

Jarosław Jagiełło

Heidegger i czasy nowożytne

Kieleckie Studia Teologiczne 1/2, 187-200

2002

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

HEIDEGGER I CZASY NOWOŻYTNE

O krytycznym stosunku Martina Heideggera do metafizyki napisano już wiele. Tę problematykę przybliżył polskiemu czytelnikowi jako jeden z pierwszych Krzysztof Michalski w znakomitym, napisanym barwnym językiem opracowaniu *Heidegger i filozofia*¹. W rozdziale „Prawda w metafizyce” Michalski nawiązuje najwyraźniej² z jednej strony do słynnego Listu o „humanizmie”³, z drugiej zaś do wcześniejszych wykładów Heideggera na temat techniki i cywilizacji technicznej⁴. Wśród nich na naszą szczególną uwagę zasługuje wykład *Die Zeit des Weltbilds*⁵, wygłoszony najpierw w roku 1938. Niemal w przededniu II wojny światowej – w czasie, gdy Heidegger po uprzedniej, jak utrzymuje Habermas, świadomej współpracy z NSDAP⁶, jest teraz lekceważony, a nawet poniżany przez partię narodowo-socjalistyczną⁷ – Heidegger podejmuje się próby krótkiej charakterystyki czasów nowożytnych.

Nieobecność pytania o „bycie”

Na pierwszy rzut oka nie ma w tej charakterystyce nic nowego. Heidegger wskazuje na wydarzenia, które zdecydowały o nowożytnym wymiarze dziejów. Mówi o nowym kształcie nauki, nowym rodzaju techniki; określa ją jako technikę maszynową (*Maschinentchnik*). Zwraca też uwagę na świat

¹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia*, w: *Filozofia współczesna*, red. J. Tischner, Kraków 1989, s. 118–150.

² Chodzi tu głównie o strony 137–139, na których Michalski nie odsyła czytelnika do określonych tekstów, lecz od razu wskazuje na to, co zasadnicze w egzystencjalnym wymiarze Heideggerowskiej krytyki.

³ M. Heidegger, *List o „humanizmie” (Brief über den „Humanismus”)*, tłum. J. Tischner, w: tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Warszawa 1977, s. 76–128, opublikowany po raz pierwszy w 1947 roku, jest poszerzoną i przepracowaną wersją listu Heideggera do Jeana Beaufreta.

⁴ Wykłady te znalazły się w wydanych po wojnie pracach Heideggera: *Holzwege i Vorträge und Aufsätze*.

⁵ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbilds*, w: *Holzwege*, Frankfurt/M. 1950 (wyd. II), s. 80n. Odtąd cytuję jako *Holzwege*.

⁶ Por. M. Hunyadi, *Ein Gespräch mit Jürgen Habermas. Nazi? Sicher ein Nazi*, w: *Die Heidegger Kontroverse*, red. J. Altwegg, Frankfurt/M. 1988, s. 172–175.

⁷ Por. J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, w: J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna...*, dz. cyt., s. 82, 91.

wyzwolony z tajemnicy bogów (*Entgötterung*), na specyficzne rozumienie sztuki i związane z nim ujęcie estetyki, i wreszcie na kulturę polityczną nowych czasów. Rzecz jednak w tym, że Heidegger dopatruje się w tych pięciu odsłonach ostatnich czterech wieków spektakularnego wcielenia królowej nauk filozoficznych – metafizyki. Według niego, jest ona świadectwem zapomnienia prawdy bycia. Heidegger pisze kilka lat wcześniej, w programowej pracy *Bycie i czas* (*Sein und Zeit*), „że pytanie o sens bycia (a ten wiąże się nierozłącznie z prawdą bycia – przyp. J. J.) nie tylko nie ma odpowiedzi i nie tylko nie zostało należyście postawione, ale wręcz – przy całym zainteresowaniu «metafizyką» – popadło w zapomnienie”⁸. We wstępie do 5. wydania wykładu *Czym jest metafizyka*, nawiązuje do wątku z *Sein und Zeit* i stwierdza: metafizyka „rozbudza i utwierdza pozór, jakoby zadawała pytanie o bycie i odpowiadała na nie. Metafizyka nigdzie jednak nie odpowiada na pytanie o prawdę bycia, ponieważ nigdy pytania tego nie stawia”⁹. Sens słów Heideggera jest następujący: poznanie prawdy bycia (*das Sein*), badanie jego sensu jest warunkiem rozumienia bytu, czyli tego, co bytuje (*das Seiende*). Tymczasem metafizyka w jej dziejowym kształcie – „od Anaksymandra do Nietzschego”¹⁰ – podmieniła, pomieszała¹¹ bycie z bytem i dlatego jej poznanie nie jest źródłowe. Heidegger nie twierdzi, że ta podmiana jest nieświadomie popełnionym błędem. Wręcz przeciwnie. Nazywa ją wydarzeniem („das Ereignis”), którego celem jest świadome rozluźnienie, a nawet zniszczenie możliwości, „by człowiek dostąpił pierwotnego związku bycia ze swą istotą”¹². Metafizyka porusza się w horyzoncie pozorów bycia. „Używa nazwy bycia, na myśli zaś ma byt jako byt”¹³. Dopiero ontologia fundamentalna, poszukująca prawdy bycia, jest w stanie odsłonić właściwy horyzont, dzięki któremu z jednej strony coś może być w ogóle uznane za byt, z drugiej zaś człowiek może doświadczyć pierwotnego związku bycia z własną istotą¹⁴. Heidegger przedstawia swoją ontologię jako analizę *Dasein*: bycia tu – i – teraz, bycia przytomnego, którego sposobem bycia jest rozumienie bycia, nieustanna próba odsłaniania tego, co w nim podstawowe, lecz nie zawsze widoczne, bo często ukryte. Tak rozumiane *Dasein* jest dla Heideggera ostatecznie *Dasein* ludzkim. Heidegger myśli, czyli szuka prawdy bycia, aby dzięki niej zrozumieć istotę człowieka.

