

Luc Ferry*

OD PANOWANIA NAD NATURĄ DO NATURALIZACJI CZŁOWIEKA UWAGI DO HEIDEGGEROWSKIEJ KRYTYKI TECHNIKI

Nawet jeśli refleksja nad istotą techniki była stopniowo pogłębianą – zwłaszcza poprzez określenie technicznej relacji ze światem jako „*Gestell*”, jako „zestawu” – idea, że istota czasów współczesnych zawiera się w projekcie opanowania natury przez człowieka pojawiła się bardzo wcześnie w dziele Heideggera. Wykład z 1937 r. o Nietzschem i o „wiecznym powrocie” wspomina już o „technicznym stylu nauk nowożytnych” i o „kalkulującym rozumie” techniki¹. W „*Czasie światoobrazu*” z 1938 r. odnajdziemy połączone wszystkie elementy tego, co Heidegger nazwie później „technologiczną interpretacją naszej epoki”², „technika maszynowa” zostaje tu opisana jako istotne zjawisko nowożytności, jako „najlepiej widoczna odrośl nowożytnej techniki w jej istocie, która jest identyczna z istotą nowożytnej metafizyki”³. Pojawienie się tego tematu można byłoby nawet wyśledzić w „*Sein und Zeit*”, gdzie Heidegger, opisując upadek jako zdarzenie świata, o który się troszczymy (*besorgte Welt*), stwierdza, że dla upadłego *Dasein* „natura jest zapasem drewna, góra kamieniołomem, rzeka siłą wodną [...]”; pomiędzy takim przedstawieniem „zatroszczenia”, dla którego „pozostaje skryta natura, która rozwija się i żyje [...], kwiaty na miedzy [...], to źródło wytryskujące z ziemi”⁴, a późniejszymi tekstami o „ujarzmiającym ustawianiu”, dzięki któremu siłownia wodna „ustawia prąd na ciśnienie, które nastawia turbiny na obracanie się”⁵ związek jest ścisły, aż po użyte metafory.

* Agrégé de philosophie, profesor nauk politycznych w Lyonie, opublikował m. in.: *La pensée 68. Essai sur l'antihumanisme contemporain* (z A. Renault), Gallimard 1985; *Intinéraires de l'individuum* (z A. Renault), Gallimard 1987.

¹ M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, Gallimard, Paris 1971, s. 212–269.

² Zob. M. Heidegger, *Questions I*, Gallimard, Paris 1988, s. 287.

³ M. Heidegger, *Czas światoobrazu*, [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje zebrane*, Warszawa 1977, s. 128.

⁴ M. Heidegger, *Etre et Temps*, Gallimard, Paris 1964, s. 94–95.

⁵ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, [w:] *Budować...*, s. 234.

Zarówno jako „era atomowa”⁶ i jako „cywilizacja konsumpcyjna”⁷, nowoczesność jest stale charakteryzowana poprzez sposób, w jaki ludzkość chce udostępnić sobie totalność bytu i zdobyć możliwie największą władzę nad tą zobiektywizowaną naturą dzięki opanowaniu wszystkich energii naturalnych, włącznie z energiami niszczycielskimi: ta wola „uczynienia poręcznym tego wszystkiego, co jest i co może być”⁸, to zredukowanie rzeczywistości do „składu” oczekującego na „wykorzystanie”⁹ określają „to przemożne i totalne zawładnięcie światem i człowiekiem przez technikę”¹⁰, które czyni człowieka nowoczesnego „funkcjonariuszem techniki”¹¹.

