellectus* czymś, co nazywa się *mechanica ratiōnalis*, a co całą dziedzinę geometrii, także jej elementy, tzn. figury i linie, wyprowadza z praw intelektu i tym samym likwiduje przeciwstawienie *res cogitans* i *res extensa*. O ile Galileusz i Kartezjusz budowali swoją metodę na tym, co w *imaginatio* nie da się zredukować do imaginacyjnej dowolności, tzn. na warunkach możliwości imaginacji, to Newton opiera się na tym, co stanowi warunek możliwości intelektu. Tym samym naukowe *imaginatio* traci swą samodzielność jako jednostka reprezentacji ludzkiej, pozostając tylko nic nie znaczącą instancją, podczas gdy jej źródła zawarte są pomiędzy formalnymi prawidłowościami intelektu a treściowymi wymaganiami empirii.

W tym podwójnym ruchu różnicowania *imaginatio* i jego reintegracji w odniesieniu do intelektu i empirii powstaje owa struktura reprezentacji, która leży u podstaw nowożytnych nauk przyrodniczych i którą, dopiero u Newtona, można przeciwstawić nauce średniowiecza. Wskazówką są studia teologiczne Newtona, tzn. tendencyjne niestosowanie rozróżnienia „wiedzy” i „wiary”. (*What cannot be understood, can be no object of belief* — pisze Newton w jednym ze swych rękopisów teologicznych). Rozróżnienie to prowadziło w nominalizmie do radykalnej dyskwalifikacji „wiedzy”, a we wczesnej nowożytności do nieprzezwyciężalnej konkurencji pomiędzy autorytetem a *philosophia naturalis*. Dzięki tej restytucji jednolitego przedmiotu poznania, czyli „świata”, historycznie uzasadniona i epistemologicznie ograniczona metoda opanowywania *imaginatio* staje się bezczasową, niezawodną prawidłowością myślenia, a proces przyswajania *imaginatio* — definitywnym sformułowaniem podmiotu jako źródła prawidłowości. Teoretycznego wyjaśnienia tej nowej struktury reprezentacji dostarcza „newtończyk” Kant.

6. Nauka ery nowożytnej jest techniczna nie tylko w swych zastosowaniach, lecz i w samej leżącej u jej podstaw strukturze reprezentacji.

Stosunek pomiędzy *ars* i *scientia* ujmowany jest w średniowieczu jako stosunek podporządkowania. Wprawdzie *ars* implikuje wiedzę o przyczynach, ale istotę rzeczy poznawać może tylko *scientia*, która z tego powodu jest nadrzędna wobec *artes* (konkretnie — *artes mechanicae*) zarówno pod względem epistemologicznym, jak też — jako instancja uzasadniająca. Stosunek ten traci jednak swą jednoznaczność na podstawie struktury reprezentacji. O ile *scientia* odnosi się do reprezentacji Innego jako przedmiotu, to *ars* traktuje Innego jako proces. Na ile ten Inny jako źródło reprezentacji jest różny od człowieka jako instancji owej reprezentacji, na tyle jest on w swej istocie określony poprzez swoją *ars deus artifex*; jego wiedza ma swą podstawę w jego stworzeniu: *solus potest scire qui fecit* — tak brzmi od czasów patrystyki znane powiedzenie. Ludzka *ars* stoi za ludzką *scientia*, a to z powodu swej ograniczonej mocy obowiązującej; jednocześnie jednak obie, i *ars*, i *scientia*, z tego samego powodu są podporządkowane boskiej omnipotencji i wszechwiedzy. Ponieważ człowiek nie może tworzyć równie bezgranicznie jak Bóg, gdy jego *ars* nie przenika do substancjonalności [istoty — J. M.] rzeczy, jego wiedza pozostaje zawsze wiedzą czasową i w zestawieniu z aktem zbawienia — hipotetyczną. Wiedza definitywna, ostateczna, byłaby osiągalna tylko poprzez wszechmocną technikę.

