

Tomasz Maślanka

KORZENIE TECHNICZNEGO MYŚLENIA W FILOZOFII MARTINA HEIDEGGERA

Wszelkie próby obliczenia istniejącej rzeczywistości, skazujące ją morfologicznie czy psychologicznie na zmierzch i zaturę, na fatum i klęskę, na upadek, są tylko gestem technicznym. Operuje on aparaturą obliczającą symptomy, których zasób można powiększać w nieskończoność i wciąż na nowo zmieniać. Te analizy sytuacji nie dostrzegają, że działają tylko w sensie i na sposób technicznego kawałkowania, dostarczając zarazem technicznej świadomości odpowiadającą jej historyczno-techniczną prezentację dziania się.

M. Heidegger, *Zwrot*

Zapytywanie o technikę – powiada Martin Heidegger – oznacza wejście na drogę myślenia i jako takie prowadzić musi przez język jak wszystkie drogi myśli¹. Jak wiadomo filozofia M. Heideggera do łatwych nie należy właśnie z powodów językowych. Fakt, że łatwość w wypowiedaniu sądów nie przechodzi automatycznie w łatwość ich rozumienia wydaje się wynikać z żywionego przezeń przekonania o niedostępności do istotnościowego obszaru wielu dziedzin myśli, sprowadzającego się w istocie do przekonania o braku odpowiedniego języka, czyli języka rozumianego inaczej niż tylko jako środek komunikacji. Język ujęty instrumentalnie blokuje bowiem dostęp do prawdy bycia. Zamysł filozofa zdaje się jednak być podyktowany bardzo precyzyjnie sformułowaną wykładnią tego, co to znaczy myśleć, co to znaczy pytać, co znaczy filozofować. Kiedy więc Heidegger używa swej ulubionej techniki, etymologizowania, robi to w zgodzie ze źródłowym znaczeniem słowa *ethymon* (prawda, istota) próbując zachować istotę i zarazem prawdę słów. Jednocześnie jego myślenie i pisarstwo bieżą pod prąd klasycznej logiki czy gramatyki, sprowadzając na niego zarzuty, np. *circulus vitiosus*. Intencje jednak w dalszym ciągu pozostają jasne, chodzi o to, by nie petryfikować samego „bycia” w sztywnych, językowych kategoriach.

¹ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 7.

To co zniechęca potencjalnego czytelnika do namysłu nad poruszonymi przez Martina Heideggera problemami powinno być, jak sędzę, raczej wyzwaniem. Namysł, jak pisze sam autor w tekście *Nauka i namysł* oznacza wejście w sens (*Sinn*). Tradycja europejska przyzwyczaiła nas do myślenia jako przedstawiania (*Vorstellen*), któremu dobrze służy prawda, ujęta w znaną łacińską formułkę *adequatio rei et intellectus*. W ten jednak sposób właściwy namysł wyparty zostaje przez myślenie „rachujące”, zorientowane na opanowywanie i rozporządzanie. Heidegger natomiast jest zdania, że etymologia słowa myśleć (*Denken*) tkwi w pamięci (*Mnemozyne*), tego co wewnątrz.

Produktem epoki współczesnej Heideggerowi stał się pewien ideał wiedzy, który w uproszczeniu można by określić jako przekroczenie granicy między starożytną *episteme* i *techne*. To pokłosie filozofii Kartezjusza oraz Bacona miało zapewnić człowiekowi władzę nad bytem poprzez zespolenie technologicznej i poznawczej funkcji wiedzy. Poznawcza dawała wiedzę o naturze, technologiczna środki do jej ujarznienia. Swoistym *signum tempore* stało się przekonanie, iż podmiot jest całkowicie wolny od historyczności jako horyzontu poznania. Podmiot stanął w centrum bytu. Odkrycie metody (w XVI lub XVII w.) wyposażyło filozofów (i nie tylko) w swego rodzaju transhistoryczny aparat pomiarowy, za pomocą którego można było odtwarzać postęp, jako rozwój nie historyczny, ale *quasi*-logiczny. Od tego mniej więcej czasu dzieje z płynnej historii stają się niezmiennym czasowo przedmiotem badań; czas historyczny zastąpiony zostaje czasem fizycznym. Tak uproszczony schemat zaowocował w epistemologii równie uproszczoną koncepcją podmiotu i racjonalności. Racjonalność nie uznająca własnej historyczności stała się racjonalnością *tout court*, stosowalną jednakowo w każdych warunkach. Poznanie i jego ewolucja stały się dziełem wyposażonego w niezmiennie struktury racjonalności podmiotu.

