

Ks. Stanisław WARZESZAK

MARTINA HEIDEGGERA FILOZOFIA I ETYKA TECHNIKI

Treść: 1. Technika po metafizycznym przełomie; 2. Ontologia współczesnej techniki; 3. Niebezpieczeństwo techniki: a. Powrót do idei zamieszkiwania; b. Zwrot ku strzeżeniu bycia; 4. Nihilizm cywilizacji technicznej.

Na temat Martina Heideggera oraz jego biograficznych i filozoficznych związków napisano w ostatnich latach bardzo dużo. Wystarczy wspomnieć o popularnej książce Victora Fariasa,¹ która ujawnia biograficzne obciążenia myśli Heideggera. Można także sięgnąć do autobiografii Karla Jaspersa, który z kolei pokazuje, jak heideggerowska filozofia egzystencji oddalała się od odpowiedzialności historycznej.² Wystarczy wreszcie sięgnąć do myśli Emmanuela Levinasa, aby uświadomić sobie, jak usilnie ten uczeń Heideggera poszukuje uzasadnienia etyki poza ontologią będącą źródłem etycznej neutralności *Sein und Zeit*. Przykłady te wskazują na to, jak bardzo myśl Heideggera, przedmiot fascynacji wielu jego uczniów, okazała się nieadekwatna z punktu widzenia filozofii praktycznej. Interesujące jest również to, że Heidegger nie znalazł wśród swoich uczniów nikogo, kto próbowałby przełożyć na język filozofii praktycznej ontologiczną interpretację *Etyki Nikomachejskiej*, mimo że wielu towarzyszyło swemu mistrzowi w takich przedsięwzięciach.³ Wśród uczniów Heideggera a zarazem wybitnych przedstawicieli filozofii XX w., (m.in.: Hans-Georg Gadamer, Hannah Arendt, Hans Jonas, Karl Löwith, Günter Anders, Herbert Marcuse, Joachim Ritter, Leo Strauss),⁴ napotykamy, co prawda, próby odnowienia filozofii praktycznej;

¹ Por. *Heidegger i narodowy socjalizm*, tł. P. Lisicki, R. Marszałek, Warszawa: Aletheia 1997. W ostatnim czasie ukazała się także inna, polemizująca z V. Fariasem, książka Juliana Younga (*Heidegger, filozofia, nazizm*, tł. H. Szlapka, Warszawa-Wrocław: WN PWN 2000).

² Por. K. JASPERS, *Philosophische Autobiographie* (Erneute Auflage), München: Piper 1977 ["Autobiografia filozoficzna – Heidegger", *Więź* 22(1979) nr 2-3, 75-88].

³ Faktem jest to, że w okresie nauczania we Fryburgu (1919-1923) i Marburgu (1923-1928) Heidegger podejmował zagadnienia filozofii praktycznej Arystotelesa dla rozwiązania problemu zbytniej „teoretyczności” filozofii nowożytnej. Wraz ze swoimi studentami analizował główne kategorie *Etyki Nikomachejskiej*, nadając im interpretację ontologiczną. Wiązał je i jednocześnie przekształcał w konstytutywne kategorie ludzkiej egzystencji, neutralizując ich wymiar praktyczny i moralny. Por. F. VOLPI, "Dasein comme praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote", w: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, (Phenomenologica, t. 108), Dordrecht-Boston-London: Kluwer 1988, 1-41.

⁴ Por. R. WOLIN, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*, Princeton: University Press 2001.

nie są to jednak próby wywiedzione z myśli samego mistrza analizy egzystencjalnej, lecz powracające z reguły do klasycznych kategorii arystotelesowskich. Wspomniani filozofowie towarzyszyli więc Heideggerowi w jego poszukiwaniach na gruncie filozofii praktycznej Arystotelesa, w próbach „ontologizowania” głównych założeń *Eryki Nikomachejskiej*,⁵ a jednak nie odeszli od klasycznych kategorii arystotelesowskich. Np. H.-G. Gadamer rehabilituje pojęcie *phronesis* (φρόνησις), H. Arend zwraca uwagę na pojęcia *praxis* i *vita activa*, J. Ritter podkreśla fundamentalne znaczenie *ethosu*, a H. Jonas podejmuje arystotelesowską kategorię dobra (ἀγαθόν – *agathon*). Są to próby rehabilitacji filozofii praktycznej, ale nie w nurcie tradycji heideggerowskiej, gdyż filozofia ta została w rzeczywistości zdewaluowana na gruncie ontologizmu.⁶

Doniosłym wyrazem zastosowań filozofii praktycznej jest współczesna technika. Stanowiła ona zarówno dla Heideggera jak i dla jego uczniów szczególny przedmiot refleksji i poniekąd weryfikację przyjętych założeń teoretycznych. Klasycznym tego przykładem jest esej Heideggera: „Pytanie o technikę”,⁷ który rzuca światło na całą jego myśl filozoficzną a także na sens jego poszukiwań w dziedzinie filozofii praktycznej. Warto spojrzeć na heideggerowską filozofię techniki w kontekście „ontologizacji”, jakiej dokonał ten wpływowy myśliciel w odniesieniu do całości bytu ludzkiego oraz świata, w którym człowiek bytuje, w tym także świata techniki.

1. Technika po metafizycznym przełomie

Wraz z pojawieniem się nowożytnej nauki dokonał się głęboki przełom metafizyczny, a zarazem uległo zmianie rozumienie rzeczywistości. Znaczy to, że zmieniła się również koncepcja natury, jej status teoretyczny i praktyczny. Nowa koncepcja natury otworzyła metafizyczną możliwość wszelkiej manipulacji, począwszy od manipulacji o charakterze eksperymentalnym i badawczym, a skończywszy na trwałych i gruntownych modyfikacjach samej natury. Od tego czasu mamy do czynienia z metafizyczną „otwartością” natury na manipulacje i wykorzystaniem jej przez technologię dla realizacji celów naukowych i praktycznych. W momencie gdy rewolucja naukowa stworzyła podstawy dla nowego rozumienia natury i jej metafizycznych możliwości, dokonał się równocześnie metafizyczny przełom, w który wpisała się rewolucja technologiczna. Inaczej mówiąc, nauka odsłoniła nowy, metafizyczny wymiar rzeczywistości, otwarty na wpływ rewolucji technologicznej. Odsłaniając jakby nowy metafizyczny

⁵ F. Volpi formułuje prowokacyjną tezę, że *Sein und Zeit* mogłoby być traktowane jako próba stworzenia nowożytnej wersji *Eryki Nikomachejskiej* w oparciu o analizę egzystencjalną. Por. F. VOLPI, „*Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch* 96(1989) 225-240

⁶ W Niemczech od lat 60-tych XX w. miała miejsce żywa dyskusja wokół problemów ludzkiej *praxis*. Przyjęła ona kierunek znany pod nazwą „rehabilitacji filozofii praktycznej”. Por. *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, red. M. RIEDEL, Freiburg: Rombach 1972-1974; F. VOLPI, „La rinascita della filosofia pratica in Germania”, w: *Filosofia pratica e scienza politica*, red. C. PACCHIANI, Abano (Padova): Francisci 1980, 11-97;

⁷ Por. M. HEIDEGGER, „Pytanie o technikę”, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał i opracował K. Michalski, Warszawa: Czytelnik 1977 („Die Frage nach der Technik”, w: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske 1985).

zyczny porządek przyrody, nauka stworzyła jednocześnie możliwość dopełnienia go przez technikę.⁸

Rozwój nowożytnej nauki i techniki wyraża ściśle powiązanie elementu naukowego i technicznego, jednakże nie na zasadzie zwykłego tylko zastosowania w praktyce osiągnięć nowożytnego przyrodoznawstwa matematycznego. Heidegger zauważa, że technika jest efektem samodzielnego przekształcenia praktyki, związanej z wymogiem stosowania matematycznego przyrodoznawstwa. Pod wpływem tego przekształcenia nowożytna technika pozostaje w swej istocie identyczna z istotą nowożytnej metafizyki.⁹ Zmiany dokonujące się na gruncie praktyki i prowadzące do kształtowania nowożytnej techniki są w rzeczywistości przejawem zmiany stosunku do bytu. Naukowiec, który bada rzeczywistość, faktycznie dąży do jej „istoczenia się”. Badając byt, równocześnie rozporządza niejako bytem, podporządkowuje go projektom opartym na rygorze procedur i eksploatacji. Celem badań naukowych jest pewien „rozrachunek bytu”, przedstawienie go w taki sposób, by można było nim rozporządzać. Dokonuje się to wówczas, gdy dąży się do tego, by „wyrachować” byt w perspektywie przyszłości lub „porachować” go w odniesieniu do przeszłości. W pierwszym przypadku niejako ustanawia się przyrodę, dokonując z góry jej „wyrachunku”, a w drugim zaś dzieje, dokonując historycznego „porachunku”. U podstaw jednego i drugiego jest dążenie do wyjaśniającego przedstawiania, które polega w istocie na uprzedmiotowieniu bytu. Dla nauki rzeczywistość istnieje o tyle, o ile daje się przedstawić (*Vor-stellen*), czyli pozwala się ustawić przed „rachującym człowiekiem” w ten sposób, by ten mógł mieć pewność bytu. Badania naukowe mają na celu prawdę pojętą jako „pewność przedstawiania”. W konsekwencji byt zostaje określony jako „przedmiotowość przedstawiania”, której prawda polega na tym, jak sugeruje Kartezjusz, że jest się jej pewnym. W przedstawianiu dokonuje się ostatecznie uprzedmiotowienie bytu tak, że można nim rozporządzać.¹⁰

Metafizyczne podłoże tak pojętej działalności badawczej składa się na istotę nowożytności. Zdaniem Heideggera, charakteryzuje ją z jednej strony subiektywizm człowieka, a z drugiej strony obiektywizm świata. Człowiek stając się podmiotem nie tylko wyzwala się od świata do siebie, lecz staje się oparciem (*sub-iectum*) dla istnienia wszelkiego bytu. Świat pojęty jako byt w całości i istniejący poza podmiotem bytuje jako przedstawiany, a więc jako obraz, który człowiek przedstawia i wytwarza. Inaczej mówiąc, świat w nowożytności staje się obrazem a jego bycia poszukuje się i je znajduje w przedstawianiu.¹¹ *Repraesentatio* stanowi pojęcie, które wyraża istotę nowożyt-

⁸ Por. H. JONAS, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall 1974, 48.

⁹ „Technika maszynowa pozostaje do dziś najlepiej widoczną odróżlą nowożytnej techniki w jej istocie, która jest identyczna z istotą nowożytnej metafizyki”; M. HEIDEGGER, „Czas światooobrazu”, w: *Budować, mieszkać, myśleć, dz. cyt.*, 128.

¹⁰ Por. *tamże*, 138-140.