⁸ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 31.

⁹ Tenże, *Czym jest metafizyka*, tłum. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć...*, dz. cyt., s. 62.

¹⁰ Tamże, s. 62.

¹¹ Por. tamże, s. 63.

¹² Por. tamże.

¹³ Tamże, s. 62; por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, tłum. J. Tischner, w: *Budować, mieszkać, myśleć...*, dz. cyt., s. 85n.

¹⁴ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*..., dz. cyt., s. 76.

Nie możemy tu wnikać głębiej w wizję ontologii fundamentalnej Heideggera i wyłącznie teoretyczny wymiar jego polemiki z tradycją metafizyki¹⁵. Dla nas ważny jest natomiast fakt, że filozof ten dostrzega konsekwencje metafizyki w tym jej kształcie, w jakim on ją pojmuje, nie tylko na scenie spekulacji filozoficznej, lecz po prostu na poziomie codziennego życia człowieka nowożytnego. Znamienne jest bowiem jego pytanie: „Cóż jednak, jeśli brak takiego związku (mowa jest oczywiście o pierwotnym związku bycia z istotą człowieka – przyp. J. J.) i niepamięć tego braku określiły z oddali współczesną epokę?”¹⁶ Jaka jest zatem ta współczesna epoka?

Kryzys nauki

Jest to najpierw epoka ufundowana przez nowożytną naukę (*Wissenschaft*). Ta ma swoją metodę, dzięki której może być zdefiniowany bardzo określony obszar badań. Według Heideggera, pojęcie nauki stało się identyczne z pojęciem badania. Nauka się zinstytucjonalizowała, zamknęła w przestrzeni nastawionych na eksploatację i obróbkę zakładów badawczych, w których mędrcy przeszłości mogliby sobie znaleźć miejsce jedynie z wielkim trudem. Zinstytucjonalizowana nauka została podporządkowana społeczeństwu w tym sensie, że stała się środkiem do celu, a cel jej badań został ściśle podporządkowany osiągnięciu „wspólnej korzyści” („gemeinen Nutzen”)¹⁷. Uczony stał się technikiem, wykonawcą, zaś pytaniom dotyczącym podstaw nauki pozwolił popaść w zapomnienie. Stąd stwierdzenie Heideggera, że „nauka nie myśli” („Wissenschaft denkt nicht”)¹⁸.

Dla takiej nauki świat jest jedynie przedstawieniem (*Vorstellung*). K. Michalski pisze:

Przedstawiać to tyle, co ustawiać coś przed sobą. Można więc powiedzieć, że przedstawiając człowiek jako podmiot stawia to, co jest, ze względu na siebie. Uzależnia je od siebie w pewnej mierze. Opanowuje je. Tylko to, co udało się tak ustawić, opanować, a więc to, czego człowiek może być pewien – jest naprawdą¹⁹.

¹⁵ Odsyłam czytelnika do prac K. Michalskiego, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978; tenże, *Heidegger i filozofia*, w: *Filozofia współczesna...*, dz. cyt.; por. także: J. Mizera, *Ontologia fundamentalna Martina Heideggera*, w: *Filozofia współczesna...*, dz. cyt.; J. Tischner, *Prawda bycia i wolności, czyli filozofia po Heideggerze*, oraz tego autora, *Martina Heideggera myślenie o Bogu*; obydwa opracowania w: *Filozofia współczesna...*, dz. cyt.; z krytycznym spojrzeniem na myślenie Heideggera spotykamy się w pracy J. Filka, *Ontologia odpowiedzialności. Analityczne i historyczne wprowadzenie w problematykę*, Kraków 1996 i w jednym z głównych dzieł ks. J. Tischnera, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.

¹⁶ M. Heidegger, *Czym jest metafizyka...*, dz. cyt., s. 63.

¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege...*, dz. cyt., s. 79.

¹⁸ Tenże, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 127.

¹⁹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia...*, dz. cyt., s. 137.

Innymi słowy: to, co bytuje, byt, znajdujący się w obszarze badań, nauka chce obrachować („berechnen”), znieść jego obcość, a czyni to jedynie w tym celu, aby go sobie podporządkować. Nauka łączy fenomeny czasu i przestrzeni i usiłuje wyjaśnić zachodzące między nimi związki przy pomocy zasady, której przypisuje się walor niepodważalności – zasady racji dostatecznej. Heidegger podkreśla, że wszystko, co istnieje, poddane jest metodzie naukowej w blaskach „związku przyczynowo-skutkowego („Ursache-Wirkung-Zusammenhang”)²⁰. W ten sposób fenomeny czasu i przestrzeni są pozbawione rąbka tajemnicy, a owocem tego jest ich uprzedmiotowienie. Wszechpotężny rozum nie zna żadnych barier, dosięga nawet racji pierwszej, a dosięgając jej, panuje nad bytem. Jakikolwiek rąbek tajemnicy byłby dla tej nauki zagrożeniem jej pewności poznania, a przecież o tę pewność chodzi. Widzenie bytu w ramach przedstawienia ufundowanego myśleniem w kategorii związku przyczynowo-skutkowego pozwala nowożytnej nauce stwierdzać to, co jasne i wyraźne, co pewne, całkowicie przejrzyste, nie tylko w odniesieniu do przeszłości i terażniejszości, lecz także w odniesieniu do wydarzeń przyszłości i to w takim sensie, że nauka potrafi te wydarzenia przewidzieć w sposób pewny. W tym właśnie kontekście Heidegger mówi o „metafizycznym podłożu” („der metaphysische Grund”) nauki nowożytnej²¹. Ta szuka prawdy w pewności przedstawienia i traktuje byt w kategorii jego przedmiotowości (*Gegenständlichkeit*). Zaszeregowanie bytu do rzędu przedmiotu poznania otwiera drogę do panowania nad nim.