Te analizy są dobrze znane, dlatego też celem poniższych uwag nie będzie przypomnienie ich „istoty”. Interesuje mnie tutaj sposób, w jaki pokrywają się one z Adornowskim tematem „Dialektyki Oświecenia”: wszystko dzieje się tak, jakby opanowanie natury przez człowieka, dalekie od bycia „emancypatorskim”, przekształciło się, na mocy dziwnego paradoksu, w swoje własne przeciwieństwo: naturalizację albo reifikację człowieka zredukowanego w świecie techniki do bycia już tylko *animal laborans*, skazanego całkowicie na organiczne, wręcz mechaniczne dostosowanie się do nieustających cykli życia i pracy. O epoce panowania nad naturą nie można już odąd myśleć w kategoriach „postępu”, do którego tak bardzo było przywiązane Oświecenie, lecz raczej jako o zmierzchu określonym przez ten upadek metafizyki i to spustoszenie ziemi, które „znajdują odpowiadające im pełne dokonanie w tym, że człowiek metafizyki, *animal rationale* zostaje trwale u-stawiony (*fest-gestellt*) jako zwierzę robocze”¹².

Dokładniej jeszcze, problem, który chciałbym tu poddać pod dyskusję jest następujący: jeśli rozumienie człowieka – stosownie do „metafizyki podmiotowości” – jako świadomości i woli stanowi podstawę projektu panowania, który prowadzi do unicestwienia tego, co jest „właściwością człowieka”, zaciera różnicę pomiędzy animalnością a człowieczeństwem, a nawet pomiędzy naturą ludzką a tym, co rzeczowe, w jaki sposób wyobrazić sobie możliwość wyjścia poza świat techniki? Czy wola ludzka może odegrać jakąś rolę w „przewycięzeniu” panowania, odkąd określenie człowieka (*Dasein*) jako woli oznacza odsłonięcie jego źródłowej zasady? I czy w tych warunkach nie należałoby rozważać świata techniki jako przeznaczenia, w obliczu którego postawa spokoju (*Gelassenheit*) powinna być rozumiana równie dobrze jako rezygnacja?

⁶ M. Heidegger, *Questions III*, Gallimard, Paris 1966, s. 170–171.

⁷ Heidegger, *Questions I...*, s. 80.

⁸ M. Heidegger, *Principe de raison*, Gallimard, Paris 1983, s. 101.

⁹ M. Heidegger, *Przewycięzanie metafizyki*, [w:] *Budować...*, s. 307.

¹⁰ Heidegger, *Principe...*, s. 183.

¹¹ M. Heidegger, *Cóż po poecie?* [w:] *Budować...*, s. 195.

¹² Heidegger, *Przewycięzanie...*, s. 285.

Aby lepiej umiejscowić te pytania, należy jeszcze dokładnie zbadać wartość krytyki woli, którą implikuje Heideggerowska dekonstrukcja techniki. Notatki zredagowane w latach 1936–1946 i zatytułowane jako *Przewyciężenie metafizyki* pokazują dokładnie, w jakim sensie świat techniki odpowiada istocie metafizyki. W powstaniu tego świata da się dostrzec dwa momenty: moment rozumu i moment woli.

