

Wojciech Herman

Przewycięzenie metafizyki a problem odpowiedzialności w ujęciu Martina Heideggera

Teza o kryzysie współczesnej cywilizacji naukowo-technicznej funkcjonuje od dłuższego czasu jako *opinio communis*. W filozofii Martina Heideggera pojawiła się już w latach trzydziestych w postaci poglądu o końcu metafizyki. Sformułował on wówczas twierdzenie, że znajdujemy się w momencie przejściowym do nowego początku¹. W niniejszym tekście staram się pokazać, że interpretacja duchowej sytuacji współczesności jako finalnego stadium metafizyki stawia w centrum problem odpowiedzialności, nabierający w tym kontekście nowej ostrości.

Według Heideggera myślenie Zachodu, które możemy nazwać ogólnie metafizyką, jest w istocie próbą postawienia całości bytu do dyspozycji człowieka. Stąd też jest ono humanizmem, jako że oznacza krążenie człowieka wokół siebie samego².

Już Platon i Arystoteles zapoczątkowują charakterystyczne dla metafizyki myślenie techniczne, a więc zastanawianie się nad czymś w służbie czynu. Określenie myślenia jako przyjęcia postawy teoretycznej jest wtórne i stanowi jedynie reakcję na techniczną interpretację myślenia³.

W nowożytnym podejściu do rzeczywistości dominuje technika maszynowa, która nie jest jedynie zwykłym zastosowaniem praktycznym matematycznego przyrodoznawstwa, lecz oznacza przekształcenie praktyki jako takiej w ten właśnie sposób, że wymaga ona stosowania matematycznego przyrodoznawstwa⁴.

Dzięki swej matematyczności nowożytne przyrodoznawstwo może być eksperymentalne. Nauka nowożytna ujmuje rzeczywistość w postaci projektów określonych dziedzin przedmiotowych, poddając rzeczywistość eksploatacji. Nauka

¹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt am Main 1989, s. 4. Rękopis dzieła pochodzi z lat 1936–1938.

² O. Pöggeler, *Heidegger heute*, w: Heidegger, *Perspektiven zur Deutung seines Werks*, hrsg. von O. Pöggeler, Königstein 1984, s. 21.

³ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 77.

⁴ Tamże, s. 128.

jako projekt o określonym rygorze organizującym eksploatację staje się badaniem *Forschung*: „Poznawanie jako badanie żąda od bytu rozrachunku, w jaki sposób i w jakiej mierze można sprawić, by przedstawianie mogło nim rozporządzać. Badanie rozporządza bytem, gdy umie go bądź wyrachować z góry w jego przyszłym biegu, bądź porachować jako miniony”⁵.

Heidegger dowodzi, że nauka jako badanie dokonuje uprzedmiotowienia bytu i jego przedstawienia w taki sposób, aby człowiek rachujący go mógł osiągnąć pewność. Pojęcie prawdziwości zaczyna oznaczać pewność przedstawienia, co po raz pierwszy znajduje wyraz w metodycznej filozofii Kartezjusza⁶. Człowiek staje się podmiotem, dla którego świat jest obrazem. Metafizyczne zadanie Kartezjusza Heidegger określa jako znalezienie metafizycznej podstawy wyzwolenia człowieka, tak by stał się on w swej wolności zdolny do samookreślenia w pewności samego siebie⁷. W rezultacie w epoce nowożytnej „Człowiek ustanawia sam siebie jako miarę wszystkich miar”⁸. Im bardziej człowiek staje się podmiotem, tym bardziej świat staje się obiektem do dyspozycji.

Zwróćmy uwagę na znaczenie pojęcia metafizyki w ujęciu Heideggera. Podkreśla on ciągłość zachodzącą między współczesną nauką a metafizyką, w odróżnieniu od filozofów pozytywistycznych, którzy przeciwstawiają naukę metafizyce. Tak więc współczesny scjentyzm jest dla Heideggera zjawiskiem *par excellence* metafizycznym.

Cywilizacja nowożytna stanowi etap metafizyki rozumianej jako dzieje bycia *die Metaphysik als Geschichte des Seins*⁹, metafizyki będącej przeznaczeniem Zachodu¹⁰. Dzieje bycia to jednocześnie dzieje prawdy rozumianej przez Heideggera jako nieskrytość. Tak więc współczesna technika jest pewną postacią prawdy, pewnym sposobem odsłonięcia, ujawnienia bytu. W momencie gdy projekt dziedziny przedmiotowej zostaje wbudowany w byt poprzez eksploatację, nauka nowożytna wkracza w rozstrzygającą fazę swoich dziejów i bierze w posiadanie pełnię własnej istoty¹¹.