I znów właśnie nominalizm próbuje rozstrzygnąć to napięcie i przez to staje się teoretycznym sformułowaniem załamania się średniowiecznej struktury reprezentacji. W obliczu wszechmocnego Boga, który poprzez cuda może w każdej chwili ingerować w bieg natury, stoi bezsilny człowiek, który ani przez *ars*, ani przez *scientia* nie dochodzi do prawdy rzeczy. W tej ontologicznej dyskwalifikacji poznania ludzkiego musi się też załamać rozróżnienie *ars* i *scientia*, gdyż ich hierarchia oparta była właśnie na ontologicznym pierwszeństwie *scientia*. Dokonuje się to w podwójnym procesie „technicyzacji” wiedzy i „detechnicyzacji” *ars*, tzn. jej oderwania od natury, w którą już nie ingeruje. I dla Ockhama, i dla Buridana artefakt to już tylko nieznacznie przerobiona rzecz naturalna, która wyszła z natury dzięki zwykłemu *motus localis*. I odwrotnie, *scientia* ma w nominalizmie do czynienia tylko ze stworzonymi przez samego człowieka znakami i staje się procesem „technicznym” poniżej progu tego, co istnieje niezależnie od człowieka.

W zredukowaniu wszelkiej reprezentacji do *imaginatio* nie widać już żadnej różnicy pomiędzy reprezentacją aktywno-techniczną a bierno-teoretyczną.

Tym samym przejścia od średniowiecza do nowożytności nie można uj-

mować wychodząc od niezmienności technicznego urządzenia świata, do którego człowiek zostałby ponownie zepchnięty poprzez załamanie się teoretycznego urządzenia świata. Także i pod tym względem przełom epok można opisać uwzględniając odróżnicowanie i ponowne zróżnicowanie struktury reprezentacji. Oba te ruchy nie przebiegają jednak symetrycznie wobec siebie. O ile magia renesansowa jest z jednej strony wyrazem upadku zróżnicowania *ars* i *scientia*, a z drugiej strony — boskiej reprezentacji (gdyż interpretuje niepojętość różnicy pomiędzy Ja a tym Innym jako identyczność *imaginatio* i *creatio*), to już Mikołaj z Kuzy próbuje w swoim przeciwstawieniu świata domniemanego i realnego wyodrębnić *imaginatio* jako proces techniczno-teoretyczny z *creatio*, nie odmawiając mu przez to wysokiej rangi imitacji *deus artifex*.

Najbardziej znanym przykładem jest tu *ars coelaria*, którą przedstawia w swych dialogach idioty: w naturze nie istnieje chochła kucharska, tak że sztuka stworzenia takowej nie może się powoływać na naturę jako uzasadnienie swego działania. Niemożliwość ontologicznego uzasadnienia techniki nie przeszkadza jednak temu, że jest ona pod względem epistemologicznym „ważna”, a mianowicie jako *explicatio mens humana*. Tym samym Mikołaj z Kuzy otwiera możliwość pozytywnego określenia techniki jako ludzkiej aktywności reprezentacji bez odwoływania się do pierwotnej reprezentacji Innego.

