

Kobyliński, Andrzej

Martina Heideggera krytyka nowożytności

Studia Płockie 32, 131-137

2004

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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Andrzej Kobyliński

MARTINA HEIDEGGERA KRYTYKA NOWOŻYTNOŚCI

Martin Heidegger jest uważany przez wielu interpretatorów za krytyka nowożytności. Jego analiza czasów nowożytnych kwestionuje wizję nowożytności wypracowaną na początku XX wieku w ramach tzw. kultury kryzysu (Klages, Scheler, Spengler, Ziegler). Filozof z Messkirch zauważa, że przedstawiciele „kultury kryzysu” znajdują źródło swojej refleksji w filozofii Nietzschego, według którego podstawowy problem zawiera się w antycznym przeciwieństwie między duszą (element apollinijski) i duchem (element dionizyjski)¹. Autor *Bycia i czasu* traktuje ten typ refleksji jako diagnozę kultury i stwierdza, że namysł nad fenomenem kultury nie wystarcza do opisanie specyfiki epoki historycznej.

Zdaniem Heideggera, próba zrozumienia nowożytności z perspektywy filozofii kultury jest drogą błędną. Filozofia kultury nie dotyka istoty czasów nowożytnych, tzn. może tylko dokonać prezentacji człowieka w nich żyjącego, ale nie dociera do jego formy istnienia, która jest podstawowym problemem nowożytności². Autor *Bycia i czasu* podkreśla, że człowiek nowożytny nie znajduje już wartości w swoim bycie, ale szuka dla siebie jakiejś roli. Zapoznawszy swoje bycie, staje się dla siebie samego nudny; głęboka nuda wyraża jego kondycję. Żeby przezwyciężyć nudę, człowiek nowożytny powinien odnaleźć samego siebie i przyłączyć do swego istnienia.

Kryzys metafizyki

Filozof z Messkirch widzi początek ery nowożytnej w epokowym zwrocie „filozofii świadomości” (*Bewusstseinsphilosophie*) dokonany przez Kartezjusza, który odrzuca tradycyjny problem metafizyki: „czym jest byt?”, stawiając pytanie

¹ Por. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphisik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, w: Gesamtausgabe, t. XXIX-XXX, Frankfurt am Main 1981, s. 109.

² „Diese Philosophie gelangt nur zur Darstellung des Menschen, aber nie zu seinem Da-sein. Diese Kulturphilosophie stellt allenfalls das Heutige unserer Lage dar, aber greift uns nicht. Sie entbindet uns von uns selbst, indem sie uns eine Rolle in der Weltgeschichte zuerteilt” (tamże, s. 113).

o *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – o metodę, dzięki której można znaleźć to, co jest absolutnie pewne i bezpieczne. Dążenia człowieka do odnalezienia podstawy prawdy mają swe źródło w „wyzwoleniu” z więzów biblijno-chrześcijańskiej prawdy objawionej i nauczania Kościoła. Każde autentyczne wyzwolenie jest nie tylko zerwaniem kajdan i odrzuceniem więzów zniewolenia. Jest ono w pierwszym rzędzie nowym sposobem określenia istoty wolności.

Dla mentalności nowożytnej bycie wolnym oznacza, że na miejsce pewności zbawienia człowiek ustanawia taką pewność, dzięki której staje się on pewny samego siebie jako bytu opierającego się na samym sobie. W tym kontekście Heidegger podkreśla znaczenie metafizyki Kartezjusza. Refleksja Kartezjańska nad *cogito* stanowi decydujący początek narodzin metafizyki nowożytnej, która znajduje swój szczyt w „woli mocy” Nietzschego. Kartezjusz „antycypował metafizyczną podstawę nowożytności”³. Metafizyka nowożytna jest fundamentem dla narodzin nowego świata i nowej epoki.

Tradycyjne przewodnie pytanie metafizyki przekształca się u początków nowożytnej metafizyki w pytanie o drogę poszukiwania przez i dla samego człowieka bezwarunkowej pewności i bezpieczeństwa. Dla filozofa z Messkirch „przekształcenie to jest początkiem nowego myślenia, które ze starej epoki robi nową; to, co następuje po owym początku, jest nowożytnością”⁴.

Zdaniem autora *Bycia i czasu*, metafizyka jest „miejszem namysłu nad istotą bytu i rozstrzygania o istocie prawdy. Metafizyka ustanawia epokę, gdy w określony sposób wykładając byt i ujmując prawdę daje podłoże epoce w jej istotnym kształcie”⁵. Różne sposoby interpretowania bytu znajdują swoje odzwierciedlenie w historii metafizyki. Podczas gdy dla Hegla kluczem do rozumienia filozofii historii była historia filozofii, u Heideggera tę rolę odgrywa historia metafizyki⁶.