Rozumiany w swej istocie termin „techniczny” jest w rzeczywistości równoznaczny z terminem „metafizyka w pełni dokonana”¹³. Otóż nowożytna metafizyka była, począwszy od Kartezjusza, antropologią, myślą o człowieku jako fundamencie, była tym przede wszystkim w planie czysto teoretycznym: tym, co pozwoliło rozwinąć się projektowi totalnego opanowania natury, była – stematyzowana po raz pierwszy przez Leibniza – idea, że natura nie jest w swej istocie tajemnicza, lecz przeciwnie, że jest, przynajmniej z punktu widzenia prawa albo z punktu widzenia Boga, na wskroś racjonalna: *Nihil est sine ratione* – tą formułą Leibniz doprowadził do końca kartezjańską krytykę animistycznego widzenia przyrody: już nie ukryte jakości, niewidzialne siły, lecz surowy materiał, dający się wyjaśnić i według uznania manipulować podmiotowi nauki, który, aby zweryfikować swe hipotezy, nie waha się już odwołać do tego praktycznego zastosowania zasady racji dostatecznej, jaką jest eksperymentowanie. Nic nie dzieje się bez racji: to słynne zdanie implikuje sferę *ontologiczną*, ponieważ czysto subiektywna zasada logiczna zostaje w nim przeniesiona na sam byt. Nic nie może *istnieć* o ile nie odpowiada tej zasadzie, która uzyskuje swoje ostateczne znaczenie w Hegłowskim twierdzeniu o identyczności tego, co rozumne i tego, co rzeczywiste. Metafizyka wypracowała teoretyczne podstawy techniki właśnie opierając się na zasadzie racji dostatecznej: nowożytna nauka, będąca pod tym względem prostym przedłużeniem metafizyki, będzie mogła odtąd rozporządzać bytem: „Badanie rozporządza bytem, gdy umie go bądź wyrachować z góry w jego przyszłym przebiegu, bądź porachować jako miniony”¹⁴ – rachunek (*ratio*) jawi się jako podstawa aktywności uczonego, bez względu na to czy jest to przyrodnik czy historyk. Cała Heideggerowska krytyka nowożytnej nauki będzie więc polegać na pokazaniu sposobu, w jaki jej przedsięwzięcie teoretycznego opanowania świata jest tylko urzeczywistnieniem ukrytej i tkwiącej w niej nadal metafizyki.

Traktowanie podmiotu jako centrum świata przedstawionego i obrachowanego jako przedmiot dla świadomości potencjalnie wszechwiedzącej nie wyczerpuje wielkości aspektów podmiotowości, i w tym sensie heglizm oznacza tylko „początek dokonania się metafizyki”, a „nie samo to dokonanie się”¹⁵. Aby w technicznej relacji z naturą dostrzec

¹³ Tamże, s. 294.

¹⁴ Heidegger, *Czas...*, s. 139–140.

¹⁵ Heidegger, *Przewyciężenie...*, s. 289 (tłum. zmodyfikowane – P.P.).

rzeczywiście dokonaną metafizykę należy w istocie wziąć pod uwagę praktyczną stronę tej metafizyki. Gdyż nowość czasów nowożytnych – Heidegger to podkreśla – nie polega jedynie na tym, że – jak o tym świadczy sformułowanie zasady racji dostatecznej – „pozycja człowieka pośród bytu jest teraz po prostu inna niż w średniowieczu i starożytności. Rozstrzygające jest to, że człowiek sam umyślnie zajmuje tę pozycję jako obroną przez siebie, że zajętej przestrzega z rozmysłem [...]. Pojawia się ów rodzaj bycia człowiekiem, kiedy to sadowimy się w obszarze możliwości ludzkich jako w przestrzeni, w której i wedle miary której dokonać się ma opanowanie bytu w całości”¹⁶. Innymi słowy: nowożytna metafizyka jest nie tylko spekulatywna, kontemplatywna albo racjonalistyczna, niesie ona w sobie również praktyczny i woluntarystyczny projekt, którego celem jest zabezpieczenie panowania nad naturą i historią. Poza Kartezjuszem, którego filozofia jest wspólną podstawą tych wszystkich aspektów metafizyki podmiotowości, istniałoby tu odniesienie raczej do Kanta albo Fichtego, aniżeli do Leibniza i Hegla, w tej mierze, w jakiej ich filozofia praktyczna rozwija w najwyższym stopniu tezę, wedle której istotą podmiotowości jest wola, a celem aktywności ludzkiej przekształcenie świata. Wraz z dokonującym się w czasach nowożytnych rozwinięciem się istoty podmiotowości jako woli byt staje się w coraz większym stopniu bytem, który posiada jedynie rzeczywistość przedmiotu podatnego na manipulację, dążącego do urzeczywistnienia własnych celów podmiotu, rzeczywistość instrumentu albo bytu całkowicie będącego do dyspozycji woli.