Dla Heideggera, nowożytna nauka nie jest wysiłkiem opisu rzeczywistości, lecz próbą patrzenia na byt jako na przedmiot poznania. Tak tworzy się obraz świata bez zakamarków niepewności. Pewność poznania w odniesieniu do świata jest więc równoznaczna z panowaniem nad nim, z jego opanowaniem. Tym, kto panuje jest człowiek, podmiot, powszechny punkt odniesienia w myśleniu. Chęć panowania nad bytem, tak obecna – zdaniem Heideggera – w naukach przyrodniczych, jest skutkiem zdemaskowanej w *Liście o „humanizmie”* technicznej interpretacji myślenia („technische Interpretation des Denkens”), której początków należy szukać u Platona i Arystotelesa²². Myśl ludzka wpadła w więzy schematu metafizycznego, myślenia przyczynowo-skutkowego i podmiotowo-przedmiotowego. Myślenie stało się ofiarą woli mocy, chęci opanowywania bytu. Michalski komentuje: myśl tak „...ma prezentować świat, by był on poddany na ludzką ekspansję; by człowiek coraz to nowe dziedziny bytu mógł wykorzystywać dla celów, które sam ustanawia”²³. Obecna w nauce wola panowania znajduje swój spektakularny wyraz w zamiarze ostatecznego opanowania świata przez nowożytną technikę – ostatecznie technikę maszynową.

²⁰ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze...*, dz. cyt., s. 30.

²¹ M. Heidegger, *Holzwege...*, dz. cyt., s. 80.

²² Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, dz. cyt., s. 77.

²³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia...*, dz. cyt., s. 138.

Technika i wola mocy

Technika ta jest dla Heideggera przede wszystkim wyrazem tego, jak bardzo zmienił się stosunek człowieka do ziemi, do świata, który zamieszkuje. Różne obrazy z życia pokazują tę zmianę. Kiedyś praca rolnika rozpoczynała się od wysiłku zrozumienia życia przyrody. Gdy siał ziarno i zbierał plony, chciał być jej przyjacielem, tak porządkował rolę, aby nie być jej wrogiem, lecz pomocnikiem. W pocie czoła pomagał rozwijać się przyrodzie, a ona go żywiła. Z czasem jednak, powiada Heidegger, rolnik musiał ustąpić przemysłowemu wyzyskowi jej naturalnych bogactw: „Uprawa roli jest teraz zmotoryzowanym przemysłem żywienia” („Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie”)²⁴. Ten przemysł patrzy na przyrodę, jak na maszynę produkcyjną, a jedyną miarą jej wartości są jej możliwości produkcyjne, jej wydajność. Nowoczesna technika maszynowa opiera się na zasadzie zasobów energii. Zmagazynowana energia może być w dowolnym, wybranym przez człowieka momencie wykorzystana dla określonych przez niego celów. Proces ten nazywa Heidegger produkowaniem, wytwarzaniem. Szukając oparcia w technice człowiek traktuje przyrodę jako zapas, magazyn, skład („Bestand”) towarów, jako coś, co można w każdej chwili wykorzystać dla siebie. Technika jest środkiem do celu. Uwaga Heideggera kryje w sobie gorycz rozczarowania: współczesna technika jest w swej istocie zabezpieczeniem i sterowaniem procesu wykorzystania przyrody²⁵.

Heidegger wprawdzie nie odrzuca instrumentalnego rozumienia techniki jako środka do celu. Próbuje je nawet pogłębić, gdy podkreśla, że technika jest sposobem odkrywania (*Entbergen*)²⁶. Człowiek techniczny porządkuje magazyn, skład, jakim jest dla niego świat. Porządkując, ustosunkowuje się do świata. Ten stosunek człowieka nowożytności nazywa Heidegger uporządkowanym odsłanianiem (*bestellendes Entbergen*)²⁷. W tym ustosunkowaniu się i sposobie obróbki świata (*Betrachtungsweise*), człowiek powinien być wolny. Ale czasy nowożytne pokazują, że mamy tu do czynienia jedynie z pozorem ludzkiej wolności. Tragicznie uwikłany w system **przed-stawień**, który niesie ze sobą technika nowożytna, człowiek nie jest już w stanie decydować o sposobie odsłaniania. Dlatego nowożytna technika jest dla Heideggera czymś więcej, niż tylko środkiem do celu i nie jest zwykłym ludzkim działaniem, czynem (sie ist „kein bloß menschliches Tun”)²⁸, zakorzenionym w wolności. W chwili, bowiem, gdy nowożytnemu człowiekowi wydaje się, że dokonuje wolnego wyboru, wybiera on faktycznie i w sposób niezamierzony życie **przed-stawień**

²⁴ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze...*, dz. cyt., s. 18.

²⁵ Por. tamże.

²⁶ Por. tamże, s. 20n.