Technika jako sposób myślenia jest przedstawianiem, jako sposób mówienia uprzedmiotawianiem. Przedstawianie (*Vor – stellen*) jako podstawowy rys mowy i myśli zagradza nam drogę do sfery „sprzed”, do sfery, w której istniała jeszcze tajemna komunია słowa i rzeczy. U podstaw greckiej myśli leżało przekonanie o integralnej jedności słowa i rzeczy, którą oddawał grecki termin *logos*. Był to obszar, niejako „przed” przedstawianiem, nie ujęty w podstawową dystynkcję współczesnej epistemologii podmiot – przedmiot. Hans Georg Gadamer w swej *Prawdzie i metodzie* jako przykład tej jedności podaje przynależność imienia do bytu swego właściciela tak, że identyfikując się z nim reaguje on na nie, potwierdzając niejako ów związek². Dalszy rozwój greckiej filozofii doprowadził do sofistycznego zakwestionowania tej pierwotnej jedności i w konsekwencji do destrukcji istoty języka³. Dostrzeżona przez Heideggera konieczność rewindykacji owej tajemnej komunii słowa i rzeczy wiąże się z szerszym postulatem, by podstawą

² Por. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, tłum. B. Baran, Kraków 1993, s. 357.

³ Współcześnie filozofia postmodernistyczna stanowi szczytowy etap jeśli idzie o brak związku pomiędzy nazwą a rzeczą, znaczącym a znaczonym. Powszechna jest teza o proliferacji dyskursów, której konsekwencją jest zanik relacji referencji między słowem a desygnatem.

naszego poznania była w ostateczności sama rzeczywistość. Tak pisze o tym autor *Prawdy i metody*:

Słowo w zagadkowy sposób wiąże się z tym, co „odzwierciedlane” przynależy do czegoś. Chodzi tu o zasadniczy związek, nie zaś o to, że w kształtowaniu języka pewien udział ma relacja mimetyczna⁴.

Wszystkie te intuicje, zarysowane tutaj w największym skrócie, mają nam pomóc w dotarciu do tego co jest przedmiotem naszego namysłu – techniki jako sposobu myślenia. Mają nam ułatwić myślenie z istoty techniki, słowem, mają umożliwić dostęp do owej źródłowej sytuacji, którą Heidegger próbuje subtelnie uchwycić w tekście *Pytanie o technikę*, sytuacji, w której rzeczy jeszcze nie stały się przedmiotami przedstawienia dla władającego instrumentalną racjonalnością podmiotu. Przy takim sformułowaniu problemu nie będą nas już przesadnie dziwić praktyki etymologizowania, czy tautologie w rodzaju: świat światuje, czas czasuje; będziemy je bowiem uważać za próbę uniknięcia podziału, w który wkiła nas normalna syntaksa, podziału na rzecz i nazwę nazywanego desygnatu. Teraz dopiero stanie się dla nas jasne, że myślenie z istoty techniki z konieczności polegać musi na wyzwalaniu języka z służby przedstawieniom.