Ta ludzka aktywność reprezentacji to nie jest jednak *ars* w rozumieniu średniowiecznym, lecz proces zarówno techniczny, jak i teoretyczny. W metodycznej strukturze *imaginatio* część tej aktywności jest wprawdzie wyłączana z kompleksu technika-wiedza i staje się *imaginatio* bez ambicji epistemologicznych jako czysty wyraz ludzkiej kreatywności poprzez sztukę. Ale przez to *ars* różnicuje się na dwa obszary, nie powstaje zaś na nowo zróżnicowanie *ars* i *scientia*. Taka rekonstrukcja nie jest możliwa, gdyż wobec zejścia się instancji i źródła reprezentacji rozciąga się w erze nowożytnej tylko pomiędzy podmiotem a przedmiotem, stosunek pomiędzy tymi dwoma biegunami z konieczności zaś pozostaje dwuznaczny. Każda reprezentacja techniczna warunkuje swoją teoretyzację jako budowanie swego własnego znaczenia (którego nie można uzyskać odwołując się do niezależnej od teorii natury), każda reprezentacja teoretyczna z kolei wskazuje na swoją genezę jako na proces tworzenia. Wiedza nowożytna implikuje niemożliwy do zredukowania moment techniczny. Dotyczy on przedmiotów, które nie wskazują jednocześnie i na Innego jako na *creatum*, i na Ja jako rezultat biernej reprezentacji, lecz tylko na podmiot, który ani ich nie stworzył, ani też nie może z tego dzieła stwórcy, jako reprezentacji owego stwórcy, stworzyć przedmiotu wiedzy. Przedmiot nowożytnej wiedzy sytuuje się w pewnym sensie

bezczasowo przed aktem swego rozróżnienia w *creatio*: jest on jako realny do osiągnięcia.

Kontekst ten jest widoczny już w metaforyzacji stworzenia: wiedza wskazuje wprawdzie jeszcze na *deus artifex*, ale tylko o tyle, że ten z kolei wskazuje na *homo faber*. „Widzimy tu — czytamy w przedmowie do pierwszego wydania *Mysterium Cosmographicum* Keplera — jak Bóg, podobnie do budowniczego-człowieka przystąpił do budowania świata zgodnie z porządkiem i regułą, i tak wszystko wymierzył, że można by sądzić, iż to nie sztuka bierze sobie na wzór naturę, lecz że sam Bóg podczas aktu stworzenia patrzył na sposób budowania właściwy przyszłemu człowiekowi”. Wskutek tego tym bardziej nie jest konieczne odwoływanie się do stwórcy, a więc metaforyczne nawiązywanie do reprezentacji Innego.

Wiedza nie odnosi się już do istnienia przedmiotów — musiałoby to implikować Innego jako ich sprawcę i tym samym nie daje się umieścić w nowożytnym systemie wiedzy — lecz tylko do ich możliwości; jest to potencjalna wiedza wytwarzania. Stan ten najtrafniej formułuje Hobbes. W dedykacji do *Seven Philosophical Problems* czytamy: filozof nie udowadnia *that the thing was thus produced, yet he proves that thus it may be produced when the materials and the power of moving are in our hands: which is as useful as if the causes themselves were known*.

Nauka ery nowożytnej nie tworzy już, jak to było w średniowieczu, horyzontu techniki, która może dostarczyć tylko ograniczonej wiedzy przy czynowej, lecz sama może się definiować tylko na tle techniki, która jest potencjalnie nieograniczona.

7. Technika ery nowożytnej jest jednocześnie bardzo ograniczonym i niemożliwym do zamknięcia zadaniem demetaforyzacji podmiotu.

Zróznicowanie na technikę i teorię odbyło się w nauce nowożytnej stosunkowo późno. Może się ono bowiem dokonać dopiero tam, gdzie techniczność wiedzy staje się możliwa do sformułowania jako ograniczona do swego formalnego uzasadnienia w podmiocie, a więc — u późnego Newtona. W swej trzeciej *Regula philosophandi* widzi on kryterium istotnej i powszechnej właściwości materii w tym, że musi chodzić o coś, co technicznie jest niezmiennalne (w przeciwieństwie do geometrycznego określania istoty rzeczy u Kartezjusza czy Galileusza). Tym samym przeprowadza wyraźną linię podziału, przebiegającą pomiędzy teoretycznym a technologicznym porządkiem świata: produkcja wiedzy jest wprawdzie związana z generowaniem *imaginatio* z intelektu, tzn. ze strukturalną technicznością praw myślenia, ale pod względem treści jest to rezultat aktu teoretycznego, który odnosi

się dokładnie do tego, co nie podlega technicznemu podejściu podmiotu do przedmiotu.