²⁷ Por. tamże.

²⁸ Tamże, s. 22.

nowoczesnej techniki, której jedynym celem jest uporządkowanie przyrody, świata – materiału do obróbki, wyłącznie ze względu na korzyść człowieka. W ten sposób technika nie jest już zwykłą, przyjacielską uprawą świata, lecz określeniem związku człowieka ze światem. A związek ten wyznaczony jest przez wolę podporządkowania, panowania. Jeden z ostatnich jego przejawów, technika maszynowa, wskazuje na zdumiewające rozumienie bytu. Bytem jest to, co pozostaje do opanowania. Potężny akord tej techniki, odsłaniający człowieka jako pana bytu, wskazuje na istotny problem czasów nowożytnych: czy prawda o człowieku kryje się w jego panowaniu, ostatecznie w nietzscheańskiej woli mocy?

Odbóstwienie

Wśród głównych rysów nowożytności dostrzega Heidegger również zagadnienie związku człowieka z Bogiem. Słynne odbóstwienie (*Entgötterung*) świata nie oznacza wcale, że w nowożytności nie ma miejsca dla bogów, lub dla jednego Boga, czy też w ogóle dla życia religijnego człowieka. Historia myśli nowożytnej kreśli wręcz inny obraz. Zagadnienie religii zrywa sen z oczu prawie wszystkim filozofom nowożytności. Problem tkwi jednak w tym, że to, co Święte (*das Heilige*) i relacja człowieka do niego, zamknęły się jedynie w granicach ludzkich przedstawień, kształtowanych przez potęgę zasad metafizycznych. Bóg jest pojmowany jako ostateczna racja natury i dlatego nie ma dla niego miejsca gdzie indziej, jak tylko w przestrzeni obejmującego wszystko związku przyczynowego, równania logicznego, myślenia matematycznego (Descartes). Nawet wówczas, gdy kwestionowane jest jego istnienie, jego egzystencja, świat osierocony po śmierci Boga (Nietzsche) podpada pod te same kategorie myślenia, przy pomocy których próbowano przedstawić sobie Boga. Z jednej strony Bóg obdarty jest ze swej świętości i wielkości, z Jego oddali pełnej tajemnicy, z drugiej zaś stosunek człowieka to tego, co Święte, sama religia jako więź z Bogiem, rozpuszczają się w modnym pojęciu światopoglądu²⁹.

Sztuka o człowieku dla człowieka

O Bogu w życiu człowieka zapomina również – w przekonaniu Heideggera – nowożytna sztuka. Jej dzieło nie jest już manifestacją wszystko przewyższającej transcendencji, lecz jest dziełem ludzkim o człowieku dla człowieka. Miejsce kultu bogów – świątynie antyczne – zastąpione jest potężnymi gmachami muzeów. Znajdujemy w nich dzieła sztuki. Jak każde dzieło sztuki, tak i one mają strukturę wyrazu. Tym jednak, kogo one wyrażają, jest przede wszystkim sam artysta – produkujący podmiot. Są one podporządkowane kanonom

²⁹ Por. tamże, s. 30.

estetyki. Są wyrazem artysty i służą zarazem estetycznemu upojeniu odbiorcy dzieła³⁰. Jak świat poddany technice staje się materiałem do obróbki, tak dzieło sztuki w cywilizacji technicznej jest najpierw materiałem dla ludzkiego przeżycia. Różnica między jednym i drugim materiałem nie wydaje się być duża. Przeżycie estetyczne jest rodzajem obróbki, kontroli.

* * *

Człowiekowi nowożytnemu nie chodzi w jego byciu o rozumienie bycia, lecz o to, by świat ogarnąć i opanować. Świat staje się zobiektywizowanym „przedmiotem przed-stawienia” („Gegenstand des Vor-stellens”)³¹. Człowiek stawia świat przed sobą, to znaczy: ustanawia go dla siebie. Na innym miejscu Heidegger określi ten przedmiot przed- stawienia jako „twór wyobrażającego wytwarzania” („das Gebilde des vorstellenden Herstellens”)³². Mowa jest o subiektywizacji a zarazem o obiektywizacji świata. One korelują ze sobą. Człowiek – podmiot obrazu świata – odnosząc go do siebie jako do centralnego punktu odniesienia, obiektywizuje go. Dla Heideggera czas nowożytności jest czasem humanizmu. Podmiot – człowiek stał się miarą wszystkiego, co jest. Na tym też polega ostatecznie owo *Entgötterung*. Czytamy: „Nie ma w tym nic dziwnego, że humanizm wschodzi dopiero tam, gdzie świat staje się obrazem” („Kein Wunder, daß erst dort, wo die Welt zum Bild wird, der Humanismus heraufkommt”)³³.

Podłożem dla humanizmu jest metafizyka. Heidegger dopatruje się jej początków częściowo już u Platona. To jemu – Platonowi, zawdzięczamy przeciwstawienie człowieka i świata. Descartes jest natomiast tym filozofem, przez którego i od którego „człowiek w metafizyce, ludzkie «Ja», staje się w sposób dominujący podmiotem” („Durch Descartes und seit Descartes wird in der Metaphysik der Mensch, das menschliche «Ich», in vorwaltender Weise zum Subjekt”)³⁴. Czym jest ta dominacja w świetle platońskiego przeciwstawienia człowiek – świat? Człowiek dominuje w świecie, a to znaczy według Heideggera, że chce sam, w sobie i wyłącznie przez siebie określić swoją relację do świata. Czytamy, że człowiek rozstrzyga o sposobie, w jaki ma stanąć wobec bytu, który jest bytem uprzedmiotowionym („Der Mensch stellt die Weise, wie er sich zum Seienden als dem Gegenständlichen zu stellen hat, auf sich selbst”)³⁵. W samym jądrze tego sposobu tkwi wyobrażenie, obraz (*Bild*). Konkluduje

³⁰ Por. tamże, s. 31n.