W kontekście filozoficznego podejścia do techniki istotne staje się powszechnie znane rozróżnienie na kulturę i naturę. Szczególnie znaczące wydaje się być, jak słusznie zauważa Don Ihde, pytanie o stosunek człowieka do przyrody, do środowiska, w którym żyje. Czy stosunek ten powinien być bardziej intymny czy bardziej zdystansowany? W zależności od tego, jak odpowiemy na to pytanie, technikę będziemy postrzegać już to jako tworzenie pewnego sztucznego obszaru natury zreprodukowanej, już to jako transcendowanie ponad przyrodę. W pierwszym z wymienionych tu sensów spotykamy się z wyraźną parcelacją na świat człowieka (kultury) i świat przyrody, w drugim przyroda ujęta zostaje jako opanowana czy też zwyciężona za pomocą techniki (kultury)⁵. Zdaniem Webstera Hooda odmienność Heideggerowskiego ujęcia techniki leży w skonstrastowaniu jej z ujęciem Arystotelesa, w którym była ona rządzona wyłącznie przez kategorię instrumentalności, dlatego można ją było uważać na neutralną⁶. Arystoteles, jak wiadomo, czynności technicznych nie uważał za specjalnie ważne, zajmowały one zdecydowanie gorsze miejsce niż np. mądrość praktyczna – *fronesis*, czy też działania moralne.

W tekście *Pytanie o technikę* porusza się Heidegger na dwóch poziomach; kiedy pisze o technice ma na myśli sposoby jej przejawiania się, a zatem coś co można każdorazowo zredukować do relacji podmiot – przedmiot. Drugi z poziomów to poziom istoty techniki, który wciąż pozostaje niezbadany. Wyróżnia on tedy dwa podstawowe rozumienia techniki: instrumentalne i antropologiczne.

⁴ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda...*, s. 381.

⁵ Por. D. Ihde, *Technics and Praxis*, Dordrecht 1979, s. 130.

⁶ Por. W. F. Hood, *The Aristotelian versus the Heideggerian Approach to the Problem of Technology*, [w:] *Philosophy and Technology*, ed. C. Mitcham, R. Mockey, New York 1972.

Jeden mówi: technika jest środkiem do celów. Drugi powiada: technika jest czynem człowieka. Oba określenia techniki współprzynależą do siebie. Ludzkim czynem jest bowiem ustanawiać cele, dostarczać do nich środków i ich używać⁷.

Zauważa on, że instrumentalne ujęcie techniki determinuje każdą próbę stworzenia właściwego stosunku człowieka do niej, co bynajmniej nie oznacza, że instrumentalna strona techniki jest jej istotą. Technikę chce się opanować, a „Chęć opanowania staje się tym silniejsza, im bardziej zagraża wymknięcie się techniki spod władzy człowieka”⁸.

Technika ujęta instrumentalnie czyli jako środek zostaje w istocie sprowadzona do poczwórnej kauzalności (*causa materialis, formalis, finalis, efficiens*)⁹. Poruszając się w obrębie interpretacji techniki jako poczwórnej kauzalności dochodzi Heidegger do wniosku, że *causa efficiens*, a więc sprawca – człowiek określa wszelką kauzalność skutecznie eliminując *causa finalis* z pola kauzalności, a zatem cel, czyli to co zdaje się być najważniejsze przy podejmowaniu działań instrumentalnych. W istocie bowiem moglibyśmy nawet mówić o nich jako o działaniach zorientowanych na osiągnięcie celu. Technika jest jednak sposobem odkrywania, a nie samym tylko środkiem.

Jeżeli zwrócimy na to uwagę, otworzy się przed nami zupełnie inny obszar dla istoty techniki. Jest to obszar odkrycia tzn. prawdy. [...] Technika istoczy w obszarze, w którym dzieją się odkrywanie i nieskrytość, *aletheia*, prawda”¹⁰.

Nieskrytość jest dla Heideggera sensem wszystkiego, przez nią to bowiem bycie przejawia się samo w sobie. Nieskrytość w dosłownym znaczeniu oznacza prawdę (*aletheia*). W taki sposób pytanie o technikę wikła się w metafizyczne myślenie Martina Heideggera, ponieważ podstawowe pytanie metafizyki staje się zapytywaniem o bycie w świetle Bycia, o bycie w swojej prawdzie¹¹.