Pełne dokonanie metafizyki oznacza uznanie za rzeczywiste tylko i wyłącznie tego, co może zostać ustawione, podporządkowane i kontrolowane jako przedmiot technicznej eksploatacji. Wszystko inne musi zostać unicestwione, wszystkie właściwości nie podlegające panowaniu techniki muszą zostać uznane za nierzeczywiste.

Na podobne zjawiska zwraca uwagę Max Scheler. Występuje on przeciwko obiegowej idei postępu, jaki miałby następować w dziedzinie poznania. Uważa, że

⁵ Tamże, s. 139–140.

⁶ Por. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Warszawa 1958, t. I, s. 45.

⁷ M. Heidegger, *Budować...*, dz. cyt., s. 161.

⁸ Tamże, s. 164.

⁹ Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, Pfullingen 1989, t. II, s. 399–454.

¹⁰ M. Heidegger, *Budować...*, dz. cyt., s. 291.

¹¹ Tamże, s. 137.

zwolennicy tego typu idei zapoznali istotny charakter procesu poznania: „nie zapytano się, czy pozytywnemu kierunkowi rozwoju, jaki wykazuje jedna część sił poznawczych (nie tylko kumulujących się rezultatów), nie mogłaby w taki sposób odpowiadać przeciwstawna tendencja oznaczająca dekadencję albo uwstecznienie innej części sił poznawczych człowieka, że postęp i dekadencja przedstawiałyby nawet jedynie różne strony jednego i tego samego swoistego procesu przekształcania się całego ducha ludzkiego”¹². Zdaniem Schelera, w trakcie starzenia się ludzkości poznawalność wszystkiego, co istnieje, przesunęła się od absolutnego szczytu istnienia do szczytu coraz bardziej relatywnych¹³.

Tak więc człowiek dzisiejszy bogactwo poznania naukowego przypłaci niezdolnością do innych rodzajów poznania. Scheler zwraca przede wszystkim uwagę na kurczenie się duchowych dyspozycji do religijnego poznania transcendentnych mocy¹⁴.

U Heideggera znajdujemy podobne koncepcje, gdy pisze o przewadze myślenia rachującego *rechnendes Denken* rozwijającego się kosztem namysłu *Besinnung*. Najgłębszą cechę epoki nowożytnej widzi on w panowaniu twierdzenia o podstawie *der Satz vom Grund*, któremu Leibniz nadał postać zasady racji dostatecznej *principium rationis sufficientis*. Zasada ta stała się dla człowieka współczesnego czymś powszechnym, samorozumiałym, oczywistym i nie rzucającym się w oczy, dlatego stajemy wobec niebezpieczeństwa uczynienia z niej jednego miernika rzeczywistości¹⁵.

Heidegger podkreśla, że metafizyczny projekt nauki nowożytnej ze swej istoty musi obejmować byt jako taki, który zostaje sprowadzony do przedmiotu podlegającego procedurom matematycznego przyrodoznawstwa, choć przecież, jak zauważył Goethe: „Niejedno jest prawdziwe, co się obliczyć nie da, i bardzo wiele z tego, co się rozstrzygającym eksperymentowi nie zechce poddać”¹⁶.

Nauka nowożytna niejedno więc usuwa, uznając za nierzeczywiste. Stąd też jako reakcja na te tendencje pojawiają się coraz częściej ruchy koncentrujące się na badaniu zjawisk paranormalnych, w rodzaju różnych odmian New Age. Choć ruchy te lokują się wyraźnie poza przyrodoznawstwem matematycznym, to jednak dzielą z nim nastawienie techniczne wobec swego przedmiotu. Często nawiązują do wykształconych w kulturze Dalekiego Wschodu technik życia duchowego. Zatem nie są alternatywą wobec cywilizacji technicznej, lecz jej rozwinięciem.

Warto zwrócić uwagę, że już na początku naszego wieku Georg Simmel dostrzegł w rachującej, ścisłej interpretacji natury *rechnerisch-exakte Naturdeu-*

¹² M. Scheler, *Problemy religii*, Kraków 1995, s. 358.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 363.

¹⁵ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1986, s. 197.