³¹ M. Heidegger, *Holzwege...*, dz. cyt., s. 93.

³² Tamże, s. 87.

³³ Tamże, s. 86.

³⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, Pfullingen 1961, s. 141.

³⁵ M. Heidegger, *Holzwege...*, dz. cyt., s. 84.

Heidgger: „Podstawowym procesem nowożytności jest podbój świata jako obraz” („Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bild”)³⁶. Obraz zakłada wyobrażenie, a to wyobrażenie konkretyzuje się w dyspozycyjności świata wobec człowieka, w oszacowaniu jego możliwości ze względu na człowieka, wreszcie w tworzeniu go dla człowieka. Podbój świata kojarzy się z siłą, potęgą, mocą człowieka, który chce zapanować nad całą ziemią³⁷. Dla Heideggera oznacza to ostatecznie, że nowożytny człowiek chce zdominować wszystkie obszary życia stopniowo, w zaplanowany sposób. Nieopanowana żądza poznania bytu, która jest identyczna z zabezpieczeniem bytu dla człowieka, jest skrajną postacią żyjącej metafizyki i dotyczy w równej mierze nie tylko nowożytnej nauki, technicznej produkcji, życia religijnego i sztuki, lecz również instytucji państwa i międzyosobowego oraz społecznego porządku³⁸.

Kultura polityczna

Dyktatury i totalitarne państwa dwudziestego wieku są dla Heideggera ostatnim akordem nowożytnej metafizyki i klęską ludzkości. Zarówno przed krótko trwającym aliansem Heideggera z państwem narodowosocjalistycznym, jak i po roku 1933 oraz po zakończeniu drugiej wojny światowej, totalitaryzmy dwudziestego wieku nie są dla niego jedynie bolesnym wypadkiem w ujmowanych globalnie dziejach świata. Fryderyk Nietzsche jest ostatnim filozofem XIX wieku, który próbuje przedstawić rzeczywistość człowieka w całości jego istnienia. Tym samym jest filozofem ostatniej stacji metafizycznej antropologii, pytającej o istotę człowieka. Nietzsche dostrzegł ją w woli mocy. Narodowy socjalizm i inne totalitaryzmy dwudziestego wieku są dla Heideggera końcowym stadium historii nowożytnej woli mocy, występującej u Nietzschego jako pojęcie, a obecnej nie tylko w nowożytnej metafizyce jako jej główny rys. Dlatego totalitaryzmy pozostają w bezpośredniej korelacji z racjonalnością naukowo-techniczną nowożytnej ludzkości, ludzkości technicznej cywilizacji. W roku 1946 Heidegger zauważa, że przyczyn dwudziestowiecznej katastrofy, przyczyn powstania totalitarnych dyktatur, nie należy szukać w ślepych szale wodzów, usiłujących podporządkować sobie wszystko. Prawdziwe ich źródło leży gdzie indziej, w metafizycznym przeabsolutyzowaniu podmiotu poznania, co wiąże się z dezorientacją w spojrzeniu na byt. Tę dezorientację Heidegger porównuje do pustki (*Leere*), domagającej się ustanowienia jednego porządku poznania, będącego gwarancją zabezpieczenia bytu³⁹. Gdy w roku 1933 naro-

³⁶ Tamże, s. 87.

³⁷ Por. tamże, s. 141n.

³⁸ Por. tamże, s. 22.

³⁹ Por. M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze...*, dz. cyt., s. 89. Podobne poglądy głosił Heidegger również przed rokiem 1933.

dowy socjalizm był dla Heideggera nadzieją na przezwycięzenie owej dezorientacji, rozumianej jako kultura pozoru, to w pierwszym roku po wojnie Heidegger zastanawia się, jak przezwyciężyć ten tragiczny owoc nowożytnej cywilizacji, którym jest myślenie w kategorii przemocy⁴⁰. Pierwszym krokiem w tej próbie przezwyciężania jest pogłębiona analiza przyczyn kryzysu.

Odrzucić metafizykę czy skorygować jej błąd?

Czasy nowożytne, a w nich obecny niespotykany wcześniej rozwój filozofii ogólnego podmiotu, która jest też nazywana filozofią subiektywizmu, potwierdziły obraz człowieka – pana bytu. Z takim człowiekiem spotykamy już u greckich sofistów. Nikt inny, tylko sam Protagoras ma być autorem maksymy, że człowiek jest miarą wszystkich rzeczy. Wieki nowe nadają tej maksymie szczególną interpretację. To człowiek ustanawia prawa tego świata, ustanawia prawa sam dla siebie i sam określa i wybiera to, **co obowiązujące, co wiążące**. Treść (*materia*) tego, co obowiązujące, może się w historii zmieniać, lecz jego forma jako absolutna miara życia i działania, pozostaje niezmienna. Heidegger zwraca naszą uwagę na filozoficzną karierę tego, co obowiązujące. W czasach oświecenia treścią tą jest ludzki rozum i jego prawa, w pozytywizmie jest nią ufundowane przez ten rozum i uporządkowane to, co rzeczywiste, faktyczne. Konkretnym wyrazem tego ufundowania jest idea rozwoju ludzkości pojmowana w sensie technicznego postępu, również idea narodu, międzynarodowego proletariatu, lub idea ludów i ras⁴¹. To, co obowiązujące, jako najwyższa miara życia i działania, niezmiennie wskazuje kierunek działania planowego, programowanego. Heidegger kojarzy tę najwyższą miarę z pojęciem wartości. Dlatego poznanie i kultywowanie wartości jest dla Heideggera częścią metafizycznego systemu. Podążając śladami Nietzschego, Heidegger określa wartości jako warunki woli mocy. Ustanowienie najwyższej wartości otwiera przed człowiekiem określoną możliwość. Człowiek może jej podporządkować całe swoje działanie i w ten sposób ją urzeczywistnić. Ta możliwość spełnia się w nowożytności jako kultura. Ogromny wysiłek człowieka, aby urze-