W tym miejscu musimy zapytać, jaki charakter ma związek metafizyki z techniką. Nowożytność zburzyła silnie zakorzeniony średniowieczny porządek, w którym punktem odniesienia dla wszelkiego bytu ludzkiego był Bóg. W miejsce Boga – Stwórcy pojawił się podmiot, co dało człowiekowi zupełnie nowy status metafizyczny: nie myśli on o sobie jako o dziele Stwórcy, lecz jako o podmiocie, który sprawia, że byty stają się sensowne¹². Richardson, autor najlepszej chyba monografii poświęconej filozofii Heideggera dodaje, że takie bycie podmiotu jako źródła i podstawy sprawiło, że stał się on miarą przedmiotów przedstawienia¹³. Innymi słowy bycie bytów jest rozważane w tych samych kategoriach, co bycie podmiotu, jako że są one korelatami podmiotowej funkcji przedstawiania, a więc przedmiotem poznania jest to co jawi się jako przedmiot dla podmiotu. Nie trudno zauważyć, że struktura relacji podmiot – przedmiot traci z oczu Heideggerowskie

⁷ M. Heidegger, *Pytanie o technikę...*, s. 8.

⁸ *Ibidem*, s. 9.

⁹ *Ibidem*, s. 10.

¹⁰ *Ibidem*, s. 16-17.

¹¹ Por. W. J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1974, s. 7.

¹² *Ibidem*, s. 325.

¹³ Por. *ibidem*, s. 324.

bycie. Człowiek – pisze sam Heidegger – błądzi tym bardziej, im bardziej ujmuje siebie jako standard innych bytów¹⁴.

Człowiek staje się tym bytem, na którym ze względu na swoje bycie i swoją prawdę opiera się wszelki byt. Człowiek staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego¹⁵.

Kiedy człowiek staje się podmiotem, staje się również odniesieniem dla ujmowania wszelkich innych bytów, które są już tylko przedmiotem jego poznania¹⁶. Sytuację, w której człowiek staje się punktem odniesienia wszelkiego bytu nazywa Heidegger światobrazem.

[...] człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odtąd przedstawiać, prezentować tzn. być obrazem¹⁷.

Podbój świata jako obrazu staje się podstawowym celem nauki, która odtąd jest obok techniki jedną z form panowania nad światem. Pozytywny postulat Heideggera zakłada możliwość przezwyciężenia kryzysu kultury europejskiej poprzez odrzucenie założenia czyniącego człowieka satrapą w stosunku do innych bytów. Taka postawa (prezentacja innych bytów jako przedmiotów) ustawia człowieka ponad bytami.

Chodzi raczej o to, że to człowiek jako podmiot określa, co jest, a co nie jest bytem. Idzie za tym o „panowanie” nad bytem, opanowywanie świata¹⁸.

Opanowywanie świata jako obrazu sugeruje, że nie ma ono charakteru dzisiejszego ujarzmiania przyrody, lecz jest raczej stawianiem bytu przed sobą, tak jak obraz można przed sobą ustawić do dyspozycji jako przedmiot. Jest to postawa uprzedmiotawiająca, jak powiedziała by Heidegger „rachująca”.

Gdy podstawę tego, co jest, znajduje się w subiektywności, człowiek jako podmiot staje się panem bytu, zaś jego odnoszenie się do bytu – opanowywaniem go¹⁹.

W takiej sytuacji pierwotne myślenie bycia (*Seinsdenken*) staje się teraz myśleniem o czymś, o bycie, żeby się lepiej „urządzić w świecie”.

Ta krótka dygresja pozwoliła, jak sądzę, na znalezienie właściwej perspektywy, w której nowożytna technika okazuje się być przedłużeniem greckiej metafizyki, a nawet, można powiedzieć jej spełnieniem. Spełnienie to ma charakter transgresji; jest przejściem od człowieka ujętego jako *animal rationale* do współczesnego depozytariusza techniki, specjalisty, konsumenta kultury pozytywnie oceniającego naukę jako skuteczny instrument do eksploatacji bytów i panowania

¹⁴ Por. M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, [w:] idem, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 82.

¹⁵ M. Heidegger, *Czas światobrazu*, tłum. K. Wolicki, [w:] idem, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 141.

¹⁶ Por. K. Rosner, *Hermeneutyka jako krytyka kultury*, Warszawa 1991, s. 88.

¹⁷ M. Heidegger, *Czas światobrazu...*, s. 144.

¹⁸ B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1990, s. 108.