¹⁶ Cyt. wg W. Heisenberg, *Ponad granicami*, Warszawa 1979, s. 221.

tung teoretyczny odpowiednik istoty pieniądza¹⁷, który staje się absolutem ogarniającym względność wszystkich rzeczy¹⁸.

Związek nauki nowożytnej z gospodarką stawiającą w centrum uwagi pieniądź podkreślał także Werner Sombart: „Duch nowożytnych badań przyrody (Galileusz, Ubaldis, Huygens, Newton) narodził się z ducha podwójnej księgowości oraz kupieckiej księgi dochodów i wydatków”¹⁹.

Prymat praktyki zawężonej do techniki w myśleniu rachującym współczesnej nauki wyraża się między innymi opanowaniem przez technikę kolejnych dziedzin, obok przyrody — kultury i polityki, co prowadzi do różnorodnych konsekwencji w sferze wartości. Wydaje się, że najważniejsze z nich dotyczą pojęcia odpowiedzialności.

Pierwszą jest pojawienie się rozbieżności między relacją „odpowiedzialności za” a relacją „odpowiedzialności przed”.

Jak pokazuje Georg Picht²⁰, nie wystarczy stwierdzić, że ktoś odpowiada za coś lub kogoś, czyli po prostu wyznaczyć zakres przedmiotowy odpowiedzialności. Fundamentalne dla ukonstytuowania pojęcia odpowiedzialności jest ustalenie instancji, przed którą się odpowiada za dany zakres przedmiotowy. Dopiero ustalenie owego „przed” pozwala na wykształcenie konkretnego podmiotu odpowiedzialności.

Otóż w świecie współczesnym nauka i technika rozszerzają ludzkie możliwości, zwiększając obszar zjawisk, które człowiek może zmieniać. Tym samym wzrasta zakres przedmiotowy, za który odpowiada. Jednakże wraz z tym rozwojem nie pojawiają się instancje, przed którymi odpowiadaliby sprawcy poszczególnych działań. Dlatego odpowiedzialność ulega rozmyciu i brak jest konkretnych podmiotów odpowiedzialności. Wydaje się, że wraz ze wzrostem umasowienia działalności przemysłowo-technicznej sytuacje takie muszą pojawiać się coraz częściej. Przykładem może być nękający ostatnimi czasy klimatologów problem negatywnego wpływu produkcji olbrzymich ilości energii na klimat ziemski. Nie bardzo wiadomo, co z tym problemem zrobić, jak i komu nakazać ograniczenie produkcji energii, szczególnie że produkują jej najwięcej te kraje, których głos na forum międzynarodowym najbardziej się liczy, a liczy się najbardziej między innymi wskutek tego, że produkują najwięcej energii, trudno więc przypuszczać by chciały podważyć swą własną pozycję.

Rozwój techniki doprowadził więc do tego, że poszczególne podmioty podejmują działania, których skutki odczuwane są na skalę globalną. Od dość dawna jest jasne, że problemów tego rodzaju nie da się rozwiązać bez utworzenia

¹⁷ G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlin 1987, s. 501.

¹⁸ Tamże, s. 455.

¹⁹ Cyt. wg M. Scheler, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 306.

²⁰ G. Picht, *Pojęcie odpowiedzialności*, w: G. Picht, *Odwaga utopii*, Warszawa 1981, s. 231–262.

instancji ponadnarodowych zaopatrzonych w skuteczne sankcje pozwalające realnie wyegzekwować odpowiedzialność za poszczególne przedsięwzięcia techniczne, zgodnie z interesami całej ludzkości. Odrębną kwestią jest to, czy takie interesy można w ogóle określić. W chwili obecnej wszyscy musimy ponosić konsekwencje pewnych działań, chociaż ich nie spowodowaliśmy ani nie aprobujemy. Mamy więc zjawisko odpowiedzialności bez podmiotu odpowiedzialności, chociaż sprawcy najczęściej wcale nie są nieznani.

Sam problem jest prosty, przynajmniej od strony intelektualnej, i sprowadza się w dużej mierze do zagadnień czysto praktycznych, w rodzaju: czy uda się skłonić polityków wielkich mocarstw do zaniechania eksperymentów z bronią jądrową. Jest to być może niezwykle skomplikowana kwestia polityczna, ale od strony etycznej nie jest trudna do uchwycenia: mamy tu do czynienia z konfliktem interesów partykularnych z bardziej ogólnymi. Sam rozwój techniki musi takie sytuacje kreować. Filozof może to tylko skonstatować, reszta zależy od ludzi czynu.