⁴⁰ Opinie Heideggera sprzed roku 1933 i po roku 1945 na temat przyczyn powstania dwudziestowiecznych totalitaryzmów nie są w historii filozofii zasadniczo czymś nowym. Z obwinianiem tradycji metafizycznej za ich powstanie spotykamy się już u pierwszych filozofów dialogu, szczególnie u F. Rosenzweiga i F. Ebnera, którzy rozwijają swoją krytykę pod adresem dziejów metafizyki od Parmenidesa do Hegla jeszcze w czasie trwania pierwszej wojny światowej. Por. A. Żak, *Vom reinen Denken zur Sprachvernunft*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1987, s. 9–15; J. Jagiełło, *Vom ethischen Idealismus zum kritischen Sprachdenken*, München 1997, s. 152–160.

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Holzwege...*, dz. cyt., s. 145.

czywistniać i pielęgnować najwyższe dobra, wskazuje na samo jądro społecznych organizacji, instytucji politycznych i ośrodków kształcenia. Kultura jako działanie człowieka podporządkowane określonej wartości, może być środkiem dominacji człowieka nad ziemią, którą zamieszkuje – powiada Heidegger w rozprawie o Nietzschem⁴². Dla Heideggera nie jest sprawą najważniejszą, czy człowiek postrzega siebie jako istotę rozumną, czy też jako zakorzenionego w żywiole popędów nadczołwieka. I jedna i druga sytuacja wiedzie ku temu samemu: ku panowaniu. Wybór między *animal rationale* i *nadczołwiekiem* ma zawsze swoją podstawę w humanistycznym i metafizycznym wyobrażeniu⁴³, że człowiek jest prawodawcą bytu. W tle tego wyboru widnieje zawsze dominujący system metafizyczny. Ale oto dokonuje się coś dziwnego, mamy do czynienia z paradoksalnym wydarzeniem. Człowiek, który uczynił siebie władcą wszechświata, jest w swoim działaniu napędzany przez mechanizm, którego sam staje się środkiem i narzędziem. W przekonaniu Heideggera, tym, co naprawdę włada wszystkim, nie jest w rzeczy samej człowiek, lecz stworzony przez niego bezosobowy system, w którym on sam – miara wszystkiego, zostaje sprowadzony do rzędu elementu lub trybu. Czytamy: „Gdy świat staje się obrazem, system zaczyna panować nie tylko w myśleniu” („Wenn die Welt zum Bild wird, kommt das System, nicht nur im Denken, zur Herrschaft”)⁴⁴. Jeśli podstawowym rysem nowożytności jest podbój świata jako obraz, wówczas to nie człowiek podbija świat, lecz świat jako wyobrażenie podporządkowuje sobie wszystkie obszary życia. Wymowa tego paradoksu jest dla Heideggera oczywista: system metafizyczny rozciąga swoje panowanie na światem, nad przyrodą, społeczeństwem, nad myśleniem i ostatecznie nad czołwiekiem. Człowiek sam pada ofiarą budowli, którą stworzył.

Czy ta krytyczna analiza Heideggera jest wyrazem zakwestionowania lub wręcz odrzucenia przez niego samej metafizyki? Pospieszna odpowiedź musiałaby być twierdząca. Gdyby jednak tak było, Heidegger nie napisałby do Jeana Beaufreta, że „Problem bycia (*Seinsfrage*) jest wciąż pytaniem o byt”⁴⁵, oraz że

...metafizyka stanowi integralną część dziejów bycia łącznie z odwróceniami, jakim uległa u Marksa i Nietzschego. W następstwa, które z niej wyrosły, nie można trafić zarzutami, nie można ich też usunąć. Można je jedynie podjąć, bowiem ich prawda kryje się bardziej pierwotnie w samym byciu, a wycofuje z kręgu zwyczajnych ludzkich mniemań. Wszelkie obalenie w obszarze myślenia istotnego jest zwyczajną głupotą⁴⁶.

⁴² Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 424.

⁴³ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”*..., dz. cyt., s. 84n.

⁴⁴ M. Heidegger, *Holzwege*..., s. 93.

⁴⁵ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*..., dz. cyt., s. 93.

⁴⁶ Tamże, s. 98; por. także, s. 84 i 94.