¹⁹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1998, s. 241.

nad światem. Istota techniki nie będzie polegać na postępie technicznym, lecz na takim urządzeniu świata, w którym człowiek staje się celem samego siebie i chce ze względu na ten cel świat uporządkować.

Powracamy do głównego wątku naszych rozważań; pole jakie otwiera przed nami instrumentalna strona techniki jest mocno ograniczone. Z jednej strony hipertrofia racjonalności instrumentalnej, zatem tej, która kieruje działaniami zorientowanymi na osiągnięcie celu oznacza atrofie kontemplacyjnej, by użyć terminu Arystotelesa, strony naszej egzystencji, z drugiej aktywizuje jedynie świadomościowy obszar naszej istoty. Aby odkryć, czym jest rzecz w porządku ontologicznym, jako rzecz, zawiesić trzeba wymiar świadomościowy sprawiający, że postrzegamy rzeczy wyłącznie w kategoriach ich poręczności, *eo ipso* użytku, jaki możemy z nich zrobić. Jest oczywiście rzeczą wątpliwą, by starożytni postrzegali rzeczy wyłącznie przez pryzmat ich bezwzględnej autonomii, nie budzi jednak żadnych wątpliwości spostrzeżenie, że współcześnie pożytek lub jego brak wyparł całkowicie kategorię autonomii z myślenia o rzeczach. Ten rodzaj technicznego oglądu rzeczy jest być może tym, co kontrastuje naszą epokę z czasami antyku w sposób najbardziej trwały.

Zapytamy teraz co to znaczy, że „technika jest sposobem odkrywania”? Odkrywanie panujące we współczesnej technice stawia przyrodzie żądanie, by ta dostarczała energii. W ten sposób ustawia się ziemię i jej dobra na dawanie czegoś. Po pierwsze technika ustawia przyrodę w sensie przedmiotu do dyspozycji, po drugie w sensie „dostawy”, przyroda ma być dostawcą, składem energii.

Władające we współczesnej technice odkrywanie jest wyzwaniem żądającym od przyrody dostarczenia energii, którą jako taką można wyzwać i gromadzić. Czy jednak nie dotyczy to także dawnego wiatraka? Nie. Wprawdzie jego skrzydła obracają się na wietrze, lecz są bezpośrednio poddane powiewowi. Wiatrak nie pozyskuje energii strumienia powietrza, aby ją gromadzić²⁰.

Tak oto ujawnia się jedna z cech konstytutywnych współczesnej techniki – jej kumulatywność, niemająca nic wspólnego ze starożytnym rozszyfrowywaniem natury. Chodzi raczej o to, by przyrodę „nastawić”, zmusić do posłuszeństwa. Kiedy rolnik w dawnych czasach – pisze Heidegger – uprawiał ziemię, znaczyło to, że ja „kultywował”, a więc jednocześnie chronił i pielęgnował²¹. Nic z owej troskliwości o przyrodę nie zachowało się współcześnie. Teraz również

[...] uprawa pola została wessana w innego rodzaju dostawianie, które *nastawia* przyrodę. Nastawia ją w sensie wyzwania. Rolnictwo jest teraz zmechanizowanym przemysłem spożywczym. Powietrze *nastawia się* na oddawanie azotu, ziemię na oddawanie rudy, rudę na oddawanie na przykład uranu, uran – energii jądrowej, którą można uwalniać w celach destrukcyjnych lub pokojowych²².

Owo „nastawianie”, o którym pisze Heidegger jest eksploatacją w dwójakim sensie.

²⁰ M. Heidegger, *Pytanie o technikę...*, s. 19.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

Ekspluataje [nastawianie – T.M.], gdy otwiera i wystawia. Owa eksploatacja pozostaje jednak z góry nastawiona na eksploataowanie czegoś innego tzn. na pęd naprzód ku możliwie największemu pożytkowi przy możliwie najmniejszym nakładzie²³.