W tym rozróżnieniu uwidacznia się właśnie strukturalne powiązanie techniki z nowożytnym procesem wiedzy, jej w istocie teoretyczna funkcja. Bowiem zredukowanie techniczności wiedzy do formalnej prawidłowości poznania czyni z deficytu tej wiedzy w odniesieniu do istnienia przedmiotów moment podstawowy dla nauki nowożytnej, którego nie można już usunąć z żadnej utopii ontologicznej. To co istnieje staje się „rzeczą samą w sobie” (*Ding an sich*), teoretycznie właściwie nieujmowalną, z której można uzyskać tylko to, co podmiot w nią zainwestował. W pole możliwej reprezentacji może się ona dostać tylko o tyle, o ile zawdzięcza ona podmiotowi — nie tylko teoretycznie — swą formalną określoność, lecz także — technicznie — treściowe istnienie.

Podstawowa dla wiedzy w średniowieczu różnica w strukturze reprezentacji pomiędzy Ja i Innym została przesunięta na różnicę wobec struktury: z reprezentacji jako granicy możliwej reprezentacji, na różnicę pomiędzy istnieniem a reprezentacją. Natura staje się „tamnym światem”, który dopiero poprzez technikę, za jej pomocą, może stać się „tym światem”; ponieważ zaś „ten świat” nie wskazuje na nic innego, jak tylko na podmiot, więc jego ograniczoność stanowi problem podstaw nauki. Człowiek nie jest już, jak u Kartezjusza i Hobbesa, projektantem możliwych światów, lecz wytwarza sam siebie jako podmiot własnej wiedzy w transformacji tego, co dane w to, co sam stworzył.

Ten stan rzeczy zapowiada się już w okresie renesansu w figurze myślowej, która wprawdzie zapożyczona jest od średniowiecza, ale swoje znaczenie zdobywa dopiero w nowożytniej strukturze reprezentacji.

Znajdujemy ją u Mikołaja z Kuzy, Leonarda, Keplera i w najróżnorodniejszych sformułowaniach także w całej teologii renesansowej: zbawienie człowieka zależne jest od zbawienia natury poprzez człowieka.

O ile człowiek średniowiecza znajduje się w stosunku do siebie samego w napięciu *imitatio Christi* jako teoretycznie uchwytne momentu historii zbawienia (wyraźnie odróżnionym od technicznego napięcia *imitatio naturae*), o tyle człowiek nowożytny podlega tylko napięciu rozumianemu jako różnica wobec teorii, wobec konieczności przyjścia do siebie samego poprzez przekształcenie natury w *imitatio hominis*. Jest to napięcie, w którym ujawnia się różnica pomiędzy podmiotem jako przedmiotem wiedzy i podmiotem jako źródłem i instancją reprezentacji; napięcie, które z naciskiem wskazuje na to, że podmiot jako przedmiot wiedzy nie może być nigdy niczym więcej niż metaforą obecności źródła i które równocześnie nakazuje stosowanie wiedzy jako strukturalnego momentu problematyki uzasadniania nowożyt-

nej nauki. Jako takie zastosowanie technika jest próbą redukowania metaforyczności podmiotu do rangi uczynienia źródła terazniejszym. Źródło to nie byłoby więc już implikacją średniowiecznej struktury czasu w postęp. Nowożytna technika jest próbą definitywnego zapoczątkowania ery nowożytnej.

Tłumaczenie z języka niemieckiego
Jadwiga Mizińska

SUMMARY

The emergence of modern technology was not simply a practical issue: technology was not merely an extension of the ancient *techné*. For technology to come into being, a deep revolution had to take place in the human mind. The author analyzes this breakthrough in terms of changes in the structure of the perception of time, being and primarily of the subject. The thesis of the article: the philosophy of *cogito* started by Descartes taught how the subject could control himself through reflection. It was only as a consequence of this discovery that man could transfer, by analogy, the relation of control upon objects. Thus "technology" of the subject's self-control became a model of technology as the subjection of reality to man.