W ten sposób, kantowska reinterpretacja „ja myślę, jako „ja chcę”, a przede wszystkim teoria autonomii woli uczyniły – zdaniem Heideggera – decydujący krok w kierunku technicznej interpretacji świata¹⁷. Albowiem aż do tego momentu wola była podporządkowana jeszcze czemuś innemu aniżeli ona sama, a mianowicie celom, do których miała dążyć: jeśli Kartezjuszowi chodziło jeszcze nie tylko o rozumienie natury jako przedmiotu pozbawionego jakiegokolwiek tajemnicy (dającej się całkowicie wyjaśnić), lecz również jako przekształcalnego i podatnego na manipulację materiału, to miało to ponad wszelką wątpliwość na celu zapewnienie ludziom szczęścia, a nawet wolności. Wola pozostawała więc jeszcze w o l ą c z e g o ś. Natomiast u Kanta rozum praktyczny nie chce już niczego innego aniżeli samego siebie, chce samego siebie jako wolności: w „kantowskim pojęciu rozumu praktycznego jako czystej woli” dochodzi do głosu spełnienie się idei woli, „pełne dokonanie się istoty woli”, która staje się w ten sposób wolą nie uwarunkowaną przez inną rzecz aniżeli ona sama, „wolą bezwarunkową” albo, ponieważ nie chce niczego innego aniżeli siebie, „wolą woli”¹⁸.

¹⁶ Heidegger, *Czas...*, s. 144–145.

¹⁷ Zob. Heidegger, *Przewycięzenie...*, s. 303–304.

¹⁸ Tamże.

Zasadnicze ogniwo procesu technicyzacji rzeczywistości, „autonomia woli”, tak jak pojmował ją Kant, byłoby już, prawdę mówiąc, oddzielone od ostatecznej absolutyzacji woli jedynie poprzez nieodzowne jeszcze pośrednictwo: pośrednictwo nietscheońskiej teorii woli mocy jako „przedostatniego etapu procesu”¹⁹. Wraz z nietscheońską wolą mocy wylania się wyraźnie figura woli, która pozornie chce jeszcze czegoś innego, aniżeli samej siebie (mocy), lecz która – wedle interpretacji przedstawionej, począwszy od 1936 r., w wykładach o Nietzschem – faktycznie chce więcej mocy (więcej panowania) po to tylko, aby poddawać się nieskończonej próbie jako wola opanowująca naturę, krótko: „istota woli mocy daje się pojąć jedynie wtedy, gdy za punkt wyjścia przyjmujemy wolę woli”²⁰, tę bezwarunkową wolę, poprzez co spełniły się kartezjański projekt opanowania i zawłaszczenia natury. Odtąd rozumiemy, na jakiej podstawie Heidegger mógł uznać, że wraz z panowaniem techniki faktycznie rozpoczyna się „rozwiniecie bezwarunkowego panowania metafizyki”, znajdując wreszcie „epokę na swą miarę”²¹. Otóż na drodze, która wiodła od Kartezjusza do Nietzschego, rozwój rozumu polegać będzie – i tu analiza Heideggera jest dość bliska analizom Webera bądź jeszcze Horkheimera – już nie na określaniu celów, lecz na przekształceniu się z rozumu obiektywnego, którym usiłował być, w rozum czysto instrumentalny, ponieważ w tym ostatnim problem celów nie może – z definicji – być postawiony: liczy się więc jedynie *Zweckrationalität*, w znaczeniu Weberowskim, wyłączne rozważanie środków bez względu na to, jakie by nie były cele: „Wola woli neguje wszelki cel sam w sobie i cele dopuszcza tylko jako środki”²².

To ostateczne oblicze metafizyki jawi się w ten sposób jako „skupienie się” poprzednich momentów; z jednej strony stanowi ono rzeczywiste *Aufhebung* dwóch pierwszych momentów: rozumu i woli; lecz z drugiej, użycie tych dwóch terminów ma tylko na celu zabezpieczenie podmiotowości „panowania dla panowania”: „Wola woli narzuca, jako naczelne formy swego przejawiania się, obrachunek i organizację wszystkiego; czyni to jednak tylko dla nieustającego – w żadnych warunkach – zabezpieczenia siebie samej”²³.