Nietrudno zauważyć, że efektywność rozumiana w kategoriach instrumentalnej racjonalności, jako maksymalny zysk przy minimalnym nakładzie, stanowi kolejną cechę konstytutywną techniki współczesnej. Ingerencja i w konsekwencji destrukcja naturalnego ładu przyrody dokonuje się tak poprzez opisane „nastawianie”, jak i „dostawianie”. Naturę tego drugiego znakomicie ujmuje sam autor *Pytania o technikę*:

W obszarze tych zazębiających się konsekwencji dostawiania energii elektrycznej, także nurt Renu jawi się jako coś dostawionego. Hydroelektrownia nie jest wbudowana w nurt Renu tak, jak stary drewniany most, który od stuleci łączy brzegi. To raczej nurt Renu jest wbudowany w elektrownię. Jest on tym, czym jest teraz jako nurt, mianowicie dostarczycielem ciśnienia wody, na gruncie istoty elektrowni.[...] „Ren” wbudowany w dzieło – *elektrownię* i „Ren” rozbrzmiewający z dzieła *sztuki*, hymnu Hölderlina pod tym samym tytułem. Jednakże Ren – można by zaoponować – pozostaje przecież rzeką w krajobrazie. Możliwe, ale jak? Nie inaczej niż jako dostawialny obiekt do oglądania przez turystów, których dostawił tam przemysł turystyczny²⁴.

Dlaczego Heidegger pisze, że to raczej nurt Renu jest wbudowany w elektrownię? Dzieje się tak dlatego, że staje się on w obszarze wydarzania się techniki wyłącznie dostarczycielem energii, zostaje wykorzystany przez chytrą instrumentalność, która burzy dawne ekwilibrium, istniejące jeszcze wtedy, kiedy istniał ów stary drewniany most. Sens dostawiania odkrywa nam kolejny atrybut techniki – sztuczność, w której to co „dostawione” ukazuje się jako nie będące częścią ładu przyrody.

Pytaliśmy dotąd o technikę, czym jednak jest jej istota? Dla Heideggera rozpoznanie podstawowego niebezpieczeństwa współczesności związane jest z epoką technologiczną, w której panuje istota techniki jako zestaw (*Ge-stell*)²⁵. Poruszanie się w obszarze istoty techniki nie jest związane z żadną próbą jej waloryzacji czy to pozytywnej, czy negatywnej; waloryzacja taka pojawia się wyłącznie w obszarze tego co techniczne.

Zestaw oznacza sposób odkrywania, jaki włada w istocie współczesnej techniki, a sam nie jest niczym technicznym. [...] Istota współczesnej techniki wprowadza człowieka na drogę takiego odkrywania, za sprawą którego to, co rzeczywiste, wszędzie – bardziej lub mniej dostrzegalnie – staje się zasobem.[...] Tam, gdzie włada ze – staw, wszelkie odkrywanie jest naznaczone piętnem sterowania zasobem i zabezpieczania go²⁶.

Zestaw czyli istota techniki zagraża człowiekowi, ponieważ nie tylko rzeźczy, ale i samego siebie zaczyna ujmować jako przedmiot. Przypomina to proces

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 20.

²⁵ Por. M. Heidegger, *Zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002, s. 55.

²⁶ M. Heidegger, *Pytanie o technikę...*, s. 30-35.

opisany przez Horkheimera i Adorno w *Dialektyce oświecenia*, gdzie panowanie nad naturą zewnętrzną przekształca się w panowanie nad naturą wewnętrzną, ergo nad społecznym światem międzyludzkich stosunków. Przejawem tego zagrożenia jest obsesyjna myśl o opanowaniu przyrody i staniu się panem ziemi. Największe niebezpieczeństwo tkwi jednak w zawierającej się w istocie techniki tendencji do zakrywania własnego charakteru. Istnieje również egzystencjalne oblicze owego zagrożenia, w którym tym co zagrożone, jest doświadczenie prawdy.

Zagrożenie człowieka nie pochodzi od niebezpiecznego, być może, dla życia działania maszyny i aparatury technicznej. Właściwe zagrożenie już dotknęło człowieka w jego istocie. Panowanie zestawu grozi tym, że człowiekowi mogłoby zostać odmówione wkroczenie w bardziej źródłowe odkrywanie, a w ten sposób także doświadczenie przekazu bardziej początkowej prawdy²⁷.