¹¹ Świat nie jest już bytem odpowiadającym porządkowi stworzenia i przyczynie stwórczej, tak jak w średniowieczu, ani też bytem, który wystarczając się ogarnia człowieka, tak jak u Greków pojmujących człowieka jako odbiorcę bytu. „Przedstawianie” jest zdaniem Heideggera błędem metafizycznym, który ciąży na nowożytności. „Byt nie dzięki temu dopiero bytuje, że człowiek spogląda na niego, przez co ro-

ności, jej sposób podejścia do bytu. Co więcej, dzięki niemu dokonuje się przekształcenie istoty wszelkiego bytu, w tym także człowieka. Jeżeli przedstawienie prowadzi do tego, że człowiek uzyskuje obraz bytu, gdy stawia go naprzeciw siebie, odnosi go do siebie i włącza w takie odniesienie jako miarodajny obszar, to sam człowiek czyni z siebie scenę przedstawiania bytu. Zajmując tę pozycję człowiek z rozmysłem uzależnia od siebie samego sposób, w jaki ma się ustawić wobec bytu i w jaki pozwolić bytowi się przedstawiać. W gruncie rzeczy dochodzi do tego, że człowiek staje się obszarem, na miarę którego ma dokonać się przedstawianie i opanowanie bytu w całości. W tym procesie „odstawiania przed siebie i przystawiania do siebie” dokonuje się uprzedmiotowienie świata a zarazem potwierdzenie jego bycia. Jednocześnie człowiek staje się podmiotem pośród bytu, który przedstawia się jako obraz. Wynikiem tego procesu jest podbój świata jako obrazu i zawładnięcie sposobem jego przedstawiania. Człowiek udziela miary dla przedstawiania bytu i walczy o pozycję, na której byłby w stanie nadawać miarę i wytyczać kierunek wszelkiemu bytowi.¹²

Tę zasadniczą pozycję człowieka wobec bytu w całości Heidegger określa jako światopogląd. W nim człowiek ujmuje swoją pozycję pośród bytu, ale także potwierdza, jak świat stanowczo staje się obrazem, gdy życie podmiotu jawi się jako najważniejszy punkt odniesienia dla wszelkiego bytu. Światopogląd rozstrzyga o stosunku człowieka do bytu a zarazem zabezpiecza pozycję podmiotu wobec świata przedmiotowego. Chodzi w nim o to, by każdy byt, który uchodzi za bytujący, był wnoszony do życia podmiotu i do niego odnoszony, a więc przeżywany. W konsekwencji dla nowożytnego człowieka wszystko, co uchodzi za bytujące, musi stawać się przeżyciem.¹³

Przy takim właśnie rozumieniu istoty nowożytności pojawia się problem relacji człowieka do świata oraz problem techniki, która tę relację wyraża. Jeśli przyjąć za Heideggerem, że istotą techniki nie jest problem techniczny, lecz metafizyczny a w konsekwencji antropologiczny, to pytanie o istotę techniki jest także pytaniem o obraz siebie, jaki człowiek posiada w swej autoreprezentacji. Technika jako czynnik pośredniczenia między człowiekiem a przyrodą staje się obszarem przedstawiania samego człowieka, tworzenia jego własnego obrazu na drodze refleksji nad sobą i spełnianymi przez siebie aktami. Myślenie i działanie stanowią dla człowieka płaszczyznę wyrażania i rozumienia siebie w stosunku do świata zewnętrznego.¹⁴ Jeżeli jednak

zumie się nawet, że go sobie przedstawia na sposób subiektywnej percepcji. To raczej człowiek jest tym, na którego spogląda byt i którego owo Otwierające się skupia na wystarczanie przy sobie”; *tamże*, 143.

¹² Por. *tamże*, 144-147. „Nauka jako badanie jest niezbędną formą tego urządzania się w świecie, jednym z torów, po których nowożytność pędzi ku spełnieniu swojej istoty z szybkością niewiadomą uczestnikom”; *tamże*, 147.

¹³ Stosunek nowożytnego człowieka do bytu podlega ciąglemu rozwojowi, co oznacza, że należy liczyć się z nieustannym sporem światopoglądów. „Walką światopoglądów nowożytność wkracza dopiero w rozstrzygający i przypuszczalnie najdłużej trwać mogący rozdział swoich dziejów”; *tamże*.

¹⁴ W relacji do świata zewnętrznego człowiek odkrywa siebie jako *homo sapiens et faber*, jako ten, który zdobywa władzę nad bytem, poddaje go myśli i przeżyciu. Nie jest on już prostym elementem kosmosu lecz bytem-w-świecie, który pyta o sens swego istnienia. Świat nie jest już tylko środowiskiem naturalnym, które kieruje się kryterium autokonserwacji (co czynić dla zachowania życia?), lecz stanowi dla człowieka wezwanie do przekraczania swych uwarunkowań, do obrony swych własnych interesów

świat ten jest przedstawiany wyłącznie w kategoriach środowiska naturalnego, którego zwyczajnym elementem pozostaje także człowiek, to zostaje on podporządkowany bardziej obrazowi praktycznemu niż symbolicznemu. Świat, w którym żyje człowiek, zostaje poddany nie tylko procesowi „odczarowania”, lecz także pozbawiony właściwej sobie celowości i sensu. Nowożytny projekt całkowitego opanowania przyrody, związany z wyzwoleniem od wszelkich ograniczeń, wywarł zdecydowany wpływ na autoreprezentację człowieka. Na etapie nowożytności człowiek doszedł do przekonania, że to, co okazuje się możliwe do manipulowania w ludzkiej naturze, staje się także prawomocne, a to, co stanowi w niej jakiegokolwiek ograniczenie, przeznaczone jest do przewyciężenia. Wewnętrzny wymiar relacji człowieka do natury został całkowicie zdewaluowany, a w konsekwencji pozbawiony wszelkiej władzy rozstrzygania o tym, co służy zachowaniu owej natury a właściwie jej zdolności do nieskończonego rozwoju.¹⁵ Człowiek nowożytny staje się tym, komu została całkowicie podporządkowana tożsamość rzeczywistości. Jednocześnie ryzykuje on sprowadzenie do niej swej własnej tożsamości, stając się stopniowo tożsamym z przyrodą, ze swym własnym środowiskiem biologicznym. Nie chce także pamiętać o tym, że nie może tworzyć obrazu siebie pomijając zupełnie obraz otaczającej go rzeczywistości, jaki sam tworzy.¹⁶

W oparciu o powyższe przesłanki staje się bardziej zrozumiałe twierdzenie Jonasa o osłabieniu metafizycznego wymiaru istnienia świata i człowieka, czego konsekwencją będzie niezdolność do podejmowania działań w kategoriach dobra, które przekracza porządek zwykłej użyteczności a tym bardziej szkodliwości. W tym kontekście można nawet mówić o niebezpieczeństwie „metafizycznego permissywizmu” (*metaphysische Zulässigkeit*), które przejawia się najwyraźniej na gruncie biotechnologii a zwłaszcza genetycznych manipulacji na człowieku.¹⁷ Gdy idzie o biotechnologie, a więc o genetyczną manipulację bakterii, roślin i zwierząt, przedstawiają one obszar działań, które sprowadzają każdą formę życia do zwykłej tylko funkcjonalności. Manifestują one typ racjonalności, w której punktem odniesienia nie jest życie środowiska *in se*, a więc zrozumienie jego istoty, lecz wyłącznie jego funkcjonalność dla człowieka. Przyroda poddana biotechnologii nie tylko nie jawi się już jako stworzenie, bądź przynajmniej jako świat prowokujący do pytań o sens jego istnienia, lecz wyłącznie jako materia będąca w dyspozycji człowieka, którą można dowolnie manipulować. Problem biotechnologii wiąże się ściśle z procesem przedstawiania rzeczywistości przez człowieka i jego autoreprezentacji. Jeszcze wyraźniejsze staje się to w odniesieniu do genetycznej manipulacji ludzkiego genomu. Wziąwszy pod uwagę fakt rozwijającej się inżynierii genetycznej i towarzyszącej mu, jak stwierdza Jonas,

egzystencjalnych (odpowiadając na pytanie: dlaczego należy żyć?). Por. A. PESSINA, "Note sul rapporto tra biotecnologie e antropologia filosofica", in: PONTIFICIA ACCADEMIA PRO VITA, *Biotecnologie: animali e vegetali. Nuove frontiere e nuove responsabilità*, Città del Vaticano 1999, 77.

¹⁵ Na tym tle człowiek jawi się jako obraz dyktatora, którego interesuje tylko to, na ile jest w stanie manipulować rzeczywistością, na ile byty są poddane jego własnym dążeniom. Naukowiec współczesny, jak stwierdzają Horkheimer i Adorno, poznaje rzeczywistość na tyle, na ile jest w stanie ją stworzyć. Por. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *La dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi 1974, 17.

¹⁶ Por. A. PESSINA, "Note sul rapporto tra biotecnologie e antropologia filosofica", *dz. cyt.*, 78n.

¹⁷ Por. H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik. Praxis des Prinzips Verantwortung*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp 1985, 39.

„neutralizacji metafizycznej” powstaje bezpośrednio niebezpieczeństwo dla „obrazu człowieka”, dla jego konstytucji bytowej. W świetle teorii ewolucji, u podstaw której znajduje się genetyka, współczesna autoreprezentacja człowieka nie posiada bezspornego obrazu bytu ludzkiego, a zatem pozostawia go otwartym na daleko idące modyfikacje.¹⁸ Kiedy człowiek staje się wyłącznie obrazem wiedzy biologicznej, wówczas techniki zastosowane do niego samego podporządkowują się zasadom tejże wiedzy. Zdaniem Jonasa, „neutralizacja metafizyczna” wyklucza więc możliwość odpowiedzi na pytanie, jak należałoby kształtować obraz człowieka przy pomocy technologii genetycznych.

2. Ontologia współczesnej techniki

Zagadnienie nowożytnej techniki stało się zasadniczym pytaniem filozoficznym, dotyczącym podstaw myślenia o ludzkiej egzystencji. Pytając o technikę Heidegger dąży do odsłonięcia jej istoty tak, by człowiek miał do niej „wolny stosunek” (*eine freie Beziehung*), a więc otworzył swoją egzystencję na istotę techniki.¹⁹ Wychodzi przy tym z założenia, że istota techniki nie utożsamia się z techniką, inaczej mówiąc z tym, co dotyczy jej instrumentalnego charakteru oraz jej znaczenia w życiu człowieka. Jeżeli definiujemy technikę jako środek do celu lub element ludzkiego działania, dotykamy tylko jej aspektu technicznego, który przestania jej istotę i zakrywa jej prawdę. Prawdą techniki nie jest „słuszność przedstawiania”, lecz wydobywanie i odkrywanie jej istoty (*aletheia* - ἀλήθεια).²⁰ Zachodzi ono wówczas, gdy technikę ujmujemy jako wydobywanie (w sensie greckiej *poiesis* - ποίησις), polegające na wystaczaniu bytu, na powoływaniu go do bycia obecnym.²¹ Wydobywanie polega na produkcji, a więc na doprowadzeniu do zaistnienia lub ujawnienia się tego, co było zakryte. Sens tego, co nazywamy *techne*, polega na tym, by pozwolić zjawić się czemuś jako obecnemu (*das Anwesende*).²² Technika jest zatem ściśle związana ze sposobem odkrywania, a nie z instrumentalnym tylko powodowaniem konkretnych efektów. Jej istotą jest docieranie do *prawdy bytowania*, którą technika odkrywa w procesie wydobywania bytu do istnienia. Do techniki należą umiejętności i czynności ręko-

¹⁸ „Der Antiessentialismus der herrschenden Theorie, die nur De-facto-Ergebnisse evolutionären Zufalls kennt und keine gültigen Wesenheiten, die ihnen Sanktion gäben, überliefert unser Sein einer Freiheit ohne Norm”; *tamże*, 39.