Panowanie nad naturą, takie jakie urzeczywistnia się w królestwie techniki, może jawić się odtąd jako zwycięstwo humanizmu rozumianego w takim znaczeniu, jakie Heidegger nadaje temu terminowi w *Liście o „humanizmie”*, a więc pod pewnymi względami jako panowanie człowieka. Należy zauważyć jeszcze, że Heideggerowi chodzi o zwycięstwo bardzo osobliwe, ponieważ, w innym znaczeniu, to panowanie człowieka okazuje się w o wiele większym stopniu panowaniem nad człowiekiem: to, co faktycznie w nim zanika, to nic

¹⁹ Tamże, s. 295–298.

²⁰ Tamże, s. 296–297.

²¹ Tamże, s. 291.

²² Tamże, s. 304.

²³ Tamże, s. 294.

innego, aniżeli „właściwość człowieka”, to jest zdolność „ek-sistowania”, wyrwania się poprzez transcendencję z cyklu życia (naturalnego albo historycznego), nad którym usiłuje zapanować za pomocą techniki, a które w rzeczywistości panuje nad nim: świat, którym rządzi wola woli, nie jest, prawdę mówiąc, chciany przez człowieka, lecz całkiem przeciwnie, to w nim właśnie człowiek „jest chciany przez wolę woli”²⁴ i „jeśli moc bierze w moc sprawy ludzkiej, czy to w taki sposób, że odbiera zarazem człowiekowi możliwość wyjścia kiedykolwiek tą drogą z zapomnienia”²⁵.

O tyle też mylilibyśmy się zupełnie co do myśli Heideggera, gdybyśmy odczytali ją jako jakiś apel skierowany do ludzkiej woli, by przewyciężyć naturalizację człowieka, którą w sposób nieunikniony wprowadza era technicznego panowania nad naturą. Nadejście tego królestwa panowania nie jest bynajmniej dla Heideggera dziełem woli ludzkiej, efektem aberracji ludzkiej, lecz bierze swój początek w tym, co jest podstawą wszelkiej historii, a mianowicie w zapomnieniu bycia, zapomnieniu, które nie ma, jak wiadomo, statusu „roztargnienia” w sensie antropologicznym, lecz powinno być myślane jako „wycofanie się bycia”: „Istotą nihilizmu, widzianego z perspektywy dziejów bycia, jest opuszczenie przez bycie – o ile wydarzenie to polega na tym, że bycie puszcza się wtedy na machinacje. Takie wydarzenie bierze ludzi w bezwarunkową służbę”²⁶. Samo bycie, jako różnica między wyłonieniem się bytu a jego obecnością jako bytem obecnym, będącym do dyspozycji spojrzenia albo zatroszczenia, jest tą stroną niewidzialnego, która jest wpisana w serce tego wszystkiego, co jest widzialne – albo, wedle sformułowania z „La parole d’Anaximandre”, „bycie wycofuje się, otwierając się w bycie”. W tym znaczeniu bycie jest swym własnym zapomnieniem, a zatem to samo bycie jako zapomnienie, to jest jako wycofanie się, skazuje człowieka na zmaganie się z jedyną obecnością bytu poddanego jego manipulacji: zarówno metafizyka (jako zapomnienie bycia na rzecz bytu zredukowanego do bycia tylko przedmiotem dla podmiotu), jak i technika (jako nieskończone manipulowanie naturą w celu użycia i zużycia) dają się pomyśleć w oparciu o wycofanie się bycia albo w oparciu o bycie jako wycofanie się, albo jeszcze lepiej: metafizyka i technika są w swej istocie byciem samym, jak mówi o tym jasno Heidegger: „technika jest co do swej istoty byciem samym”.