Natomiast znacznie głębsza jest druga konsekwencja, jaką niesie dla problemu odpowiedzialności współczesna technika stanowiąca finalne stadium metafizyki. Konsekwencja ta, związana z wpływem techniki na relację „odpowiedzialności za”, jest o tyle groźniejsza, że może doprowadzić, jak postaram się pokazać, do destrukcji samego pojęcia odpowiedzialności, do podważenia jego sensu.

Jak już zauważyliśmy poprzednio, istotnym dążeniem nowożytnej cywilizacji naukowo-technicznej jest, zdaniem Heideggera, uprzedmiotowienie wszystkiego: „w czasach nowożytnych to, co się wystacza, ukazuje się tak, że jego wystaczanie u-staje w przedmiotowości”²¹. Nauka czyni ze świata zestaw, który może być ustawiany i przedstawiany zgodnie z potrzebami człowieka.

Samo postawienie w centrum jako miernika naszych dążeń pojęcia potrzeb niesie poważne niebezpieczeństwa. Jak zauważył José Ortega y Gasset, człowiek jest istotą wykazującą często niezwykle elastyczność wobec elementarnych potrzeb życiowych, natomiast nie potrafi zrezygnować z wielu rzeczy, bez których, patrząc „obiektywnie”, mógłby żyć. Podstawową koniecznością człowieka, jego „potrzebą potrzeb” nie jest zwykły byt, lecz pragnienie by „mieć się dobrze”, czyli dobrobyt. Dochodzi więc Ortega do wniosku, że człowiek jest zwierzęciem, dla którego konieczne jest tylko to, co zbyteczne²².

Jeśli nawet poglądy Ortegi y Gasset są zbyt skrajne, to jednak oddają one jasno trudności w jakie popadamy twierdząc, że zadaniem cywilizacji współczesnej jest maksymalne zaspokajanie potrzeb człowieka. Stajemy przed światem, który został sprowadzony do plastycznego materiału podlegającego dowolnym przekształceniom, zgodnie z naszymi zachciankami, którym zawsze możemy przyznać rangę potrzeb. Zaczynamy przypominać Nietzscheańskiego człowieka

²¹ M. Heidegger, *Budować...*, dz. cyt., s. 268.

²² J. Ortega y Gasset, *Bunt mas i inne pisma socjologiczne*, Warszawa 1982, s. 252.

oszałego, który po śmierci Boga traci wszelką orientację i zaczyna spadać nie wiedząc nawet w jakim kierunku. Jednakże człowiek oszalały zdaje sobie przynajmniej sprawę ze swego zagubienia, podczas gdy nam najczęściej wydaje się, że wszystko jest w porządku. Widać to szczególnie wyraźnie, gdy w imię powszechnego prawa do samorealizacji akceptuje się dziś często ewidentne patologie i działania autodestrukcyjne.

Inną cechą współczesnej cywilizacji jest coraz bardziej powszechne odrzucanie obiektywnego istnienia wartości. Choć z pozoru postawa taka wydaje się neutralna, to w rzeczywistości prowadzi do takiego obrazu świata, który zawiera tylko elementy mające znaczenie dla możliwego panowania i sztucznie abstrahuje od wszelkich pozostałych. Jak zauważa Max Scheler: „Wyobrażać sobie świat jako pozbawiony wartości to zadanie, które człowiek stawia sobie w imię jakiejś wartości: witalnej wartości panowania i władzy nad rzeczami”²³.

Warunkiem koniecznym uczynienia ze świata obiektu panowania, a więc przedmiotu technicznej manipulacji, która ze swej istoty nie ma żadnych granic, jest właśnie odrzucenie przekonania o obiektywnym istnieniu wartości. Dopóki przyjmuje się istnienie jakichkolwiek wartości obiektywnych, dopóty określają one sfery, w które technice nie wolno wkraczać, a więc jej panowanie nie może w pełni się rozwinąć. Ujęcie świata jako uniwersum faktów pozbawionych obiektywnych wartości, wyraźnie występujące w mechanistycznej koncepcji przyrody, stanowi nieodzowny korelat techniki jako nieograniczonej woli panowania nad rzeczami. Zatem sam rozwój techniki prowadzi do zburzenia wszelkich przekonań o obiektywnym istnieniu wartości. U kresu tego procesu świat jest już tylko obiektem dowolnych manipulacji. Wartości „stają się” subiektywne i mogą służyć uprawomocnieniu dowolnych operacji technicznych dokonywanych na bycie. Każde działanie można wtedy uzasadnić przy pomocy jakiejś wartości. W rezultacie najwyższą wartością staje się zawarte w samej technice dążenie do panowania nad światem. Wartość ta staje się czymś oczywistym, dlatego nie musi być uzasadniona ani nawet zauważana, wskutek czego nauka może wydawać się czystą teorią, wolną od wartości i uwarunkowań praktycznych.