Filozof z Messkirch zajmuje się metafizyką Zachodu, która bierze swój początek od Platona. Autor *Bycia i czasu* potwierdza tezę Nietzschego, że z Platonem rozpoczyna się dekadencja filozofii. Heidegger oskarża metafizykę zachodnią o to, że postawiła na tym samym poziomie bycie i byt oraz że zredukowała całą refleksję filozoficzną do pytania o bycie bytu. Po Platonie kategoria bycia jest ujmowana tylko jako wspólny charakter wszystkich bytów, jako rodzaj pojęcia najbardziej ogólnego i abstrakcyjnego, które się tworzy poprzez obserwację tego, co wszystkie byty mają jako wspólne. W konsekwencji metafizyka utożsamia się ze zrozumieniem bycia, które wie dzie egzystencję nieautentyczną i staje się synonimem „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*). Metafizyka zachodnia zapomina o problemie bycia i zajmuje się tylko bytem. Filozof z Messkirch zauważa, że w metafizyce po Platonie bycie nie odróżnia się od bytu i go nie transcenduje⁷.

³ Tenże, Nietzsche, t. II, Warszawa 1999, s. 142.

⁴ Tamże, s. 137.

⁵ M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 67.

⁶ Por. A. Kobylński, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Roma 1998, s. 69.

⁷ Por. G. Vattimo, *Introduzione a Heidegger*, Roma – Bari 1993, s. 83.

Narodziny podmiotu

Zdaniem autora *Bycia i czasu*, dopatrywanie się istoty świata nowożytnego w tym, że człowiek wyzwala się ze średniowiecznych więzi jest charakterystyką powierzchowną, choć słuszną. „Nie to jest decydujące – pisze Heidegger w *Drogi lasu* – że człowiek wyzwala się z dotychczasowych więzi do siebie, lecz to, że gdy człowiek staje się podmiotem, przekształca się w ogóle jego istota”⁸.

Pewność *cogito ergo sum* jest fundamentem nowożytnej wolności. Podmiot przeżywa ją jako możliwość nadania sobie prawa i wyboru tego, co powinno obowiązywać. Człowiek nowożytny rozumie swoją wolność jako panowanie nad określeniem istoty człowieczeństwa. Warunkiem możliwości takiego panowania jest władza. Władza we właściwie pojętym nowożytnym sensie, tzn. jako wola mocy, staje się metafizycznie możliwa dopiero wraz z nadejściem czasów nowożytnych. W nowożytności człowiek wciąż na nowo próbuje doprowadzić samego siebie, jako centrum i miarę, do pozycji panowania.

Zdaniem filozofa z Messkirch, interpretacja człowieka jako podmiotu rozpoczyna się wraz z Kartezjuszem, który stworzył podstawę metafizyczną dla nowożytnej antropologii. Dzięki Kartezjuszowi i od jego czasów człowiek, ludzkie „ja”, w przeważającej mierze staje się w metafizyce „podmiotem”⁹. Narodziny nowej antropologii są największym triumfem myśli Kartezjańskiej i stanowią punkt zwrotny w tworzeniu się tożsamości świata nowożytnego.

W *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* Habermas podkreśla, że „oryginalność Heideggera polega na przyporządkowaniu nowożytnego panowania podmiotu dziejom metafizyki. Kartezjusz znajduje się niejako między Protagorasem a Nietzschem. Pojmuje podmiotowość samowiedzy jako absolutnie pewne podłoże przedstawień; tym samym byt zmienia się w całkowicie subiektywny świat przedstawionych przedmiotów, a prawda w subiektywną pewność”¹⁰.

Człowiek nowożytny staje się jako podmiot tym bytem, na którym opiera się wszelki byt. Człowiek staje się ośrodkiem odniesienia bytu jako takiego. W konsekwencji świat, czyli nazwanie bytu w całości (kosmos, przyroda, a także dzieje), staje się obrazem. „Tam, gdzie świat czyni się obrazem, byt w całości zakłada się jako coś, na co człowiek się nastawia i co chce zatem poznać przed siebie, mieć przed sobą i w ten sposób w zdecydowanym sensie postawić przed sobą. Światoobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz”¹¹.

Autor *Bycia i czasu* podkreśla, że w tym ujęciu byt w całości bytuje tylko o tyle, o ile postanawia go człowiek, który go przedstawia i wytwarza. Tam, gdzie powstaje światoobraz, zapada istotna decyzja o bycie w całości. Bycia bytu poszukuje się i znajduje się je w tym, że jest on przedstawiany. To, że byt bytuje jako

⁸ M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 76.