Istota techniki jako zestaw ujmuje „dostawianie” jako jedyny sposób odkrywania wprowadzając w ten sposób dysharmonię. Dysharmonia w odkrywaniu oznacza, innymi słowy, zakrycie prawdziwej istoty nas samych, jak pisze Heidegger „wtrąca człowieka w niebezpieczeństwo porzucenia jego wolnej istoty”²⁸.

Przywołując słowa Hölderlina z poematu *Ren* przekonuje nas Heidegger, w tym pozornie tylko paradoksalnym stwierdzeniu, że tam gdzie jest niebezpieczeństwo „rośnie” też ratunek. Różnie rzecz jasna można rozumieć słowa Hölderlina. Istotą poznania, ale i autentycznego doświadczenia, to znaczy takiego, które jest zorientowane na prawdę i które uczy nas czegoś jest, jak sądzę, ryzyko. Niepodobna przecież przeczyć temu, że Ikarowy lot był przedsięwzięciem ryzykownym, ale jednocześnie krokiem ludzkości na drodze do opanowania przestrzeni, trudno też nie zgodzić się, że prawdziwe to poznanie, w którym nie boimy się zakwestionować tego, co do czego, jak nam się wcześniej zdawało, nie mieliśmy żadnych wątpliwości.

Pozostaje nam zapytać, czego uczy nas myślenie Martina Heideggera? Czy pod gęstą pokrywą neologizmów i nietłuwego przecież języka jest jeszcze coś, co może do nas przemówić, nas – współczesnych, ludzi Zachodu?

Troska Heideggera dotyczy raczej naszego egzystencjalnego cierpienia spowodowanego technicznym rozumieniem bycia a nie zniszczenia wyrządzonego przez jakieś konkretne technologie. Niebezpieczeństwem nie jest, a przynajmniej nie tylko, zniszczenie środowiska naturalnego czy kultury, ale niektóre z „totalizujących praktyk” trywializujących nasze rozumienie bycia. Nie jest to groźba, dla której trzeba by szukać doraźnego rozwiązania, ale nasza ontologiczna kondycja, która wymaga przemiany naszego rozumienia bycia. Istota techniki to nic innego jak techniczne rozumienie bycia²⁹. Polega ona na szukaniu porządku we wszystkim, tak by osiągnąć większą elastyczność i skuteczność w zarządzaniu zasobami. Techniczne myślenie czyni nas wyłącznie trybami w jakiś szerszych systemach, przez które jesteśmy „dostawiani” i wykorzystywani sądząc przy tym, że jest do-

²⁷ Ibidem, s. 36.

²⁸ Ibidem, s. 42.

²⁹ Por. H. L. Dreyfus, *Heidegger on the Connection between Nihilism, Art, Technology, and Politics*, [w:] *The Cambridge Companion to Heidegger*, ed. Ch. B. Guignon, Cambridge 1993, s. 305.

kładnie na odwrót³⁰. Żyjemy w czasach, w których próbujemy rozwijać nasze możliwości tylko przez wzgląd na dalszy wzrost (w sensie technicznym), nie mamy bowiem żadnych swoście ludzkich celów³¹. W perspektywie technicznej społeczny czy religijny sens naszego istnienia przestaje się liczyć; człowiek staje się tylko zasobem, który może być użyty, co więcej, który może być ulepszony jak wszystko inne. Już Nietzsche odkrył, że człowiek współczesny nie pracuje po to by odpoczywać, jak człowiek starożytny, ale odpoczywa by mógł lepiej pracować. Wydaje się, że jesteśmy świadkami wielkich zmian w percepcji czasu, który staje się coraz bardziej „zewnętrzny” wobec nas, jest coraz bardziej tym, co można zmierzyć, bądź to upływem czasu-chwil, bądź ubytkiem zadań, które nasza instrumentalność postawiła nam do wykonania. Stosunek do czasu jak i szacunek dla tego, co irracjonalne, dla dionizyjskiej strony naszego życia, cechujący starożytnego Greka nie pasuje do urządzonego na zasadach skuteczności świata ery technologicznej. Przekształceniu ulega również stosunek do rzeczy, które stają się narzędziami, zasobami niezrozumiałymi poza kategorią poręczności.