Z powyższych rozważań wynika, że powszechne dziś hasła pełnej tolerancji, antyfundamentalizmu etycznego, prawa do samorealizacji i posiadania przez każdego własnej (subiektywnej) skali wartości nie są jedynie wyrazem poglądów pewnych grup społecznych, lecz stanowią produkt rozwoju techniki, jej coraz szerszej ekspansji, także w te dziedziny, które do tej pory rezerwowano jako nienaruszalne, bo dotyczące najgłębiej samego człowieka.

Wydawać by się mogło, że skoro technika obejmuje w swoje posiadanie coraz większe obszary rzeczywistości, a zatem zwiększa zakres ludzkich możliwości, to jednocześnie wzrasta przedmiot ludzkiej odpowiedzialności, że człowiek odpowiada za coraz więcej zjawisk i procesów. Jest to tylko pozór i jeśli przyjrzymy się bliżej, to stwierdzimy, że skutek jest odwrotny: relacja „odpowiedzialności za”

²³ M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990, s. 199.

staje się coraz bardziej problematyczna. Wystawienie świata na nieograniczone manipulacje techniki powoduje, że, jak zauważa Ortega y Gasset: „człowiek jest dzisiaj w głębi duszy przerażony świadomością swego zasadniczego nieograniczenia. I może to właśnie przyczynia się do faktu, że nie wie już, kim jest — bowiem stwierdzając, iż w zasadzie jest w stanie być wszystkim, co tylko może sobie wyobrazić, przestaje wiedzieć, czym jest naprawdę”²⁴.

Jeżeli stawiamy pytanie, jaki jest przedmiot odpowiedzialności, za co odpowiadamy, i słyszymy odpowiedź, że za świat, ludzkość czy za człowieka, to taka odpowiedź od razu zmusza do postawienia kolejnego pytania: za jaki świat? za jakiego człowieka? Bo przecież i świat, i człowiek nie są już czymś danym, lecz są czymś kreowanym przez technikę. Człowiek jest nie tylko twórcą nauki i techniki, ale sam staje się w coraz większym stopniu przedmiotem badań poszczególnych gałęzi nauki, jak fizyka, chemia, biologia, nauki medyczne, psychologia, socjologia, etnologia itd. Sam człowiek jest przez naukę kształtowany i przekształcony, że wspomnimy tu choćby eksperymenty genetyczne.

Heidegger pisze, że człowiek zostaje ustawiony jako zwierzę robocze, staje się też najważniejszym z surowców²⁵. Świat staje się bezimienny, zostaje tylko moc wcielona w technikę. Technika zajmuje miejsce, które wydawało się zarezerwowane dla człowieka. Może więc odpowiadamy za technikę, a za człowieka tylko w takim zakresie, w jakim jest on niezbędny do dalszego rozwoju techniki? Taki byłby prawdziwy sens owych koszmarnych wizji fantastyczno-naukowych, w których maszyny opanowują świat. Pytanie tylko, na ile jest to jeszcze wizja, a na ile już rzeczywistość?

Pełna realizacja możliwości, jakie kryje w sobie cywilizacja naukowo-techniczna, oznacza więc sytuację, w której całość rzeczywistości łącznie z samym człowiekiem staje się całkowicie plastycznym przedmiotem manipulacji i przekształceń dokonywanych przez technikę. Skoro wszystko można dowolnie zmieniać, łącznie z nami samymi, to przestajemy wiedzieć czym jest to, za co odpowiadamy. Przedmiot odpowiedzialności jest coraz bardziej nieokreślony i wydaje się znikać. Tak więc pełne panowanie techniki prowadzi do sytuacji, w której pojęcie odpowiedzialności traci sens.

Jeżeli przyjmujemy tezy zawarte w powyższej diagnozie współczesności, to należy postawić pytanie o drogi wyjścia. W tym kontekście sięgnijmy jeszcze raz do Heideggera.