Z punktu widzenia logiki, takiej interpretacji całej historii jako historii (zapomnienia) bycia i samego bycia jako historii (tego zapomnienia), nie ma w ogóle sensu przeciwstawiać się panowaniu techniki i usiłować praktycznie mu przeciwdziałać. Technika – Heidegger ciągle to powtarza aż po słynny wywiad zamieszczony w „Der Spiegel” – nie jest czymś, co człowiek mógłby

²⁴ Tamże, s. 304.

²⁵ Tamże, s. 305.

²⁶ Tamże, s. 306.

opanować: jedynie zmiana epoki, pojawienie się nowej epoki bycia (inaczej mówiąc: nowej modalności jego wycofania się) mogłoby doprowadzić do rzeczywistego wyzwolenia (człowieka) spod panowania techniki planetarnej.

Idźmy dalej: jeśli właśnie instauracja (poprzez historię bycia) człowieka jako świadomości i woli prowadzi nieuchronnie do powstania woli woli, trudno zrozumieć w jaki sposób przyczyna mogłaby usunąć swój własny skutek (o ile terminy te w ogóle są właściwe), w jaki sposób można by walczyć w imię woli przeciwko woli: „Żadna akcja sama nie zmieni stanu świata”²⁷; tak jak jasne jest, że „bezwzględna uniformizacja wszystkich rzeczy ludzkich na ziemi, jaką zaprowadza swym panowaniem wola woli, wyraźnie odślania bezsensowność działań człowieka, założonych jako absolutne”²⁸. Od tego, co w technicznym spełnieniu się nowoczesności świadczy o zapomnieniu bycia „Tylko Bóg mógłby nas uratować” – oznajmia w tym sensie Heidegger w „Der Spiegel”.

Krytyka panowania techniki nad naturą i podporządkowania człowieka cykлом życia, które ono pociąga za sobą, nie może zatem prowadzić – u Heideggera – do jakiegokolwiek odwołania się do praxis (tu właśnie widoczna jest najbardziej, jeśli chodzi o istotę rzeczy, rozbieżność z krytyką rozumu instrumentalnego u Adorno i Horkheimera). Stąd też biorą się, jak mi się wydaje, dwie zasadnicze trudności, na jakie napotyka myśl Heideggerowska, gdy przypadkiem zapuszcza się w dziedzinę polityki:

1. W liście do H. W. Petzeta z 13 marca 1974 r. Heidegger przytacza, by wesprzeć swoje potępienie nowożytnego świata, cytat z Burckhardta: „Nasza Europa upada z powodu »demokracji« na dole skonfrontowanej ze znikającym na horyzoncie szczytem”²⁹. I wiemy, w jaki sposób Heidegger w wywiadzie udzielonym „Der Spiegel” wyraźnie powątpiewa w zdolność demokracji („nie jest ważne, zobaczymy dlaczego, znaczenie, jakie tutaj wiąże się z tym terminem”) do dania skutecznej odpowiedzi na wyzwanie rzucone przez świat techniki. Motywy tego powątpiewania są dostatecznie jasne: jako nowoczesność demokracja jest skazana (na zagładę), tak samo jak skazane są na niepowodzenie wszystkie nowoczesne odpowiedzi na wyzwanie rzucone przez technikę: w odniesieniu do demokracji albo „państwa praworządnego” Heidegger godzi się w 1966 r. na użycie wyrażenia „połowiczne”, „gdyż – mówi – nie wyobrażam sobie, by mogły się rzeczywiście rozprawić ze światem technicznym, u ich podstaw bowiem, jak mi się zdaje, leży przeświadczenie, iż technika w swej istocie jest to coś takiego, co człowiek trzyma w ręku”³⁰. Inaczej mówiąc: jako system

²⁷ Tamże, s. 314.

²⁸ Tamże, s. 315.

²⁹ H. W. Petzet, *Auf einem Stern zugehen*, Frankfurt 1983, s. 231.