⁹ Por. tenże, *Nietzsche*, t. II, dz. cyt., s. 136; *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 64.

¹⁰ J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 156.

¹¹ M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 76.

przedstawiany, czyni epokę, w której to następuje, epoką nową w porównaniu z poprzednią. „To nie światobraz zmienia się z niegdyś średniowiecznego w nowożytny, to sam fakt, że świat staje się obrazem, znamionuje istotę nowożytności”¹².

Heidegger zauważa, że przedstawiać oznacza: coś, co istnieje, stawiać naprzeciw siebie, odnosić do siebie-przedstawiającego i wtłaczać w takie odniesienie jako miarodajny obszar. „Tam, gdzie tak się dzieje, człowiek zyskuje obraz bytu. Kiedy jednak człowiek w ten sposób obraz uzyskuje, sam przenosi się na scenę, tzn. w otwarty krąg tego, co przedstawiane, powszechne i publiczne. Tym samym człowiek czyni z siebie scenę, na której byt musi się odąd przedstawiać, prezentować, tzn. być obrazem. Człowiek staje się reprezentantem bytu w sensie czegoś przeciwstawnego”¹³.

Filozof z Messkirch podkreśla, że o istocie nowożytności rozstrzyga krzyżowanie się dwóch zjawisk, które w rzeczywistości są jednym i tym samym procesem: z jednej strony świat, który staje się obrazem, z drugiej – człowiek, który staje się pośród bytu subiectum. Im natrętniej wywyższa się podmiot, tym bardziej poszerza się zakres dyspozycyjności podbitego świata. Podbój świata jako obrazu jest podstawowym wymiarem nowożytności.

Zagrożenia świata techniki

Specyfiką nowożytności jest fenomen techniki, która stanowi szczyt rozwoju metafizyki Zachodu. Czasy nowożytne są nazwane przez autora *Bycia i czasu* „epoką techniki”. W fenomenie techniki zawiera się ziarno totalitaryzmu. „Zdaniem Heideggera – zauważa autor *Filozoficznego dyskursu nowoczesności* – totalitaryzm jego epoki cechuje się globalnymi technikami opanowania natury, prowadzenia wojny i hodowli rasy. W nich wyraża się zabsolutyzowana celowa racjonalność kalkulacji wszelkiego działania i planowania. Ta z kolei ugruntowana jest w specyficznym nowożytnym rozumieniu bycia, które radykalizowało się stopniowo od Kartezjusza do Nietzschego”¹⁴.

Technika nowożytna różni się zasadniczo od techniki antycznej. Kiedyś oznaczała ona zasadniczo „odkrywanie”, natomiast w czasach nowożytnych stała się produkcją na skalę masową. Technika nowożytna jest wyrazem woli mocy pod-

¹² Tamże, s. 78. Heidegger przypomina, że dla średniowiecza „byt jest ens creatum, stworzonym przez osobowego Boga-stwórcę jako najwyższą przyczynę. Być bytem znaczy wówczas: stać na jakimś zawsze określonym stopniu w porządku stworzenia i jako coś w ten sposób spowodowanego odpowiadać przyczynie stwórczej. Nigdy jednak bycie bytu nie polega wówczas na tym, że byt jako coś przedmiotowego zostaje pozwany przed człowieka, postawiony w obszarze jego rozważania i dyspozycji i że w ten sposób bytuje” (tamże).

¹³ Tamże, s. 79.

¹⁴ J. Habermas, dz. cyt., s. 156. Dla Heideggera technika jest jednym z pięciu podstawowych fenomenów nowożytności. Pozostałe zjawiska to: nauka, kultura, przesuwanie się sztuki w pole widzenia estetyki oraz odbóstwienie. Należy podkreślić, że odbóstwienie nie oznacza po prostu usunięcia bogów czy też prostackiego ateizmu. Odbóstwienie jest stanem nierozstrzygnięcia o Bogu i bogach, lecz wcale nie wyklucza religijności.

miotu i staje się narzędziem panowania nad światem. Nie należy jej interpretować jako „zwykłego zastosowania w praktyce nowożytnego matematycznego przyrodoznawstwa. Technika maszynowa jest takim samodzielnym przekształceniem praktyki, że ta wymaga właśnie stosowania matematycznego przyrodoznawstwa. Technika maszynowa pozostaje do dziś najlepiej widoczną odroślą nowożytnej techniki w jej istocie, która jest identyczna z istotą nowożytnej metafizyki”¹⁵.