¹⁹ Por. M. HEIDEGGER, „Pytanie o technikę”, w: *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane, dz. cyt.*, 224.

²⁰ Współczesne pojęcie prawdy polega, zdaniem Heideggera, na „słuszności przedstawiania”, na ścisłej zgodności z rzeczywistością. Takie podejście nie oddaje jednak prawdy o rzeczywistości. To co słuszne (*das Richtige*) nie pokrywa się z tym, co prawdziwe (*das Wahre*), a więc nie wyraża istoty, której poznanie daje człowiekowi możliwość „swobodnego odniesienia” Por. „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 226.

²¹ W najpełniejszym sensie *poiesis* zachodzi w naturze, gdzie ma miejsce „wzschodzenie z siebie”. gdzie wystacza się to, co ma w sobie samym zaczątek wydobycia. Por. *tamże*, 230.

²² Heidegger sięga do etymologii greckiej słowa *téchne*, by pokazać jego rdzeń w słowie *τίκτεiv*, które dla Greków oznacza *wydobywanie*, ale nie w sensie sztuki czy rękodziela, lecz ze względu na to, co pozwala zjawić się czemuś. „Tak pomyślana *téchne* ukrywa się z dawien dawna w tektonicznym elemencie architektury. Ostatnio – bardziej zdecydowanie – ukrywa się także w technicznym elemencie techniki maszynowej”; *Budować, mieszkać, myśleć, dz. cyt.*, 332.

dzielnicze nie tylko w tej czy innej dziedzinie sztuki rzemieślniczej, lecz także sztuk pięknych. „*Tέχνη (techne)* należy do wy-dobywania, do *ποίησις (poiesis)*; jest czymś poetyckim” – stwierdza Heidegger.²³ Jest ona także nieodłącznie związana z poznaniem (*episteme - ἐπιστήμη*), które prowadzi do odkrywania. Technika i poznanie są dwoma sposobami odkrywania, które odróżniają się ze względu na to, co i jak odkrywają. Rozstrzygające dla nich nie tkwi w stosowaniu środków, lecz w odkrywaniu i nieskrytości, w *ἀληθεύειν (aletheuein)*, a więc w prawdzie.²⁴

Gdy idzie o współczesną technikę, jest ona także sposobem odkrywania na gruncie poznania rzeczywistości, jakiego dostarczają nauki przyrodnicze. Właśnie w idei odkrywania najlepiej ukazuje się nowość współczesnej techniki. Nie jest to jednak, zdaniem Heideggera, odkrywanie w sensie wydobywania związanego z *poiesis*. Technika współczesna stawia na odkrywanie, które w istocie polega na wyzwaniu (*Herausfordern*), na stawianiu przyrodzie żądań, by dostarczała energii zdatnej do magazynowania i przetwarzania. Nie wyraża już ona zdania się na siły przyrody, które pod opieką człowieka gwarantowały rozwój naturalnych procesów biologicznych. Trafnym przykładem tego jest rolnictwo, które stało się zmechanizowanym przemysłem spożywczym. Pole uprawne nie tylko otrzymuje ziarno, by mogło ono dzięki naturalnej sile wzrostu i opiece człowieka wydać plon, lecz zostaje mu postawione wyzwanie, by wydało plon zgodnie z życzeniem człowieka. *Stawianie* pola pod uprawę nie ma już wiele wspólnego z uprawianiem ziemi, lecz przyjmuje formę *nastawiania (Bestellen)*, które w konsekwencji *ustawia (stellt)* przyrodę, *wyzywa* ją do takiego a nie innego rodzenia. Ustawianie przyrody, które jest związane z wyzwaniem, polega na nieustannym urabianiu w sensie udostępniania i wystawiania tak, by przy minimum nakładu osiągnąć maksimum pożytku. W ten sposób przyroda zostaje wbudowana w procesy technologiczne, które określają jej sens i przeznaczenie.²⁵ Dokonuje się to na gruncie swoistej *pro-wokacji*, która należy do istoty współczesnej techniki w jej odniesieniu do przyrody i do wszelkiej materii ziemi. Współczesna technika polega w istocie na kontrolowaniu i manipulowaniu przyrodą, narzucając jej podporządkowany człowiekowi sposób bycia.

W świetle powyższych przesłanek, odkrywanie, które jest istotą techniki, nabiera we współczesnej technice zupełnie innego charakteru niż odkrywanie w sensie *poiesis*. Nie jest to już odkrywanie w sensie wydobywania, lecz wyzywającego ustawiania – podkreśla Heidegger. Odkrywanie pojęte w sensie wyzwania polega na udostępnianiu, przekształcaniu, magazynowaniu, rozdzielaniu i przemianie ukrytej w przyrodzie ener-

²³ "Pytanie o technikę", *dz. cyt.*, 232.

²⁴ Por. *tamże*. Interesującą analizę omawianego tekstu Heideggera znajdziemy w: R.J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione. Gli orizzonti etico-politici del moderno/postmoderno*, tł. z ang. S. Cremaschi, Milano: Feltrinelli 1994, 94n.

²⁵ Na przykładzie węgla i prądu rzeki Renu Heidegger ukazuje, w jakim stopniu elementy ziemi i przyrody zostały podporządkowane ustawianiu technologicznemu. Węgiel urabiany w zagłębiu jest nastawiany na to, by wydać energię cieplną. „Ciepło to wyzywa się, by grzało, grzanie nastawione jest na dostarczanie pary, tej zaś ciśnienie porusza ruchliwe tryby, dzięki czemu nie ustaje ruch w fabryce”. Podobnie dzieje się w przypadku prądu rzeki, który zostaje nastawiony na dostawę energii elektrycznej. „To, czym jest teraz rzeka jako prąd, mianowicie dostarczycielką ciśnienia – wynika z istoty siłowni”. Inaczej mówiąc: „rzeka jest wbudowana w siłownię”. Zob. "Pytanie o technikę", *dz. cyt.*, 234n.

gii, jednym słowem, na całkowitej jej kontroli, to jest na kierowaniu nią i jej zabezpieczeniu. Przyroda staje się dla współczesnej techniki „składem” (*Bestand*) możliwości nastawialnych przez człowieka. Nie jest ona już tylko przedmiotem, lecz w całej swej budowie nastawialna na spełnienie określonych funkcji. Co więcej, przyroda wyzywa samego człowieka, by urabiał jej energie, by odstaniał jej „nieskrytość”, by nastawiał ją ze względu na inne nastawcze możliwości. W końcu Heidegger stwierdza, że człowiek uczestniczy w nastawianiu jako sposobie odkrywania, bowiem sam jest wyzwany (jeszcze pierwotniej niż energie przyrody) i podlega nastawianiu, poniekąd jako materiał ludzki.²⁶ Nie jest on jednak tylko „składem”, lecz świadomie uczestniczącym w nastawianiu, jakkolwiek nie posiada władzy nad tym, co stanowi odkrywaną rzeczywistość.²⁷ Człowiek zostaje jedynie ugodzony sposobem odkrywania rzeczywistości, która jest jednocześnie dla niego wyzwaniem, by uczynić ją „składem” nastawnych możliwości. Kiedy człowiek czyni przyrodę przedmiotem swych badań zostaje ugodzony sposobem jej odkrywania tak, że przestaje ona być dla niego przedmiotem; przyroda staje się wówczas „składem” nastawialnym ze względu na inne nastawienia. To, w jaki sposób dokonuje się odkrywanie nastawcze w przyrodzie, nie jest związane tylko z czynem ludzkim ani tym bardziej jedynie ze środkiem technicznym, lecz z przejawem możliwości samej przyrody. Sposób odkrywania rzeczywistości determinuje to, czym stała się działalność człowieka w epoce nowożytnej.²⁸

W jakim stopniu współczesna technika odeszła od klasycznej *poiesis* i *techne*, pojętej w sensie odkrywania jako wydobywania, pokazuje Heidegger jeszcze dobitniej przez wprowadzenie terminu *Ge-stell* (ze-staw) na określenie „wyzwajającego ugodzenia”.²⁹ Termin ten oznacza sposób odkrywania charakterystyczny dla współczesnej techniki i stanowiący najgłębsze ujęcie jej istoty. Wyraża on w całości to, co stawia człowieka wobec wyzwania, by odkrywając to, co rzeczywiste nastawiał je jako „skład”³⁰ Nie ma on nic wspólnego z tym, co należy do pracy technicznej, która pozostaje zawsze tylko „zgoda na wyzwanie ze-stawu” i która nigdy go sama nie

²⁶ Dla zilustrowania tej myśli Heidegger przytacza obraz „nastawiania”, który ma początek w gajowym, dokonującym pomiaru drzewa, z którego powstaje celuloza, która służy do drukowania prasy. Dzięki której kształtuje się opinia publiczna. W każdym z tych przypadków mamy do czynienia z nastawianiem i nastawnością, w których uczestniczą zarówno człowiek jak i energie natury. W tym procesie zachodzi zjawisko ukierunkowania tego, co daje się ukierunkować. Por. *tamże*, 236n.

²⁷ „Atoli nad nieskrytością, w której się w każdym wypadku ukazuje bądź chowa to, co rzeczywiste, człowiek nie ma władzy. [...] Uprawiając technikę, człowiek uczestniczy w nastawianiu jako w sposobie odkrywania. Tylko że sama nieskrytość, w obrębie której rozwija się nastawianie, nie jest nigdy dziełem ludzkim, tak właśnie jak nie jest nim obszar, który człowiek przebywa zawsze, już w chwili, gdy jako podmiot odnosi się do jakiegoś przedmiotu”; *tamże*, 236n.

²⁸ Por. *tamże*, 237; R.J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione*, dz. cyt., 97.

²⁹ Termin ten, choć użyty w sensie zupełnie nieznanym dla niemieckiego języka potocznego, wyrażnie nawiązuje do rdzenia: *stell* w słowach *her-stellen*, *dar-stellen* a zwłaszcza do użytego wcześniej terminu: *be-stellen* na określenie „nastawiania” Heidegger usprawiedliwia nieco osobliwe użycie terminu *Ge-stell* dla „pomyślenia tego, co najważniejsze”. Zob. „Pytanie o technikę”, dz. cyt., 238n.