Wszystkie kultury w jakimś sensie wpajają normy ludzkiego zachowania oraz odnajdują jakiś ład w naturze, ale tylko kultura techniczna próbuje stworzyć społeczny i naturalny ład poprzez całkowitą eliminację i przekształcenie wszelkich wyjątków, czyli tego, czego nie możemy uznać za uniwersalną regułę³². Czym nie możemy zarządzać traktujemy jako niekontrolowalne i nieprzewidywalne. Opisane przez M. Foucaulta narodziny kliniki są dobrym przykładem takiej właśnie formy dyscyplinowania, która z czasem stanie się nowoczesną techniką panowania w ogóle³³. Ewolucja instytucji – pomników technicznego myślenia prowadzi od kliniki poprzez fabrykę, więzienie, aż do szkoły uważanej za triumf dwudziestowiecznej edukacji. Cel jest zawsze ten sam – uprzedmiotowienie. Pacjent dla Foucaulta jest zawsze tylko przedmiotem badań medycznych, nigdy partnerem w psychiatrycznej terapii³⁴. Strukturę owych współczesnych instytucji – zakładów wyznacza „obiektywizujące, badawcze, analitycznie nadzorujące i wszystko przenikające spojrzenie”³⁵. Epoka techniczna przynosi ostatecznie uśmiercenie dialogicznych relacji pomiędzy ludźmi, sprowadzając je do skostniałego monologu, w którym stają się dla siebie nawzajem tylko przedmiotami.

Heidegger uczy nas myśleć, dlatego nie pozostawia wyłącznie tej smutnej diagnozy. Chce by współczesne myślenie stało się rękodziłem, ręczną robotą, a nie dziełem maszyn. Reguły seryjnego wytwarzania sprawdzające się w świecie działań techniczno-instrumentalnych zawodzą w świecie myśli, niszcza bowiem jej dzieła. Dlatego nie każe nam autor *Pytania o technikę* potępiać ślepo techniki, z której dobrodziejstw korzystamy na co dzień. Musimy zaakceptować nieuchron-

³⁰ Ibidem, s. 306.

³¹ Ibidem.

³² Ibidem, s. 302.

³³ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukasiewicz, Kraków 2000, s. 279

³⁴ Por na ten temat ciekawą pozycję, J. D. Marshall, *Michel Foucault: Personal Autonomy and Education*, Dordrecht 1996, w której autor, w oparciu o twórczość M. Foucaulta, przeprowadza krytykę indywidualnej autonomii będącej dziedzictwem liberalnego modelu myślenia o edukacji.

³⁵ Por. J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs...*, s. 279.

ność korzystania z narzędzi techniki, ale jednocześnie nie przyznawać im prawa do dominacji nad nami³⁶. Za dobry przykład uporania się z problemem techniki, uważa H. Dreyfus – znany komentator Heideggera, kulturę japońską, w której jednorazowy plastikowy kubek na herbatę współlistnieje z porcelanową filiżanką, gdzie kultura fast-food koegzystuje z odwieczną ceremonią parzenia herbaty³⁷.

Propozycja Martina Heideggera polega na przemyśleniu historii bycia w tradycji Zachodu, jest to ścieżka filozoficzna. Obietnica – być może zrozumimy, że jakkolwiek techniczne rozumienie bycia jest naszym przeznaczeniem to z całą pewnością nie jest koniecznością. Istnieje wszak nieprzebrane bogactwo działań nieinstrumentalnych, jak choćby tak ceniona przez Arystotelesa „przechadzka z myślami i przyjaciółmi”, czy wspomiane przez Heideggera picie lokalnych win z przyjaciółmi. Nie są one intencjonalnie zorientowane ani na skuteczność, ani na efektywność, wymykają się kalkulacji, pozostają marginalne i bezinteresowne i to być może one, nie Bóg, mogłyby nas uratować.

³⁶ Por. H. L. Dreyfus, *Heidegger on the...*, s. 307.

³⁷ *Ibidem*, s. 307.