Czego pragnie zatem Heidegger? Stając w opozycji do monopolu metafizyki na poznanie prawdy bytu, Heidegger nie podważa samej możliwości poznania tej prawdy. Dąży natomiast do przewyciężenia hegemonii metafizyki na polu myślenia. Czyni to, pokazując, iż zapomniata, że prawda bycia jest niezbędnym warunkiem rozumienia bytu. Metafizyka w swej metafizyczno-animalistycznej interpretacji człowieka, w swojej pełnej *substancji* i *animal rationale* mowie o człowieku, przesłoniła nam dziejowy charakter jego egzystencji i tym samym jego związek z prawdą bycia⁴⁷. Heidegger walczy z jednostronnością zwłaszcza nowożytnego myślenia metafizycznego. Dlatego wzywa człowieka, aby ten był gotów najpierw stanąć w pokorze wobec bycia, aby zechciał wsłuchać się w jego głos („das Hören der Stimme des Seins”)⁴⁸, wszak właśnie w tym głosie bycia należy szukać klucza w dochodzeniu do prawdy bytu. Pierwszym zadaniem człowieka jest troska o bycie⁴⁹, które jest „bliższe człowieka niż wszelki byt”⁵⁰. Nieco wcześniej czytamy: „Nadejście bytu udzielone jest przez bycie. Człowiekowi pozostaje jednak pytanie: czy we wnętrzu własnej istoty odnajdzie odpowiednik tego udziału; stosownie bowiem do niego ma on jako ek-sistujący chronić prawdę bycia. Człowiek to pasterz bycia”⁵¹. Co Heidegger chce powiedzieć w tych tekstach? Najpierw zaprasza do zasluchania się w bycie. Zasluchanie wymaga koncentracji, całkowitej uwagi. Byłyby one niepotrzebne, zbędne, gdyby bycie było czymś rzucającym się od razu w oczy, czymś hałaśliwym. Bycie przypomina zatem skromność ciszy, która chce być jakby niesłyszalna, lecz dopiero ona pozwala coś usłyszeć. Bycie jest jakby dobrą akustyką, bez której nie można usłyszeć prawdziwych dźwięków. Bycie jest tak blisko człowieka, że aż trudno mu je ująć, uchwycić choćby z niewielkiego dystansu, wziąć w posiadanie. Ale tak rozumiane bycie jest właśnie niezbędnym warunkiem tego, by móc usłyszeć i dostrzec to wszystko, co jawi się w świetle bycia w całej pełni, co jest trwale obecne, co jest bytem. Tischner komentuje: człowiek jest pasterzem bycia (bytowania), „bo jak pasterz słucha on dźwięków stada, troszczy się o pastwiska dla niego, jest mu jakoś poddany i oddany”⁵². Heidegger wyraża przekonanie, że prawdziwa istota człowieka rodzi się dopiero z prawdy bycia, że jest jej darem dla człowieka. Prawda bycia jest łaską dla człowieka, wdziękiem, ściągającym na siebie ludzki wzrok. Dopiero rozumiejąc ten wdzięk, człowiek odkrywa prawdę samego siebie. Prawda bycia ma charakter wezwania. Człowiek jest wezwany do prawdy swej istoty, do tego, aby był w prawdzie względem siebie, aby był sobą. W tym byciu sobą odsłania się prawda jego istoty.

⁴⁷ Por. tamże, s. 95, 98.

⁴⁸ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 29.

⁴⁹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*..., dz. cyt., s. 93.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Tamże.

⁵² J. Tischner, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*..., dz. cyt., s. 111.

W pracy *Der Satz vom Grund* Heidegger pyta, czy w określeniu *animal rationale* wyczerpuje się rzeczywiście w pełni istota człowieka? Czy nie trzeba jej na nowo przemyśleć, czy nie jest godną przemyślenia sprawa przynależności człowieka do bycia? Czy zaniechanie tej konieczności nie będzie wyrazem tragicznej kapitulacji człowieka przed rozszalałym w nowożytności rachunkowym myśleniem i jego ogromnymi sukcesami? Te pytania mają zasięg ogólnoswiatowy. Od odpowiedzi na nie zależy nie tylko los ziemi, lecz również los samego człowieka⁵³.

* * *

Heidegger nie przestrzega przed skutkami myślenia metafizycznego, skutkami myślenia w kategorii całości – jakby powiedział Lévinas, skutkami myślenia, którego celem jest panowanie nad bytem – nawet, jeśli tymi skutkami są dwie wojny światowe i powstanie totalitaryzmów. Co więcej: hegemonia myślenia metafizycznego nie dlatego musi być przewyżczona, aby świat mógł uniknąć podobnych katastrof. Tego rodzaju życzeniowe myślenie przecież koresponduje z humanistycznymi ideałami, które również mają swój rodowód w metafizyce⁵⁴. Heideggerowi chodzi o coś innego. Przewyżczenie tej hegemonii urzeczywistnia się wówczas, gdy człowiek zwraca się ku prawdzie bycia. To zwrócenie jest czymś koniecznym. Dlaczego? Heidegger pisze: „Trzeba tego dokonać wyłącznie na chwałę bycia i na pożytek przytomnego sposobu bycia (*Dasein*), który człowiek podejmuje ek-sistując, nie zaś z powodu człowieka, po to by rosły w znaczenie stworzone przez niego cywilizacja i kultura”⁵⁵. Oczywiście, Heidegger potępia okrucieństwo wojny i zbrodnie partii narodo-wo-socjalistycznej. Dlaczego jednak je potępia? Ponieważ są jednym z najtragiczniejszych skutków zapomnienia bycia (*Seinsvergessenheit*). Ale Heidegger chce patrzeć głębiej. Podstawowe zagrożenie dla świata nie leży w skutkach metafizyki ani w totalitarnych ustrojach. To zagrożenie nie leży też w użyciu środków masowej zagłady i niszczenia środowiska. Gdybyśmy tak myśleli, poruszałibyśmy się jedynie na poziomie skutków. „Właściwe zagrożenie dotknęło człowieka w samej jego istocie” („Die eigentliche Bedrohung hat den Menschen bereits in seinem Wesen angegangen”)⁵⁶. Przez podmienienie bycia na byt, metafizyka przesłoniła człowiekowi prawdę o jego istocie. Dlatego Heidegger wzywa świat do nawrócenia. Taka jest najgłębsza treść jego

⁵³ Por. M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1986, s. 210n; por. także, *List o „humanizmie”...*, dz. cyt., s. 104.