³⁰ „*Ge-stell* heißt das Versammelnde jenes Stellens, das den Menschen stellt, d.h. herausfordert, das Wirkliche in der Weise des Bestellens als Bestand zu entbergen. *Ge-stell* heißt die Weise des Entbergens, die im Wesen der modernen Technik waltet und selber nichts Technisches ist”; „Die Frage nach der Technik”, dz. cyt., 24.

stanowi ani nie sprawia. Stosując termin *Ge-stell* Heidegger jeszcze raz przypomina, że technika nie jest równoważna z istotą techniki, że nie należy traktować jej w kategoriach wyłącznie instrumentalnych i antropologicznych.³¹ W świetle ujęcia istoty techniki jako *Ge-stell*, przyroda jawi się w kontekście całości nastawień i wyzwań, jakie sama sobą reprezentuje a także wraz z otoczeniem, jakie stanowi dla niej działalność człowieka. W słowie „ze-staw” zawiera się idea „stawiania wobec” a więc idea wyzwania, ale chodzi tu także o do-stawianie i przed-stawianie, które w sensie *poiesis* służą wydobywaniu. Tak więc termin „ze-staw” powinien zawierać w sobie dwa sposoby odkrywania owej prawdy (*aletheia*), zarówno przez „wydobywające dostawianie” jak i przez „wyzywające nastawianie”. Niemniej istotą współczesnej techniki pozostaje to, że odkrywa ona rzeczywistość jako „skład” możliwych nastawień, a nie jako coś faktycznie tylko danego. Dla przyrody oznacza to, że w jej obrębie dokonuje się nie tylko dostawianie i przedstawianie, lecz przede wszystkim nastawianie, któremu towarzyszy rozwój nauk ścisłych.³²

Traktując przyrodę jako „główny spichlerz uskładanej energii”, współczesna technika ma ze swej istoty wszelkie podstawy, by odkrywać w procesach życiowych wyzwanie do nieskończonych nastawień. Przyroda nie tylko pozwala, lecz wyzywa, by nastawiać ją według wszelkich możliwych nastawialnych nastawień. Odtąd życie utożsamia się ze „składem” energii o charakterze wyzywającym do nastawiania jej w nieskończonych nastawieniach. Prawda bytu ożywionego zawiera się w tym, co stanowi go jako „skład”, co czyni go źródłem i początkiem wystarczania, wydobywania energii. Organizm może być zatem pojęty jako „zestaw”, który domaga się nastawności jako „składu”. W tym sensie prawdą żyjącej jednostki będzie uskładana w jej organizmie energia życia, a więc „skład” wyzywający do nieskończonych nastawień, na przykład dla inżynierii genetycznej. Ta ostatnia pozwala dzisiaj ze-stawiać materiał genetyczny, by na-stawić go na określone przez człowieka właściwości. Jeżeli nauki przyrodnicze ustawiają przyrodę tak, by ta przedstawiała się jako z góry obliczalny układ sił i możliwości biologicznych, to nie tylko ustawiają ją pod kątem eksperymentu, lecz także jej genetycznych możliwości.³³ W konsekwencji przyroda zostaje nieodwołalnie „postawiona do raportu” tak, by można ją było rachunkowo opisać a następnie jako system informacji nastawiać. W ten sposób staje się zrozumiałe główne przesłanie Jonasa, oparte na przekonaniu, że w epoce nowożytnej dokonała się głęboka przemiana statusu poznania, czego konsekwencją jest nierozzerwalny związek między teorią a praktyką, oraz uznanie nauki i techniki za najważniejsze zadanie ludzkości.³⁴

³¹ Charakterystyczne dla Heideggera jest stwierdzenie: „Przekreślone w zasadzie zostaje wyłącznie instrumentalne, wyłącznie antropologiczne określenie techniki; nie daje się go uzupełnić przez dołączenie dodatkowego wyjaśnienia metafizycznego czy też religijnego”; M. HEIDEGGER, „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 239n.

³² Por. *tamże*.

³³ Takie rozumienie przyrody pojawiło się nie w momencie zaistnienia współczesnej techniki, lecz w z chwilą wylonienia się nowożytnych nauk przyrodniczych. Te ostatnie torują drogę najpierw istocie współczesnej techniki oraz mentalności technicznej a następnie dopiero technice jako takiej. Podkreślimy, że zdaniem Heideggera istota współczesnej techniki wyprzedza technikę i ściśle towarzyszy rozwojowi nauk przyrodniczych, bowiem w nich już znajduje się „wyzywające skupianie w odkrywaniu nastawcze” Zob. „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 240n.

³⁴ Por. H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik*, *dz. cyt.*, 29n.

Istota techniki, tak jak ujmuje ją Heidegger, wyjaśnia podstawę rozwoju nauk przyrodniczych a przede wszystkim współczesnej techniki i mentalności technicznej.

3. Niebezpieczeństwo techniki

Martin Heidegger uważa, że dynamikę postępu technicznego narzuca wola mocy, która determinuje decyzje w polityce cywilizacji zachodniej i stawia sobie za cel osiągnięcie nieskończonej władzy nad światem przyrody. Zdaniem filozofa istotą bytu-w-świecie nie jest proste zamieszkiwanie świata, lecz taki *sposób bycia* w świecie, który wyraża się w działaniu wobec świata, tj. użytkowaniu, fabrykowaniu, poszukiwaniu, odkrywaniu i zdobywaniu. Te i podobne działania wynikają z procesu „światowienia” człowieka, z jego praktycznego podejścia do świata, z woli wykorzystywania „obiektywności” świata dla ludzkiej „subiektywności”. Konkretnie bytowanie w świecie, a więc istnienie konkretnego *Dasein*, przejawia się dokładnie w posługiwaniu narzędziami.³⁵ Sens narzędzi polega na ich „poręczności”: nie tylko na obecności w systemie odniesień praktycznych, lecz także na użyciu ich ze względu na inne narzędzia. U podstaw sensu narzędzi jest zaś dzieło do wykonania („urządzenie”), które nie stanowi ostatecznego punktu odniesienia, lecz uruchamia system odniesień, w jakim coś używa się ze względu na coś innego. W tym systemie odniesień konieczny jest materiał użycia, którym wcześniej czy później staje się przyroda jako wielka rezerwa wszelkich materiałów, mających zawsze charakter „poręcznych”. Zarówno w używanych narzędziach jak i w „otoczeniu” użycia narzędzi, spotykamy przyrodę: raz jako wytwór przyrody służący za narzędzie a innym razem jako przedmiot użycia narzędzi. Przyroda staje się więc podporządkowana temu co poręczne, co zarazem wskazuje na użycie „do czego” i „z czego” produkowanych narzędzi. Ostatecznym punktem odniesienia jest sam użytkownik, który sprawia, że narzędzia i wyroby nie mają charakteru wyłącznie „poręcznego”, lecz przyjmują kształt bytu „o sposobie bycia jestestwa ludzkiego (*Dasein*)”, odpowiadającego „zatraskaniu” człowieka.³⁶ Narzędzia i wyroby są zatem rozważane w kategoriach tego co poręczne i jednocześnie stanowiące świat, w którym żyje użytkownik. Do tego świata należy przede wszystkim przyroda jako otoczenie, które w narzędziach i wyrobach znajduje swoje ukierunkowanie. Przyroda jawi się tu jako uniwersalnie dyspozycyjna w systemie permanentnych odniesień dla narzędzi i wyrobów. W ten sposób jest ona całkowicie podporządkowana instrumentalnemu wykorzystaniu, na miarę indywidualnych i społecznych potrzeb człowieka. Znaczenie instrumentalnej wartości przyrody ujawnia się szczególnie wtedy, gdy staje się ona niedyspozycyjna dla systemu odniesień technicznych, gdy nie może spełniać swego instrumentalnego przeznaczenia. Jednocześnie widać, w jakim stopniu technika determinuje odniesienia do przyrody i czyni z nich warunek swego powodzenia.³⁷

³⁵ Zatraskanie o byt, według Heideggera, wyraża się nie tyle w stosunku do bytu rzeczy, co do bytu narzędzi, do ich instrumentalnego charakteru. Mamy więc do czynienia z pewną fenomenologią bytu narzędzi, którego analiza wyjaśnia sens ich użyteczności. Por. M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa: PWN 1994, 97-100.

³⁶ Por. *tamże*, 100.

³⁷ Por. *tamże*, 104-107; J.-Y. GOFFI, *La philosophie de la technique*, Paris: PUF 1988, 67.

Zdaniem Heideggera kryzys współczesnej cywilizacji technicznej polega na utracie idei zamieszkiwania oraz na zapomnieniu bycia, będących efektem szczytowym całej tradycji metafizycznej. Zapomnienie przez bycie samo własnej prawdy oraz nieświadomość istoty techniki prowadzi do niebezpieczeństwa całkowitego zniszczenia przyrody wraz z człowiekiem. Zwrócenie uwagi wyłącznie na aspekt instrumentalny techniki oraz na jej korzyści dla człowieka prowadzi do iluzji panowania nad techniką i kontroli jej zastosowania na gruncie przyrody. Tymczasem jest to według Heideggera główna przyczyna egzystencjalnego kryzysu współczesnej cywilizacji technicznej. Przyjrzyjmy się teraz kluczowej dla niego idei „zamieszkiwania” i „zwrotu”, mając na uwadze kontekst relacji techniki do przyrody.

a. Powrót do idei zamieszkiwania

Technika jest sposobem zamieszkiwania Ziemi a zarazem sposobem bycia. Zamieszkiwanie związane jest ściśle z budowaniem, które stanowi środek do urządzenia miejsca na Ziemi. Nie przestając być odrębnymi czynnościami, zamieszkiwanie i budowanie pozostają w stosunku do siebie jak cel i środek. Heidegger podkreśla, że *człowiek jest, o ile mieszka*, a zatem budowanie stanowi jego przeznaczenie. Zresztą, pierwotnym znaczeniem budowania jest zamieszkiwanie, które odpowiada byciu na Ziemi człowieka jako istoty śmiertelnej. Budowanie jest nie tylko środkiem i drogą do zamieszkiwania, lecz samo w sobie jest już zamieszkiwaniem. W tym sensie budować – to także być: *człowiek jest, o ile buduje*. Heidegger odróżnia budowanie w znaczeniu uprawy, hodowli i opieki nad światem przyrody (*colere*), oraz budowanie jako wznoszenie budowli (*aedificare*). W pierwszym przypadku budowanie polega na ochronie wzrastania, które samo z siebie daje owoce, zaś w drugim przypadku dotyczy wytwarzania, które daje istnienie rzeczom samym z siebie niemożliwym.³⁸

Podstawą zamieszkiwania jest zgoda na zachowywanie czterech warunków, ściśle związanych z istnieniem człowieka jako bytu śmiertelnego. Heidegger uważa, że śmiertelni mieszkają o tyle, (1) „o ile ratują Ziemię”, (2) „o ile godzą się na Niebo jako Niebo”, (3) „o ile oczekują Istot Boskich jako Boskich”, (4) „o ile posłuszni są własnej istocie”. W odniesieniu do pierwszego warunku, chodzi o ratowanie nie tylko w sensie uwalniania Ziemi od niebezpieczeństwa, lecz o wyzwalenie jej własnej istoty. To wyklucza władanie nad Ziemią w sensie eksploatacji, całkowitego podporządkowania i wyzysku. Drugim warunkiem jest zgoda na „Niebo jako Niebo”, czyli pozostawienie zjawisk przyrody i praw kosmosu ich naturalnemu biegowi. Trzecim warunkiem jest oczekiwanie na spełnienie w świecie obecności „Istot Boskich jako Boskich”, a więc wykluczenie wszystkiego co nie jest zgodne z ich obecnością i zamysłem. Znaczy to również, że „śmiertelni” nie będą czynić się bogami ani służyć bożyszczom. Wreszcie czwartym warunkiem jest posłuszeństwo własnej istocie, to znaczy istocie „śmiertelnych”, którzy usiłują

³⁸ Por. M. HEIDEGGER, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, wybrał i opracował K. Michalski, Warszawa: Czytelnik 1977, 317-320.