³⁰ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty” 1977, nr 3, s. 152.

polityczny oparty na wartościach autonomii sama demokracja ma coś wspólnego z projektem panowania, który określa nowoczesność, i który z techniki czyni dokonanie nowożytnej metafizyki podmiotowości. W jaki sposób mogłaby ona w tych warunkach odpowiedzieć satysfakcjonująco na problemy wynikające z planetaryzacji techniki, zwłaszcza w taki sposób, że – wedle Heideggera – „technika coraz bardziej odrywa ludzi od ziemi i pozbawia ich korzeni”³¹ i, poprzez pełne rozwinięcie produktów amerykańskich, zmusza całą ludzkość do włączenia się „w uniformizację, jeśli chce ona sprostać temu, co rzeczywiste”³².

Krótko, jeśli wyrwanie się z piekielnego cyklu techniki nie może wypływać z woli człowieka, to tym bardziej nie może brać swego początku z jakiegokolwiek reakcji demokratycznej, ponieważ demokracja – w znaczeniu, jakie daje się tu odnaleźć – implikuje nie tylko pluralizm, lecz również ideę, że ludzie mogą, o ile jest to tylko możliwe, panować nad swym przeznaczeniem i rozwiązywać niektóre zasadnicze problemy poprzez dyskusję publiczną. Narodowy socjalizm, w przeciwieństwie do demokracji, jawił się za to Heideggerowi nie jako niosący ze sobą zwykłe przyzwolenie na rozwój techniki, lecz zasadę antymodernistycznej reakcji na opaczne skutki tego rozwoju. Czy technika jest przerażającą siłą wykorzenienia i uniformizacji? „Wszystko, co ważne i wielkie – odpowiada Heidegger – brało się zawsze stąd, iż człowiek miał ojczyznę i był zakorzeniony w tradycji”³³. I jeśli nie dysponujemy jeszcze żadnym rzeczywistym sposobem obrony przeciwko „planetarnej hegemonii bycia nie pomyślanego w oparciu o technikę”, „kto zaś mógłby zaręczyć, że pewnego dnia w Rosji albo w Chinach nie obudzą się prastare tradycje »myślenia«, za których sprawą człowiek wyzwoli się w swoim stosunku do świata technicznego”³⁴. A zatem: przeciwko nowoczesnemu uniformizującemu wykorzenieniu – skierowane przeciwko nowoczesności odwołanie się do tradycji. Rozumiemy teraz, dlaczego Heidegger wierzył, że odnalazł w nazizmie „wielkość i wewnętrzną prawdę”: widział w nim bowiem – w obliczu „opuszczenia człowieka współczesnego pośród bytu”, wydanego bez reszty jego panowaniu i jego dokonaniom – szansę narodzin „nowej harmonii zakorzenienia się, na której podstawie lud, w ramach swego własnego Państwa, podejmie odpowiedzialność za swój los” (*Service du travail et universite*, 20 czerwca 1933). Podobnie *L'appel pour le plebiscite du 12 listopada 1933* wita „nowy początek młodości, która wierzy w swe odnalezione korzenie”, i która wyzwoliła się od „bałwochwalstwa myśli pozbawionej ziemi i siły”; Heideggerowska krytyka techniki nie jest więc, przynajmniej tyle można powiedzieć, do pogodzenia z jakąkolwiek ideą

³¹ Tamże, s. 153.

³² Heidegger, *Przewyciężenie...*, s. 312.

³³ Heidegger, *Tylko Bóg...*, s. 153.

³⁴ Tamże, s. 157.

demokracji i właśnie to, powiedzmy na marginesie, przeszkadza Heideggerianistom, zgrupowanym dziś we Francji wokół J. Derridy, wystąpić przeciwko książce Fariasa *Heidegger et le nazisme*.