Filozof z Messkirch nie potępia techniki, ale wyraża jedynie swoje zadziwienie nad sposobem, w jaki charakteryzuje ona nasz czas, stając się najbardziej charakterystycznym obliczem nowożytności. Technika nowożytna traktuje świat jako przedmiot, który można dowolnie wykorzystywać do własnych celów. Poprzez nią człowiek narzuca naturze swoją władzę. „W planetarnym imperializmie technicznie zorganizowanego człowieka – pisze autor *Bycia i czasu* – subiektywizm człowieka osiąga najwyższy szczyt, z niego zaś zejdzie na równinę zorganizowanej równomierności i tam się urządzi. Równomierność staje się najpewniejszym narzędziem całkowitego, mianowicie technicznego panowania nad ziemią. Nowożytna wolność subiektywności rozpuszcza się całkowicie w stosownej dla niej obiektywności. Tego, co jest udziałem jego nowożytnej istoty, człowiek sam z siebie nie potrafi ani porzucić, ani powstrzymać suwerennym nakazem”¹⁶.

Heidegger jest pełen obaw, ponieważ uważa, że jest niemożliwe, aby człowiek mógł całkowicie panować nad techniką. To oczywiście nie znaczy, że technika nowożytna musi przejąć nad nami władzę, ale nie odkryliśmy jeszcze drogi, która by prowadziła do zrozumienia jej istoty. W konsekwencji technika „wrywa i wykorzenia coraz bardziej człowieka z ziemi”¹⁷. Wydaje się, że jest ona ciągle w ręku człowieka. W rzeczywistości jednak istota człowieka jest skłonna przekazać decydującą rolę fenomenowi techniki¹⁸. Bycie w swej istocie skrywa się za racjonalnością techniczną. Podporządkowanie świata technice pogłębia ryzyko zapoznania prawdy bycia.

Szukając zbawienia

Heidegger uczciwie wyraża swoją niezdolność do wskazania jakiegokolwiek drogi wyjścia z tej mrocznej sytuacji, w której znalazł się człowiek nowożytny. Epoka techniczna znajduje się dopiero u swego początku. Technika neguje prawdę bycia

¹⁵ M. Heidegger, *Drogi lasu*, dz. cyt., 67. Technika nowożytna zmienia radykalnie relacje człowieka do świata. Jej podstawą jest rewolucja filozoficzna Kartezjusza: „Daraus erwächst eine völlig neue Stellung in der Welt und zur Welt. Jetzt erscheint die Welt wie ein Gegenstand, auf den das rechnende Denken sein Angriffe ansetzt, denen nichts mehr soll widerstehen können. Die Natur wird zu einer einzigen riesenhaften Tankstelle, zur Energiequelle für die moderne Technik und Industrie. Diese grundsätzliche technische Verhältnis des Menschen zum Weltganzen entstand zuerst im 17. Jahrhundert” (tenże, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, s. 17-18).

¹⁶ Tenże, *Drogi lasu*, dz. cyt., s. 94.

¹⁷ Tenże, *Ormai solo un Dio ci può salvare*. Intervista con lo „Spiegel”, Parma 1987, s. 134.

¹⁸ Por. tenże, *La svolta*, Genova 1990, s. 9.

rozumianego jako całość istnienia. Dzisiejszy człowiek nie jest przygotowany do tego, aby stawić czoło tym wyzwaniom. Tajemnicy planetarnej wszechwładzy techniki odpowiada prowizoryczność i skrytość myśli, która usiłuje myśleć to, o czym jeszcze nie myślano. Filozof z Messkirch wyznaje, że „już tylko Bóg może nas zbawić”¹⁹. Otwiera się tutaj horyzont eschatologiczny. Jediną możliwością, jaka nam pozostaje jest nasza gotowość – w myśleniu i poetyzowaniu – na ukazanie się Boga lub na Jego nieobecność. Możemy jedynie rozbudzić w nas gotowość oczekiwania.

Należy podkreślić, że Heideggerowska koncepcja oczekiwania jest głęboko zakorzeniona w myśli Hölderlina. Dla autora *Bycia i czasu* Hölderlin jest poetą, który „wskazuje w stronę przyszłości, który oczekuje Boga”²⁰. Heidegger przejmując od niego pojęcie „odbóstwienia” świata. W Hölderlinowym doświadczeniu dziejów, ze zjawieniem się Chrystusa i Jego śmiercią nadchodzi kres Dnia Bogów. Zapada wieczór. Odkąd Herakles, Dionizos i Chrystus opuścili świat, wieczór epoki chyli się ku nocy. Noc świata rozpościera swą ciemność.