„podołać śmierci jako śmierci” i potrafią „umierać dobrą śmiercią”, wolną od poczucia nicości i rozpacz. ³⁹ W ten sposób zamieszkiwanie będzie polegać z jednej strony na zachowywaniu tych czterech warunków (tzw. czworokąta – *das Geviert*) w przebywaniu przy rzeczach, którymi otaczają się „śmiertelni”, i z drugiej strony na wprowadzaniu w owe rzeczy istoty tegoż „czworokąta”. W tym ostatnim przypadku chodzi o to, aby rzeczy pozostawione były także ich własnym istotom, a więc by te, które samodzielnie rosną, były tylko otaczane opieką, a te, które same nie rosną, były wnoszone z rozmysłem. W każdym przypadku zachowanie istoty rzeczy (tak na drodze opieki jak i wznoszenia) oraz istoty „czworokąta” w rzeczach jest autentycznym zamieszkiwaniem a zarazem prawdziwym budowaniem. ⁴⁰

Zamieszkiwanie wiąże się nadto z konkretnym miejscem, które przeznaczone jest do tego, by stać się siedzibą człowieka w przestrzeni. Przestrzenie zamieniają się w miejsca ze względu na to, że człowiek je zamieszkuje. Gdy człowiek mieszka, przestrzeń staje się miejscem jego pobytu. Zdaniem Heideggera, przebywanie przy rzeczach i w miejscach potwierdza istotę „śmiertelnych” a zarazem fundamentalną prawdę, że człowiek *jest* i przemierza przestrzeń. Istnienie człowieka w przestrzeni, w relacji do określonych miejsc i rzeczy, stanowi istotę zamieszkiwania. ⁴¹ U podstaw tak pojętego zamieszkiwania jest budowanie, które ma na celu stwarzać rzeczy i miejsca dające schronienie ludzkiemu przebywaniu w przestrzeni. Budowanie wydobywa rzeczy i ustala miejsca udzielając przestrzeni jako siedziby dla człowieka. Warunkiem budowania, tak w odniesieniu do rzeczy jak i miejsca, jest zachowywanie „czworokąta”, jego ochrona i urządzenie. Znaczy to, że miejsca, podobnie jak rzeczy, powinny być wydobywane w porządku odpowiadającym ich istocie a zarazem powinny przejmować i zachowywać „czworokąt”. Budowanie prowadzi zatem do zamieszkiwania dlatego, że „daje mieszkać”. Dzieje się to wówczas, gdy budowanie i wszelkie planowanie jest zgodne z istotą „czworokąta”. ⁴² Wydobywanie rzeczy na drodze budowania winno być istotnie wprowadzaniem „czworokąta” w owe rzeczy i dobywanie ich na jaw jako miejsca, któremu może być udzielona przestrzeń siedziby człowieka. ⁴³

Jeżeli istotą budowania jest, że daje ono mieszkać, to polega ono na wznoszeniu miejsc „za pomocą spajania ich przestrzeni” tak, aby odpowiadały one możliwo-

³⁹ *Tamże*, 322.

⁴⁰ „Zamieszkiwanie, w tej mierze, w jakiej chowa czworokąt w rzeczy, jest – jako takie przechowywanie – budowaniem”; *tamże*, 323.

⁴¹ Por. *tamże*, 329n.

⁴² „To właśnie od czworokąta budowanie przejmuje miary wszelkiego mierzenia i wymierzania przestrzeni przyznawanych w danym wypadku przez ufundowane miejsca. Budowle zachowują czworokąt. Są to rzeczy, które na swój sposób go zachowują. Zachowywać czworokąt, ratować Ziemię, godzić się na Niebo, oczekiwać Istot Boskich, być posłusznym istocie Śmiertelnych – to czworakie zachowywanie jest prostą istotą zamieszkiwania. Tak oto prawdziwe budowle wtaczają zamieszkiwanie w jego istotę i dają jej schronienie”; *tamże*, 331.

⁴³ „Istotą budowania jest, że daje ono mieszkać. Ta istota dokonuje się przez wznoszenie miejsc za pomocą spajania ich przestrzeni. Tylko wtedy, gdy jesteśmy zdolni do mieszkania, możemy budować”; *tamże*, 332.

ściom zamieszkiwania w konkretnych warunkach i potrzebach historycznych. Na przykładzie organizacji życia i sposobów zaspakajania jego fundamentalnych potrzeb, Heidegger pokazuje w jakim stopniu budowanie zależy od zdolności do mieszkania. Jeżeli zamieszkiwanie jest podstawowym rysem bycia „śmiertelnych”, to „tylko wtedy, gdy jesteśmy zdolni do mieszkania, możemy budować”.⁴⁴ Chodzi więc o to, by człowiek był zdolny budować zamieszkiwanie, które by było sposobem jego bycia. W konsekwencji, budowanie trzeba rozumieć jako należące do zamieszkiwania i od niego przyjmujące swą istotę. Aby ten wymóg mógł być spełniony, budowaniu powinno towarzyszyć *myślenie*, które odzwierciedlałoby istotę zamieszkiwania. Podobnie jak budowanie tak i myślenie należy do zamieszkiwania i powinno wraz z budowaniem służyć zamieszkiwaniu. W jednym i drugim przypadku chodzi o to, by były spełniane ze świadomością, że mają pozostawać w swych granicach i liczyć się z historyczną weryfikacją w doświadczeniu i praktyce. Powinny nade wszystko zmierzać do tego, by zamieszkiwanie doprowadzić do pełni jego istoty, a więc budować – mieszkając i dla zamieszkiwania myśleć, stwierdza Heidegger.⁴⁵ Budowanie i myślenie powinno odpowiedzieć na głód mieszkania, na nieustanną potrzebę odnajdywania utraconej istoty zamieszkiwania oraz konieczność uczenia się zamieszkiwania.⁴⁶ Istotą zamieszkiwania jest ludzka egzystencja historyczna, której są i powinny być zawsze podporządkowane budowanie i myślenie.

Zamieszkiwanie związane z wydobywaniem rzeczy i miejsca za pomocą *techné* (τέχνη) jest ważnym problemem egzystencjalnym, spotęgowanym dodatkowo przez różne czynniki. Heidegger zauważa przede wszystkim fakt, że *bezdomność* nie zawsze jest brana pod uwagę, że człowiek nie szuka utraconej istoty zamieszkiwania i nie zawsze chce uczyć się zamieszkiwania, inaczej mówiąc, nie ma w nim głodu mieszkania.⁴⁷ Dopiero gdy on uświadamia sobie swą bezdomność pojawia się perspektywa zamieszkiwania, które podporządkowuje sobie budowanie i myślenie. Innym jeszcze problemem jest fakt, że budowanie jako zamieszkiwanie w doświadczeniu człowieka jest związane z czymś z góry „obytym” (*das Gewohnte*). W konsekwencji właściwy sens budowania, który zawiera się w zamieszkiwaniu, popada w zapomnienie. Znaczy to, że zaczyna dominować *opieka* a nade wszystko *wznoszenie*, które stopniowo ogarnia cały sens budowania. W efekcie mamy do czynienia z czymś absolutnie rozstrzygającym: „zamieszkiwanie nie jest doświadczane jako bycie człowieka; zamieszkiwanie nie jest nawet pomyślane jako podstawowy rys tego bycia”.⁴⁸ Rozwiązaniem tej sytuacji okazuje się jedynie powrót do istoty zamieszkiwania, związanego ściśle z budowaniem i myśleniem, a więc do bycia opartego na fundamencie „czworokąta”.

Postulat Heideggera sprowadza się do tego, by człowiek nauczył się wpięrc zamieszkiwać Ziemię zanim podda ją technologicznym przemianom. W zamiesz-

⁴⁴ *Tamże*, 333.

⁴⁵ *Tamże*.

⁴⁶ „Właściwy głód mieszkania polega na tym, że Śmiertelni zawsze dopiero szukają utraconej istoty zamieszkiwania, że muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania”; *tamże*, 334.

⁴⁷ *Tamże*.

⁴⁸ *Tamże*, 319.

kiwaniu chodzi przede wszystkim o zrozumienie pełnego wymiaru ludzkiego istnienia. Zgodnie z istotą tego istnienia należy myśleć i budować mieszkanie: najpierw trzeba się nam nauczyć zamieszkiwać a dopiero później budować. Środowisko życia człowieka jest tym, co pierwotnie kształtuje zamieszkiwanie i powinno stanowić punkt odniesienia dla wszelkiego budowania. Sformułowane przez Heideggera warunki zamieszkiwania odnajdujemy także u Jonasa, chociaż ujęte w terminach bardziej tradycyjnych. Perspektywy zamieszkiwania Ziemi owładniętej techniką są również u Jonasa oparte na: (1) ratowaniu Ziemi, tj. zarządzaniu jej potencjałem według jej możliwości (Ziemia jako Ziemia), (2) przyjęciu obiektywnego statusu rzeczywistości (Niebo jako Niebo), (3) zgodzie na istnienie świata w perspektywie transcendentnej (Bóg jako Bóg), (4) akceptacji kondycji człowieka jako bytu przygodnego (człowiek jako człowiek). Właśnie na gruncie tych czterech przesłanek Jonas poszukuje możliwości zbudowania etyki odpowiedzialności za życie na Ziemi,⁴⁹ próbując tym samym podważyć twierdzenie Heideggera, że człowiek jest istotą „spóźnioną na świat” i nie nauczył się jeszcze tego świata zamieszkiwać.

b. Zwrot ku strzeżeniu bycia

Pytanie o technikę, które stawia Heidegger, jest w istocie pytaniem o to, czy i jak człowiek kontroluje postęp techniczny. W odpowiedzi Heideggera pobrzmiewa krytyka argumentu wskazującego na panowanie nad techniką, zwłaszcza w tym, co odnosi się do środków i ludzkich dążeń. W tym sensie technika, jak pragnie tego Jonas, mogłaby być rozpatrywana jako przedmiot kontroli człowieka, służący jego duchowemu dobru. Jednakże istotą współczesnej techniki, podkreślmy raz jeszcze za Heideggerem, nie są ani środki, ani wola panowania człowieka nad postępem technicznym, lecz sposób odkrywania, polegający na wyzwaniu przyrody do tego, by ją „nastawiać” Nad tymże sposobem odkrywania, nad „nieskrytością” przyrody i jej wyzwaniem do nastawiania człowiek nie ma władzy.⁵⁰ Co więcej, Heidegger stwierdza, że instrumentalne i antropologiczne podejście do techniki lub tzw. humanizm metafizyczny okazały się głównym źródłem kryzysu współczesnej cywilizacji technicznej. Stało się tak dlatego, że wola panowania nad techniką doprowadziła w rzeczywistości do panowania technicznego nad przyrodą. Jak zatem zdobyć tę wolność odniesienia do techniki, którą postuluje Heidegger, jeśli technika nie jest tylko kwestią czystego środka w rękach człowieka?