2. Lecz druga trudność, bardziej teoretyczna, potęguje pierwszą: w logice, która jest logiką globalnego oskarżenia nowoczesności poddanej całkowicie metafizyce podmiotowości, myśl Heideggera zostaje zmuszona do zatarcia zasadniczej różnicy między różnymi aspektami metafizyki w planie politycznym; i tak w *L'introduction a la metaphysique* Heidegger nie waha się zrównać liberalnej demokracji na Zachodzie z kolektywizmem na Wschodzie: Europa – pisze – „będąca zawsze w sytuacji samozagłady, leży dziś między gigantycznymi kleszczami, które tworzy z jednej strony Rosja, z drugiej zaś Ameryka. Z metafizycznego punktu widzenia Rosja i Ameryka są tym samym – ten sam ponury szal wyzwolonej techniki i nie kończącej się organizacji człowieka sprowadzonego do anonimowości”³⁵. Umyślnie pominę to, co w tym tekście może być niepokojące z politycznego punktu widzenia: nie miejsce tu powracać do zaangażowania Heideggera po stronie nazizmu, które zakładało obronę Niemiec jako „państwa środka”, jedynie zdolnego do odnowienia Tradycji – przeciwko dwóm politycznym obliczom techniki nowoczesnej. Zależy mi bardziej na zwróceniu uwagi na to, że zainteresowanie Heideggera polityką cechuje jednowymiarowość: w paradoksie, który należałoby wyjaśnić, myśl o różnicy, myśl, która w świecie współczesnym dostrzega niebezpieczeństwo uniformizacji, sama jest myślą uniformizującą. Sądzę, że przyzna mi się rację, iż z pewnego przyjętego przeze mnie punktu widzenia trudno jest zestawić w tym samym modelu Stany Zjednoczone Ameryki i Związek Radziecki. A jednak do takiej właśnie konkluzji prowadzi ostatecznie Heideggerowska dekonstrukcja techniki, ponieważ w świetle jej założeń wszelki projekt demokratyczny (liberalizm i socjalizm, bez względu na to, jakie by nie mogły być ich opaczne, a nawet katastroficzne skutki, są dwoma realnie możliwymi obliczami nowoczesnej demokracji) zostaje uznany za przejaw woluntaryzmu, a zatem metafizyki podmiotowości, która w technice odnajduje swą prawdę ostateczną. Uwydatnia to w sposób niedwuznaczny następujący fragment z „Czasu światooobrazu” (1938); „Jedynie tam, gdzie człowiek jest już z istoty podmiotem, istnieje możliwość ześliznięcia się w wynaturzenie subiektywizmu w sensie indywidualizmu. Ale też jedynie tam, gdzie człowiek pozostaje p o d m i o t e m, ma sens pozytywna walka przeciwko indywidualizmowi o wspólnotę jako docelowe pole wszelkich dokonań i pożytków”³⁶.

Poprzez swój antyhumanistyczny, a więc antydemokratyczny charakter, również poprzez swą jednowymiarowość Heideggerowska krytyka panowania

³⁵ M. Heidegger, *Einführung in der Metaphysik*, Tübingen 1953, s. 28–29, cyt. za: W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, Warszawa 1972 (tłum. B. Chwedeńczuk).

³⁶ Heidegger, *Czas...*, s. 145.

techniki nad naturą pozbawiła się możliwości, jaką prawnie miała, by utorować drogę pozbawionej złudzeń analizie współczesnego świata. Rzeczywisty problem, jaki panowanie to nasuwa, jeszcze pozostaje: chodzi o to, by wiedzieć, czy krytyka woli woli może zostać jeszcze przeprowadzona w imię woli człowieka, w przeciwnym razie, należałoby zrezygnować z samej krytyki i uznać ostatecznie rozwój techniki za przeznaczenie, które aby stać się udziałem bycia, będzie nie mniej nieuchronne aniżeli przeznaczenie przypisane niegdyś przez Hegla rozwojowi obiektywnej racjonalności.

tłum. Paweł Pieniążek