Według Hölderlina, epokę nowożytną określa niestawiennictwo Boga, „brak Boga”. Filozof z Messkirch zauważa, że doświadczany przez Hölderlina brak Boga ani nie przeczy chrześcijańskiemu stosunkowi do Boga, utrzymującemu się u jednostek i w Kościołach, ani w ogóle nie stanowi ujemnej oceny tego stosunku. „Brak Boga – pisze Heidegger – oznacza, że żaden Bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie składa już, takim skupianiem, dziejów świata pozwalając w nich przebywać ludziom. Wszelako brakiem Boga daje o sobie znać coś gorszego. Nie tylko zbiegli bogowie i zbiegł Bóg, lecz w dziejach świata wygasł blask boskości. Czas Nocy Świata jest marnym czasem, gdyż marnieje coraz bardziej. Zmarniał aż tak, że nie potrafi już rozpoznać, iż brak Boga jest właśnie brakiem”²¹.

W poszukiwaniu zbawienia, oprócz rozbudzenia zdolności oczekiwania, jest też zadanie dla myśli. Pozycja człowieka w świecie techniki planetarnej nie jest losem, którego nie można uniknąć. Przeciwnie, właśnie myśl powinna pomóc w tym, aby przede wszystkim człowiek potrafił wypracować „wystarczającą relację z istotą techniki”²². Aby między techniką i człowiekiem narodziła się wzajemna istotna więź, podmiot nowożytny musi przede wszystkim odnaleźć samego siebie²³.

Dzisiejszy człowiek musi powrócić do wysiłku myślenia, ponieważ w tej sferze swego bycia jest zbyt ubogi. Jest nie tylko ubogi w swoim sposobie myślenia, ale nawet przed nim ucieka. W epoce techniki dominuje „myślenie liczące” (*das rechnende Denken*), natomiast zostaje zapoznane „myślenie refleksyjne” (*das besinnlich-*

¹⁹ Tenże, Ormai solo un Dio ci può salvare, dz. cyt., s. 136.

²⁰ Tamże, s. 147.

²¹ Tenże, Drogi lasu, dz. cyt., s. 217.

²² Tenże, Ormai solo un Dio ci può salvare, dz. cyt., s. 146.

²³ Por. tenże, La svolta, dz. cyt., s. 15.

che Denken)²⁴. Tylko drugi sposób myślenia pozwala człowiekowi nowożytnemu odnaleźć nowy stosunek do świata techniki. Wyraża go niemieckie słowo *Gelassenheit* (spokój, opanowanie).

Dzięki *Gelassenheit* człowiek nie postrzega już rzeczy w sposób techniczny i ilościowy, ale podchodzi do nich refleksyjnie. Trzeba więc przede wszystkim uratować człowieka jako byt myślący i zdolny do refleksji. Jeśli człowiek nowożytny odkryje w sobie samym zdolność do refleksji, stanie się także otwarty na misterium, które ukrywa się w świecie techniki²⁵. Jeśli w przyszłości dokona się ten upragniony zwrot w sposobie rozumowania, będzie on miał miejsce w przestrzeni tradycji europejskiej, tzn. tam, gdzie narodził się nowożytny świat techniczny, ponieważ myślenie może zmienić tylko to myślenie, które ma „to samo pochodzenie i to samo przeznaczenie”²⁶.

SOMMARIO

Heidegger viene spesso proposto dai suoi interpreti come critico della modernità. Nella sua riflessione egli critica non solo la dimenticanza dell'essere, ma anche il soggettivismo moderno. La trasformazione compiuta da Cartesio è per filosofo di Messkirch l'inizio di un nuovo pensiero, mediante il quale si ha una nuova epoca e l'età che segue diventa l'età nuova, cioè l'età moderna.

L'essenza del mondo moderno sta nel fatto che l'uomo diventa soggetto e comincia a dominare il mondo per mezzo della tecnica. Per superare la modernità si deve risvegliare la disponibilità dell'attesa dell'avvento o della contumacia di Dio e sostituire il „pensare calcolante” col „pensare riflessivo”.

²⁴ Dla Heideggera różnica między tymi dwoma sposobami myślenia jest bardzo jasna: „Das rechnende Denken ist kein besinnliches Denken, kein Denken, das dem Sinn nachdenkt, der in allem waltet, was ist” (tenże, *Gelassenheit*, dz. cyt., s. 13).

²⁵ „Gie Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis gehören zusammen. Sie gewähren uns die Möglichkeit, uns auf eine ganz andere Weise in der Welt aufzuhalten. Sie versprechen uns einen neuen Grund und Boden, auf dem wir innerhalb der technischen Welt (...) stehen und bestehen können” (tamże, s. 24).

²⁶ Tamże, s. 149.