W odpowiedzi należy zauważyć, iż Heidegger traktuje człowieka w sposób uprzywilejowany, to znaczy nie sprowadza go wyłącznie do „składu” tak jak wszelkie energie przyrody. Człowiek jest wyzwany w sposób wyjątkowy i bardziej pierwotny, bowiem sam uczestniczy w nastawianiu przyrody jako sposobie jej odkrywania, stosując narzędzia techniki. Nawet jeśli człowiek nie ma władzy nad

⁴⁹ Por. H. JONAS, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, tł. M. Klimowicz, Kraków: Platan 1996.

⁵⁰ Por. „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 236.

tym, co się odkrywa w przyrodzie i co poddawane jest jego nastawianiu, to jednak sam może świadomie uczestniczyć w sposobie nastawiania przyrody.⁵¹ Uczestnictwo to przejawia się w działaniu człowieka, które w epoce nowożytnej również przyjmuje charakter pro-wokacyjny. Pierwotną rzeczą jest jednak sposób odkrywania rzeczywistości, na który człowiek nie ma bezpośredniego wpływu. Chodzi o *Gestell* (*ze-staw*), związany z istotą techniki, który jest niezależnym od człowieka sposobem namowy i wyzwania, aby ten odkrywał kształty i wyzwalał energie ukryte w przyrodzie. *Gestell* stanowi formę *przeznaczenia*, inaczej mówiąc, jest tym, co „wprowadza człowieka na drogę takiego odkrywania, przez które to, co rzeczywiste, staje się wszędzie składem, mniej lub bardziej dostrzegalnym”.⁵² Heidegger wyjaśnia, że to „wprowadzanie na drogę” jest dla człowieka pierwotne i oznacza przydzielenie kierunku (*Schickung*), nakierowanie na nastawczy sposób odkrywania rzeczywistości. Z pojęciem *Gestell* wiąże się wyzwanie do nastawiania ale także przydzielenie „udziału” (*Geschick*), to jest przeznaczenie w pewien sposób odkrywania. Nie jest to jednak przeznaczenie w sensie *fatum* (*Schicksal*), które byłoby zrzędzeniem przymuszającym; chodzi tu raczej o uznanie, że człowiekiem zawsze kieruje udzielone mu odkrywanie, wobec którego pozostaje wolny, gdy potrafi je usłyszeć.⁵³ Być wolnym oznacza tutaj przynależność w „obszar udziału”, inaczej mówiąc uczestnictwo w tym, co się odkrywa i co przydziela kierunek. Według Heideggera istota wolności jest pierwotnie związana nie z wolą ludzką ale z prawdą bycia i z procesem jej odkrywania.

W zetknięciu z wyzwaniem, jakie niesie przyroda, „udział” sprawia, że jakakolwiek forma ograniczenia nastawczej działalności współczesnej techniki staje się mało prawdopodobna. Heidegger zalicza do iluzji humanizmu metafizycznego wszelkie dążenia zmierzające do opanowania „nieskrytości”, która już się dokonała i która nieustannie wzywa człowieka do podjęcia wszelkich sposobów odkrywania rzeczywistości, jakie zostały jej z natury przypisane.⁵⁴ Jeśli przyjmiemy, że technika nie jest już tylko dziedziną narzędzi, lecz raczej obszarem, w którym manifestuje się przyroda w swej ciągłej ewolucji, to wówczas znaczenia nabiera *sens* rzeczywistości, jaki działalność człowieka pozwala odsłonić przyrodzie. Technika jest faktycznie płaszczyzną ujawniania się przyrody lub też sposobem zachowania człowieka wobec bycia. Krótko mówiąc, technika jest nową manifestacją bycia. Z punktu widzenia metafizyki przyrody, która dąży

⁵¹ Por. *tamże*, 237.

⁵² *Tamże*, 243.

⁵³ „Człowiek bowiem staje się wolny właśnie w tej dopiero mierze, w jakiej przynależy w obszar udziału, stając się w ten sposób tym, który słyszy, lecz nie podległym, który słucha”; *tamże*.

⁵⁴ Heidegger traktuje istotę współczesnej techniki jako szczyt tradycji metafizycznej, a zwłaszcza humanizmu metafizycznego, który sięga samych początków filozofii. Pojęcie techniki w porządku instrumentalnym jest także wyrazem tego, co głęboko zostało zakorzenione w humanizmie metafizycznym, gdzie człowiek istnieje jako podmiot przedstawiania rzeczywistości i odniesienia do niej jako do przedmiotu. Już w samym przedstawianiu rzeczywistości człowiek wyraża swój stosunek do niej jako do przedmiotu, kontrolując go, manipulując i dominując pod kątem własnych celów. Tenże humanizm metafizyczny, którego logika najpełniej odsłoniła się w czasach nowożytnych, ukazuje człowieka jako „władcę bytów”. Heidegger dąży do zdekonstrukcji i zdekonstruowania tegoż humanizmu metafizycznego. Por. R.J. BERNSTEIN, *La nuova costellazione*, dz. cyt., 98.

do odstawiania się dzięki ludzkiej racjonalności przez realizację odkrywczych zdolności człowieka, technika staje się przeznaczeniem ludzkości. Faktycznie człowiek nowożytny staje wobec istoty techniki jako przeznaczenia, jednak nie w sensie stosowania środków technicznych i realizacji własnych celów, lecz w sensie konieczności odkrywania tego, co rzeczywiste w „nieskrytości” bytów. Wolność w stosunku do techniki, której istotą jest „ze-staw” (*Gestell*), polega w rzeczywistości na doświadczeniu tego „ze-stawu” jako udziału w odkrywaniu, jako przeznaczenia w nastawianiu. Jest to więc wolność, która pozostaje ściśle związana z przeznaczeniem, jakie wpisane jest w naturę bytowania i wciąż odkrywane jako miara wszelkiego nastawiania.⁵⁵ Wolny stosunek do techniki, żywo postulowany przez Heideggera, polega w rzeczywistości na tym, by człowiek potrafił słuchać istoty techniki, by wytworzyła się relacja do istoty techniki na poziomie istoty człowieka, by wreszcie istota człowieka strzegła bycia w przestrzeni istoty techniki.

Idąc za myślą Heideggera należy podkreślić, że „ze-staw”, który stanowi istotę współczesnej techniki i zawiera w sobie przeznaczenie, otwiera możliwość ograniczenia do miary tylko tego, co się odkrywa w nastawianiu. Tymczasem człowiek staje wobec innej możliwości, jaką stwarza mu istota tego, co w rzeczywistości odkryte a więc jej „nieskrytość”, którą może doświadczać jako część własnej istoty. Stając między jedną a drugą możliwością, człowiek wystawiony jest na *niebezpieczeństwo* ze strony przeznaczenia (*Geschick*), które rządzi sposobem odkrywania rzeczywistości. To *niebezpieczeństwo* związane z odkrywaniem polega na tym, że człowiek może przeoczyć lub błędnie zinterpretować to, co zostaje odkryte. Przeznaczenie, jakie niesie w sobie odkrywanie, stanowi według Heideggera to najwyższe *niebezpieczeństwo*, które wypełnia *Gestell*, ponieważ człowiek w stosunku do niego zapomina o istocie swego bycia, od którego zależy każde inne bycie. *Niebezpieczeństwo* to polega na tym, że to, co odkryte, traktowane jest wyłącznie jako „skład” a człowiek jako zwyczajny „nastawiacz składu”. Prowadzi to w pewnym momencie do tego, że sam człowiek może być ujmowany jedynie jako „skład” a więc zagubić swoją istotę, twierdząc jednocześnie, że jest władcą świata i, co gorsze, nie zauważyć, że *Gestell* jest przeznaczeniem odkrywania, które „przydziela w nastawianie”. W tym ostatnim przypadku *niebezpieczeństwo* jest najwyższego stopnia, gdyż *Gestell* skrywa najbardziej pierwotny sposób odkrywania (w sensie *poiesis* – wy-dobywania) i wypiera możliwość takiego odkrywania, które przedstawia pewne nakierowanie bez fatalistycznej determinacji. Bowiem tam, gdzie rządzi *Gestell*, dominuje kierowanie i zabezpieczanie „składu” a wyparta zostaje istota bycia, jego „nieskrytość”, prawda.⁵⁶ *Niebezpieczeństwo* związane z *Gestell* wynika z zapomnienia istoty bycia, z odstawienia w niepamięć strzeżenia bycia. Podobnie dzieje się wtedy, gdy spojrzymy na przyrodę jako na obszar panowania „ze-stawu”. Wówczas w niej człowiek wszędzie spotyka siebie samego jako władcę świata, a zarazem traci możliwość bycia ugodzonym przez istotę przyrody, od-

⁵⁵ Por. „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 244.

⁵⁶ „Panowanie ze-stawu zagraża ewentualnością, że człowiekowi mógłby być odmówiony wstęp w odkrywanie bardziej pierwotne i zatem również doświadczenie namowy płynącej z prawdy bliższej źródeł”; *tamże*, 247.

krywaną przez nią prawdę.⁵⁷ Technika wkraczając w obszar przyrody nie jest tym niebezpieczeństwem, którym jest istota techniki jako „udział w odkrywaniu”, jako przeznaczenie do nastawczego odkrywania. Istota techniki prowadzi bowiem do nastawiania bycia na sposób „ze-stawu” i do zapomnienia przez bycie samo własnej prawdy.⁵⁸

Jeżeli istocie techniki zagraża największe niebezpieczeństwo, jakkolwiek nie fatalistyczne, to powstaje pytanie, gdzie należy szukać ratunku. Według Heideggera ratunkiem jest zbliżenie się do tejże samej istoty techniki, ale po to, by odkryć w niej najbardziej pierwotną prawdę (nieskrytość), a nie tylko jej nastawność. To, co niesie ratunek należy do istoty techniki, do „ze-stawu”, który jest udzielonym sposobem wyzywającego odkrywania w odróżnieniu od wydobywającego odkrywania (związanego z *poiesis*). Tenże właśnie sposób, w jaki „istoczy się” technika, stanowi ostateczne niebezpieczeństwo a zarazem największą szansę ratunku. Chodzi o „istoczenie”, które polega na nieustannym i przyzwolonym trwaniu, na jaśnieniu prawdy tejże istoty. Ratunek pojawia się wówczas, gdy zostaje przyzwolone odkrywanie najbardziej pierwotnej i najbliższej źródeł prawdy bycia, gdy nie pozwoli się, by „ze-staw” jako odkrywczyste nastawianie zdominował całkowicie sposób odkrywania.⁵⁹ Ratunek niesie takie odkrywanie, które „rządy ze-stawu” sprowadza na poziom namowy tego, co wystacza się w odkrywaniu wydobywającym (*poiesis*). W tym sensie udzielane odkrywanie ma prowadzić do ujęcia istoty techniki, która co prawda niesie najwyższe niebezpieczeństwo, ale jednocześnie wzrost tego, co stanowi ratunek. Przekładając tę myśl na odniesienie techniki do przyrody, można stwierdzić, że odkrywanie istotnego porządku przyrody otwiera wciąż nowe możliwości traktowania jej w kategoriach nieskończonej „nastawności”, z czym związane jest największe niebezpieczeństwo manipulacji a zarazem perspektywa jej ochrony przed skrajnym zniszczeniem (dzięki zdobytym możliwościom manipulacyjnym). W tej perspektywie istota techniki przyzwala na wydarzenie się tego, co niesie ratunek dla przyrody. Na to przyzwolenie człowiek odpowiada tak, że w udzieloną mu możliwość odkrywania włącza własną zdolność poznania i w ten sposób staje się „przydatnym wydarzeniu prawdy”. Właśnie to, co przyzwala takiemu wydarzeniu prawdy, jest tym, co niesie ratunek i odsłania człowiekowi najwyższą godność jego istoty – stwierdza Heidegger.⁶⁰

⁵⁷ „Zarazem nieskrytość, wedle której przyroda przedstawia się jako obliczalny układ oddziaływujących sił, może wprowadzić pozwalając na słuszne ustalenia, ale właśnie dlatego pozostać też może niebezpieczeństwem; takim mianowicie, że wszystko, co słuszne, będzie wyzute z tego, co prawdziwe”; *tamże*, 245.