⁵⁴ Por. M. Heidegger, *List o „humanizmie”...*, dz. cyt., s. 84.

⁵⁵ Tamże, s. 91n.

⁵⁶ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze...*, dz. cyt., s. 32.

filozofii. Jest ono jedynym sposobem wyjścia z impasu, w jakim znalazł się nowożytny człowiek, który w swojej woli panowania, zapomniał, że „nie jest panem bytu”⁵⁷ i dlatego posunął się do najgorszego. Treścią tego nawrócenia jest ponowne szukanie pierwotnej prawdy o istocie człowieka, to znaczy o sobie. To zaś oznacza, że człowiek ma obowiązek przemyśleć ponownie to, co sam stworzył. Jest to trudne zadanie, którego Heidegger się podjął. Uświadomił nam przy tym, że dzięki jego filozofii nie można już patrzeć na świat, innego człowieka i samego siebie tak, jakby się nic nie stało. Na tym polega jego wkład we współczesne dzieje człowieka i świata. Czytamy:

Tylko w tej mierze, w jakiej człowiek ek-sistując ku prawdzie bycia, przynależy do niego, bycie samo może przyznać człowiekowi te wskazania, które staną się dla niego prawem i regułą... Tylko to przyznawanie jest w stanie zaprowadzić człowiekowi bycie. Tylko spojenie będące wynikiem takiego zarządzania jest w stanie dźwigać i wiązać. W przeciwnym wypadku wszelkie prawo pozostaje wytworem ludzkiego rozumu⁵⁸.

Podsumowanie

Spojrzenie Heideggera do wnętrza czasów nowożytnych ma swoje źródło w jego analizie i rewizji europejskiej tradycji myślenia metafizycznego. Heidegger nie tyle odrzuca metafizykę, ile raczej dąży do przewyciężenia jej głównego nurtu, kulminującego w nietzscheańskiej woli mocy. Jej skutki pokazuje na przykładzie pięciu spektakularnych fenomenów nowożytności. Heideggerowskie wezwanie do nawrócenia można zamknąć w parafrazie formuły Husserla: „z powrotem do bycia”. Trzeba powrócić do tego, co przed metafizyką. Czy w tym postulacie powrotu, który u Heideggera spełnia się w ontologii fundamentalnej, nie popada Heidegger w myślenie metafizyczne, które próbuje korygować? Przecież każde myślenie musi mieć zawsze swój początek, a ten początek wiąże się u Heideggera nierozzerwalnie z otwarciem się na bycie (*Seinsdenken*). Pytanie Heideggera o bycie, a zatem pytanie o początek, jest faktycznie pytaniem metafizycznym. Aby sprawiedliwości stało się zadość, trzeba jednak mocno podkreślić: sens jego podstawowego pytania o „początek” jest inny od sensu pytania europejskiej metafizyki. Heidegger nie pyta o rację bytu, lecz o niezbędny warunek możliwości objawienia się prawdy o istocie bytu. W tym znaczeniu jego pytanie o bycie ma wymiar transcendentny.

Heidegger zarzuca europejskiej tradycji metafizycznej myślenie w horyzoncie schematu. Jego ramy tworzą zasady metafizyczne. Nie można jednak

⁵⁷ M. Heidegger, *List o „humanizmie”* ..., dz. cyt., s. 104.

⁵⁸ Tamże, s. 123.

nie zauważyć, że filozofia bycia (*Philosophie des Seins*) w wydaniu Heideggera też stanowi nie tylko jakąś, lecz wręcz bardzo określoną konstrukcję pojęciową, która jest niezbędna dla przeprowadzenia źródłowej analizy bycia. Najbardziej wyraźnym świadectwem tego stanu rzeczy jest analityka *Dasein*, rozumiana jako rozjaśnienie egzystencji, a przeprowadzona w głównym dziele *Sein und Zeit*.

Spór Heideggera z metafizyką, zarysowany przez niego na przykładzie opisu czasów nowożytnych, odsłania zagadnienie ujęte w pytaniu: czy w ogóle możliwe jest myślenie obdarte z metafizyki? Z przytoczonych tu tekstów Heideggera wynika niedwuznacznie, że jest to niemożliwe. Również dla niego metafizyka pozostaje głównym punktem odniesienia w sporze o źródłowy charakter myślenia. Problemem nie jest tu właściwie metafizyka, lecz „jaka metafizyka?”

Niekwestionowana zasługa Heideggera polega na tym, że zaprasza on człowieka do myślenia pokornego, wolnego od powiewu jakiegokolwiek pychy i uzurpowanej pewności. Uwrażliwiając nas na problem prawdy bycia, Heidegger chce nam uświadomić, że dotychczasowa tradycja metafizyczna, leżąca u podstaw współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej i ucieleśniona w tej cywilizacji śmierci, nie może być przejmowana bezkrytycznie jako jedyna, która ma monopol na prawdę. Są bowiem różne drogi filozofii i na każdej z nich znajdują się okruchy prawdy. Trzeba je tylko umieć pozbierać. Jedną z tych dróg zbudował dzisiejszemu światu Martin Heidegger.