⁵⁸ Por. M. HEIDEGGER, „Zwrot”, *Principia* 13-14(1995) 62-64.

⁵⁹ „Ratować to osiągnąć coś w jego istocie, aby w ten dopiero sposób doprowadzić tę istotę do właściwego dla niej jaśnienia”; „Pytanie o technikę”, *dz. cyt.*, 247. Powstaje poniekąd paradoks, że „ze-staw” w tym, co zagraża jako udział w odkrywaniu, otwiera jednocześnie możliwość wolnego stosunku do istoty techniki. Heidegger przekonuje, że to, co niesie ratunek, zakorzenia się w tym, co jest niebezpieczeństwem ostatecznym, a więc w „rządach ze-stawu” i jego wyzywającym sposobie odkrywania. Dzieje się tak dlatego, że „ze-staw” jest udzielonym (przeznaczonym) sposobem odkrywania tak samo jak odkrywanie wydobywające (*poiesis*) i są sobie przyporządkowane. Jeden i drugi należą do odkrywania udzielonego, które w pewnym momencie rozpadło się na dwa różne konkurencyjne sposoby odkrywania. „Odkrywanie wyzywające jako udział pochodzi od wydobywającego. Ale zarazem ze-staw jako udział zastawia rotność”; *tamże*, 249.

⁶⁰ *Tamże*, 251n.

Połączenie niebezpieczeństwa w tajemniczy związek z ratunkiem staje się bardziej zrozumiałe w kontekście „zwrotu” (*Kehre*), jakiego domaga się dzisiaj istota bycia a w konsekwencji istota człowieka w jej odniesieniu do istoty techniki.⁶¹ Zdaniem Heideggera to, co stanowi niebezpieczeństwo, należy do istoty „ze-stawu” i oznacza zapomnienie istoty bycia, czyli swego rodzaju odwrócenie od prawdy bycia. W niebezpieczeństwie zachodzi nieprzemysłany zwrot od istoty bycia, ale pojawia się jednocześnie możliwość zwrotu ku zapomnianej prawdzie istoty bycia. Należy oczekiwać, że na etapie spełniającego się niebezpieczeństwa, jakie niesie istota techniki (*Gestell*), dokonana się „zwrot” od zapomnienia bycia ku strzeżeniu istoty bycia.⁶² Nikt jednak nie wie, kiedy i w jaki sposób może to nastąpić, stwierdza Heidegger. Jedno jest jednak pewne, że w istocie niebezpieczeństwa tkwi zarazem „łaska zwrotu” ku prawdzie bycia, która oznacza ratunek. Na drodze do niebezpieczeństwa człowiek jako „pasterz bycia” może tylko oczekiwać istoty bycia, próbując „przeboleć” jej zapomnienie.⁶³ Tym, co sprzyja prawdzie bycia jest *myślenie i poezja*, dlatego sposobem oczekiwania będzie nauka zamieszkiwania świata myślą i poezją oraz przygotowanie gotowości w poezji i w myśleniu na pojawienie się Istot boskich.⁶⁴ Czy człowiek może jeszcze coś uczynić ponadto, aby uniknąć niebezpieczeństwa ze strony techniki? Według Heideggera, człowiek, mimo że jest „panem bycia”, nic nie może zrobić dla zmiany sposobu odkrywania istoty nowożytnej techniki. „Ze-staw”, który stanowi istotę techniki i zarazem największe niebezpieczeństwo, nie jest dziełem człowieka i nie podlega zmianie jego przeznaczenie (*Geschick*). W słynnym stwierdzeniu Heideggera: „Tylko Bóg może nas jeszcze uratować”⁶⁵ zawiera się głębokie przekonanie filozofa, że w przypadku, gdy nic innego się nie wydarzy, świat zginie razem z nami. W tym stwierdzeniu akcent pada na słowa „tylko Bóg może”, pokazując, że niebezpieczeństwo jest nieuchronne i tylko „jakimś cudem” może być uniknięte.⁶⁶ Ratunek przychodzi jako dar istoty bycia, manifestując się wraz z uobecnieniem jakiejś boskiej istoty (*ein Gott*), jej powrotem do bycia w świecie.⁶⁷ Człowiek ze swej strony niczego nie jest w stanie

⁶¹ Por. M. KOSTYSZAK, *Istota techniki – głos Martina Heideggera*, Wrocław: Wyd. Uniw. Wrocławskiego 1998, 183.

⁶² „[...] w istocie niebezpieczeństwa skrywa się możliwość zwrotu, w którym zapomnienie istoty bycia odwraca się w taki sposób, że wraz z tym zwrotem prawda istoty bycia umyślnie wkracza w byt”: „Zwrot”, *dz. cyt.*, 62.

⁶³ „Człowiek jest tym, który oczekuje istoty bycia, strzegąc jej myślą. Tylko wówczas, gdy człowiek jako pasterz bycia czeka na prawdę bycia, może on oczekiwać nadejścia udziału bycia, nie popadając w żądze władzy”; *tamże*, 63.

⁶⁴ Heidegger uważa, że okres, w którym żyjemy jest epoką zbiegłych bogów oraz bogów przyszłych. Bóg, jeśli jest, jest bytującym w byciu i jego istocie. „Zapomnienie bycia” w nowożytnej świadomości świadczy również o tym, że Bóg jest, ale nie egzystuje. Nie oznacza to jednak, że nieobecność Boga będzie się utrzymywać. Myślenie i poezja są sposobem przygotowania na Jego przyjście. Por. M. KOSTYSZAK, *Istota techniki – głos Martina Heideggera, dz. cyt.*, 119.

⁶⁵ „Nur noch ein Gott kann uns retten”; w: *Der Spiegel* 1976, nr 23 (31 V 1976).

⁶⁶ Por. S. SCHLOESSER, „Only a God can save us: Disabling the rational Subject in Heidegger's Reactionary Modernism”, *Heythrop Journal* 36(1995) 190-201.

⁶⁷ Idea Boga, który się odkrywa i zakrywa jest ściśle związana z przyjmowaną przez Heideggera filozofią bytu i przedsokratejskim sposobem myślenia o istotach boskich. Nie ma to nic wspólnego z chrze-

uczynić, aby się przeciwstawić niebezpieczeństwu techniki, gdyż sposób odkrywania w sensie *Gestell* nie jest zależny tylko od niego. Poza tym musiałby powrócić do pierwotnego odkrywania rzeczywistości na sposób wydobywania (w sensie *poiesis*), co na etapie rozwoju nowożytnej techniki jest raczej niemożliwe.

Powyższe wnioski nie dają nadziei na uregulowanie relacji techniki do natury i zjawiska życia na Ziemi w ogóle. Wynika z nich, że istota techniki, będąc związana ze sposobem odkrywania rzeczywistości, pozwala człowiekowi zawładnąć naturą, a jednocześnie nie daje mu możliwości świadomej kontroli lub ograniczenia swej władzy nad nią. Niczego nie rozwiążą także działania podejmowane pod wpływem decyzji etycznych, ponieważ w dziedzinie technicznego panowania nad przyrodą sam człowiek nie ma inicjatywy, jakkolwiek bez niego to panowanie byłoby niemożliwe. Technika jako działalność ludzka jest tylko pewnym sposobem odniesienia do przyrody; odsłania jedynie przyrodę w ten sposób, że ta staje do dyspozycji człowieka. Inaczej mówiąc, przyroda zostaje przez technikę w pewien sposób odsłonięta, lecz człowiek nie jest w stanie rozporządzać sposobem, w jaki rzeczywistość przyrody sama odkrywa się (lub ukrywa). W konsekwencji technika staje się czymś, co panuje nad człowiekiem, a nie człowiek nad nią. Jeżeli technika otwiera możliwość wywierania wpływu na przyrodę, na sposób jej odkrywania, to dlatego że sama przyroda swym sposobem bycia na to pozwala i do tego prowokuje. Nauka i technika nowożytna – twierdzi Heidegger – są jedynie efektem pewnego sposobu podejścia do przyrody, nad którym zaciążyła metafizyka, a dokładniej *humanizm metafizyczny*, doprowadzając do zapomnienia pierwotnego sposobu bycia. Wyjściem z tego położenia byłoby przezwyciężenie metafizyki i otwarcie się na istotę prawdy bycia. W opozycji do takiego właśnie stanowiska staje Jonas, który z kolei postuluje powrót do metafizyki, traktując ją jako warunek etyki, jako szansę odpowiedniego ustawienia techniki w relacji do przyrody i ludzkiej egzystencji.

4. Nihilizm cywilizacji technicznej

Powrót do technicznej i ludzkiej kontroli techniki jest dla Heideggera niemożliwy. Sposób odkrywania rzeczywistości we współczesnej technice nie zależy bowiem tylko od człowieka, lecz przede wszystkim od natury rzeczywistości, od sposobu jej odkrywania. Człowiek musiałby więc nie tylko cofnąć się w rozwoju cywilizacyjnym, porzucając narzędzia odkrywania rzeczywistości, co wydaje się niemożliwe z punktu widzenia interesu ludzkości; ale musiałby także zmienić sposób odkrywania rzeczywistości, bo jest ona taka jaka jest w swej konstytucji bytowej, w swym sposobie odkrywania, w swej nieskrytości. W świetle tego nowego znaczenia nabiera egzystencjalna kwestia techniki oraz jej historycznego zakorzenienia.

Dążenie Heideggera do transformacji pojęcia bytu, w tym także ludzkiej *praxis*, na kategorie ściśle ontologiczne, prowadzi do ujmowania techniki na poziomie sposobu bycia a nie pojedynczych lub szczególnych przypadków działań. Porzu-

cając metafizyczny horyzont wyjaśniania rzeczywistości Heidegger sięga do najbardziej pierwotnego wymiaru bytowania, który stanowi jednoczący fundament bycia. Posługując się kategoriami Arystotelesowskiej filozofii praktycznej dla wyjaśnienia natury ludzkiej *praxis*, Heidegger dąży do wyzwolenia jej z metafizycznych obciążeń przekształcając jej zasady praktyczne w ontologiczne cechy istnienia. Inaczej mówiąc, dokonuje „ontologizującej” interpretacji podstawowych kategorii arystotelesowskiej filozofii praktycznej. W konsekwencji oznacza to, że metafizyczny i antropologiczny punkt odniesienia dla ludzkiej *praxis* nie jest już możliwy. Praktyczna interpretacja życia ludzkiego nie posiada oparcia w rozumnej naturze człowieka (w arystotelesowskim pojęciu *animal rationale*). To, co w tradycji metafizycznej było traktowane jako istotny punkt odniesienia dla działania człowieka, zostało potraktowane jako pochodne i niedoskonałe w stosunku do pierwotnego sensu działania, które stanowi *praxis* i bycie *Dasein*. Według Heideggera bycie winno być pojmowane wyłącznie samo w sobie a praktyka winna tworzyć się w oparciu o siebie samą. Wykluczone zostają wszelkiego rodzaju zewnętrzne punkty odniesienia, które mogłyby stanowić prefigurację i uprzednio zdeterminowany model rzeczywistości. Dzięki temu ludzka *praxis* ma szansę stać się najbardziej pierwotną determinacją ontologiczną, autoteliczną i samowystarczającą. Ma szansę stać się celem dla siebie (*Worumwillen*).⁶⁸

W odróżnieniu od arystotelesowskiej filozofii praktycznej, która stanowi ważną część życia i działania człowieka, nastawionego na realizację określonych celów i zadań, heideggerowska koncepcja *praxis* jest całkowicie zdeterminowana przez sposób istnienia *Dasein*, jego rozumienie i ontologiczną strukturę bycia. Oznacza to, że treść ludzkiej praktyki, będąc konstytutywna dla *Dasein*, nie jest przedmiotem wolnego wyboru, lecz nieuniknionej determinacji. Decyzje człowieka i cała jego *praxis* nie należą do porządku możliwości, które *Dasein* może zaktualizować według własnego upodobania, lecz stają się ontologicznymi wyznacznikami jego własnego bycia. Są to czynniki egzystencjalne, które określają bycie *Dasein* niezależnie od woli, wolnego wyboru i jego własnej decyzji. W tym ujęciu *praxis* nie stanowi już płaszczyzny możliwości rozwoju ludzkiej jednostki ani pozytywnej wartości dla projektowania i realizacji ludzkiego bytu, lecz jako ontologiczna struktura *Dasein* staje się rzeczywistością, której zwyczajnie nie można uniknąć. Treść ludzkiej praktyki jest dana nie tylko w realizacji konkretnych działań, lecz pozostaje ściśle związana z samym byciem *Dasein* i zawsze wyraża jego własną naturę, która uprzedzająco konstytuuje każdy poszczególny czyn człowieka. Wpisując *praxis* w strukturę *Dasein*, Heidegger doprowadza do ontologizacji ludzkiej praktyki oraz do przypisania jej cech determinujących.⁶⁹ Ten fakt nadaje byciu *Dasein* element pewnego obciążenia, z którego ono nie jest w stanie się uwolnić. Heidegger przyjmuje co prawda, że technika czy też praktyka jako taka nie determinuje człowieka w sposób absolutny, ale zarazem pojmując bycie człowieka w

⁶⁸ Por. F. VOLPI, "E ancora possibile un'etica? Heidegger e la filosofia pratica", *Acta Philosophica* 11(2002) f. 2, 306n.

⁶⁹ Por. tamże, 307.

kategoriach ontologicznych, czyni go niezdolnym do działania przeciwnego ontologii świata, a tym bardziej przeciw własnemu byciu.

Konsekwencją ontologizacji praktyki jest ostatecznie rozkład specyficznego charakteru, jaki Arystoteles przypisywał ludzkiemu działaniu, a przede wszystkim utrata jej zakorzenienia w określonej wspólnocie zasad, norm i wartości. Heideggerowska ontologizacja prowadzi do tego, że *praxis* zamyka się w granicach solipsystycznego horyzontu, gdzie zostaje zdeformowany jej wymiar społeczny i polityczny. To, co stanowi istotę *praxis*, odnosi się do autentyczności bycia; nie chodzi tu o publiczne formy aktywności, lecz o najbardziej pierwotny i własny sposób bycia jednostki i narodu. W ten sposób życie ludzkie traci wymiar etyczny: wychodzi z porządku metafizycznego sensu, wchodząc w porządek ontologicznej spontaniczności. Ludzka *praxis* jako fundament arystotelesowskiej etyki staje się u Heideggera ontologią życia ludzkiego, wolną od jakiegokolwiek normatywnego porządku.⁷⁰ Bycie *Dasein* jawi się jako wybitnie „ontologizowana” *praxis*, która nie kieruje się niczym innym jak tylko własną celowością, własnym „ze względu na co” bytowaniem (*Worumwillen*). W relacji do idei bycia ujętego ontologicznie etyką jest już samo bycie, zwłaszcza autentyczne i oryginalne. Etyka odzwierciedlałaby radykalne ujęcie zasady scholastycznej, według której działanie odpowiada wyłącznie byciu (*operari sequitur esse*). Dla Heideggera natomiast tworzenie etyki jest rzeczą zbędną, gdyż to, co ona powinna regulować, jest o wiele mocniej regulowane przez samo bycie. Zasadniczym pytaniem dla etyki nie jest już więc to, „co należy czynić?”, lecz to, „czemu należy pozwolić być?”. W świetle tych przesłanek heideggerowska filozofia techniki nie stanowi pomyślnej perspektywy etycznej ani antropologicznej. Świat techniki pozbawiony *logosu* i *ethosu* zmienia się bez udziału człowieka i staje się światem, który może w ogóle okazać się światem bez człowieka.⁷¹ Ktokolwiek chciałby się przeciwstawić temu przeznaczeniu, proponując w wieku technologii etykę odwołującą się do wartości, do sprawności moralnych (cnót) lub jakichkolwiek zasad etycznych, skazany byłby, według Heideggera, na bezcelowy trud.

Podsumowując, warto zwrócić uwagę na ontologiczny związek historii i techniki, będącej czasowym przejawem ludzkiej *praxis*. Warto zauważyć także, iż dla Heideggera narodowy socjalizm jest formą bycia, w którym w sposób najbardziej oryginalny wypowiada się bycie narodu, poza wszelkimi obiektywnymi normami i prawami życia społecznego. Historia nie zostaje tu ograniczona metafizycznymi czy też etycznymi zasadami bycia, lecz odpowiada najbardziej oryginalnym przejawom bytowania narodu, nawet jeśli miałyby ono charakter irracjonalny i niemoralny. Bycie nie jest bowiem

⁷⁰ Por. *tamże*, 297-300. W wyniku „ontologizacji” ulegają przekształceniu także inne pojęcia klasycznej doktryny etyczno-praktycznej – pojęcie człowieka jako podmiotu moralnego zostaje przekształcone w strukturę fundamentalnych „egzystencjalistów” konstytuującą ontologię *Dasein* (*Verstehen*, *Befindlichkeit*, *Rede*). Por. *Bycie i czas*, *dz. cyt.*, par. 29-35. W dalszej kolejności można wskazać na heideggerowską transformację pojęcia arystotelesowskiej *phronesis* na sumienie (*Gewissen*), decyzję w podejmowaniu działania (*prohairesis*) na decyzję egzystencjalną bytującego *Dasein* (*Entschlossenheit*), celowość działania w ludzkiej *praxis* na pojęcie „ze względu na co” (*Worumwillen*), wiedzę o sobie jako podmiocie działania (którą zawiera *phronesis*) na pojęcie *Jemeinigkeit* („mojności”). Por. F. VOLPI, *dz. cyt.*, 308n.

⁷¹ Por. *tamże*, 312.

przejawem porządkującego *logosu* i *ethosu*, lecz najbardziej pierwotnego, niczym nie ograniczonego sposobu bycia *Dasein*. Nie można zatem dziwić się, że w „ontologizacji” ludzkiego i narodowego sposobu bycia brakuje etyki w sensie norm działania, gdyż ta jest wyłącznie normą wewnętrzną samego bycia *Dasein*, w jego najbardziej pierwotnej formie istnienia. To, co odpowiada takiej formie istnienia, a w historii narodu niemieckiego odpowiadał jej narodowy socjalizm i hitleryzm, jest dla Heideggera najwyższym przejawem ontologii bycia narodu i jego historii.⁷² Filozofia praktyczna, której przykładem szczególnym jest technika, stanowi u Heideggera podobny przykład przejawiania się oryginalnego sposobu bycia ludzkiego *Dasein*, i wykracza poza wszelkie zasady etyki, w tym także metafizyki, które mogłyby porządkować w sposób racjonalny działania techniczne. Mijałyby się one z istotą techniki, która nie polega, przypomnijmy, na racjonalnych działaniach technicznych, lecz na samym byciu rzeczywistości składającej się na technikę (*Gestell*). W jednym i drugim przypadku chodzić może najwyżej o *logos* bycia, ale nie o ten *logos*, którego dopełnieniem mógłby być *ethos* rozumnego i wolnego działania. W tym właśnie należy dopatrywać się nihilizacji ludzkiej *praxis*, która u Heideggera staje się odpowiednikiem zdeterminowanego byciem bycia, a nie sensu i wartości. Jeśli tylko „Bóg mógłby nas jeszcze uratować”, Bóg, który ukrył się i nie nadchodzi, to cywilizacja techniczna jest z gruntu nihilistyczna. Pozbawienie ludzkiej *praxis* najpierw wymiaru metafizycznego a następnie etycznego, oraz zredukowanie jej do porządku czystego przejawu bycia rzeczywistości, musiało doprowadzić do odarcia jej z najgłębszego sensu i wartości.

LA FILOSOFIA E L'ETICA DELLA TECNICA IN MARTIN HEIDEGGER

Riassunto

L'opera di Martin Heidegger rappresenta una totalità del pensiero anche se si distingue nella storia del suo pensiero *Heidegger I* e *Heidegger II*. Un esempio evidente rappresenta il suo famoso discorso sulla *Questione della tecnica*, fatto nel tempo della dopoguerra (1953-1954). Nel nostro articolo è stato dimostrato a qual punto le sue impostazioni ontologiche hanno trasformato la filosofia pratica (nel senso aristotelico), benché sottomessa alla riabilitazione dallo stesso Heidegger, fino alla distruzione dei suoi riferimenti fondamentali, come quello della prudenza, dei valori e delle norme. Per l'opera di una "ontologizzazione" della *praxis* umana Heidegger sottomette l'etica all'essere dell'esserci, all'idea della autenticità e dell'autotelicità dell'azione. La tecnica è un esempio eminente della comprensione della *praxis* umana trasformata secondo i principi della "ontologizzazione". Dal punto di vista dell'etica della tecnica questa intrapresa conduce alla annichilazione della pratica umana nel campo della tecnica e alla fine alla distruzione del suo senso umano.

⁷² Stąd zrozumiała może być u Heideggera fascynacja Hitlerem, jego oryginalnym sposobem bycia w narodzie: „Wykształcenie [Hitlera] – odpowiedział [Heidegger] – jest najzupełniej obojętne. Proszę się przyjrzeć, jak cudowne są jego ręce” Por. świadectwo K. Jaspersa o Heideggerze, w: "Autobiografia filozoficzna – Heidegger", dz. cyt., 81.