Przed wszystkim słuszny wydaje się pogląd, że proces rozwoju panowania techniki nie da się zatrzymać, gdyż nie jest on zjawiskiem przypadkowym, lecz stanowi finalny etap szerszego procesu dziejowego, którego istotę Heidegger widzi w metafizyce. Jeżeli chcemy więc przywrócić sens pojęciu odpowiedzialności, to nie wystarczy uchwalić jakąś kartę praw człowieka czy zorganizować

²⁴ J. Ortega y Gasset, dz. cyt., s. 311.

²⁵ M. Heidegger, *Budować...*, dz. cyt., s. 307.

konferencję międzynarodową, lecz niezbędne jest przewyciężenie nowożytnej wykładni rzeczywistości, które oznaczać musi jednocześnie przewyciężenie całej metafizyki Zachodu²⁶.

Dlatego też przewyciężenie techniki staje się możliwe dopiero wtedy, gdy rozwinęła ona pełnię swego panowania. Dopiero bowiem w momencie, gdy staje się dla nas uchwytny sens całego procesu rozwoju metafizyki, dopiero wtedy wychodzi na jaw jej istota i zaczynamy rozumieć, wobec jakich problemów naprawdę stoimy. Heidegger interpretuje ów proces następująco: „Jestem przekonany, że tylko tam, gdzie narodził się nowoczesny świat techniczny, może nastąpić zwrot, że zwrot ten nie nastąpi wskutek przejścia buddyzmu zen albo innych wschodnich typów doświadczeń. Dla dokonania myślowego zwrotu trzeba oprzeć się na tradycji europejskiej i tradycję tę na nowo przyswoić. Myślenie zmienia się tylko pod wpływem myślenia mającego to samo pochodzenie i przeznaczenie. A więc tam, gdzie się narodził świat techniczny, tam też musi zostać w sensie heglowskim zniesiony, nie zlikwidowany, a zniesiony, ale nie tylko za sprawą człowieka”²⁷.

Odwołanie się do przejętej od Hegla kategorii znoszenia oznacza, iż metafizyka musi rozwinąć się do pełnego panowania, że filozofia musi dojść do swego kresu poprzez powstanie ogólnoswiatowej cywilizacji, której podstawą jest myśl zachodnioeuropejska. Wtedy rodzi się jednocześnie możliwość przewyciężenia metafizyki. Jest to tylko możliwość, bo nie wiemy, czy cywilizacja ogólnoswiatowa nie okrzepnie na dłuższy czas w swej techniczno-naukowo-przemysłowej postaci, której trwanie polega nie na braku zmian, lecz na nieustannej zmianie ostatnich nowości²⁸.

Heidegger podkreśla, iż świat techniczny musi zostać zniesiony „nie tylko za sprawą człowieka”. Każda istotna przemiana w dziejach bycia dokonuje się ponad świadomym działaniem człowieka, co znajduje wyraz w ujęciu bycia jako wydarzenia *Ereignis*²⁹, rolą zaś człowieka jest jedynie stróżowanie. Ujęcie to ma wyraźnie korzenie religijne. Wydaje się, że coś bardzo podobnego ma na myśli Joseph Ratzinger, który opisując doświadczenie religijne powiada, iż wierzyć to „stańc z pełnym zaufaniem na określonym gruncie, nie dlatego, że ja tę podstawę stworzyłem i sprawdziłem, ale właśnie dlatego, że jej nie stworzyłem i nie mogę jej sprawdzić; powierzyć się temu, czego nie możemy ani nie potrzebujemy sami wykonać, powierzyć się temu jako sensowi świata, który dopiero otwiera przed nami wolność działania”³⁰.

Problem przewyciężenia metafizyki możemy zinterpretować jako dążenie do wykształcenia w sobie wspomnianej przez Ratzingera zdolności do powierzenia się czemuś, czego nie stworzyliśmy i nie możemy sprawdzić. Akt takiego powierzenia oznacza przyjęcie pewnego porządku, który stoi ponad człowiekiem i które-

²⁶ Tamże, s. 153.

²⁷ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Teksty”, 3/1977, s. 158.

²⁸ M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, „Teksty”, 4-5/1976, s. 14.

²⁹ Por. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)*, dz. cyt.

³⁰ J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, Kraków 1994, s. 65.

go nie może on naruszyć, a zatem staje się dla człowieka układem odniesienia wyznaczającym kierunki jego postępowania.

Przezwyciężenie techniki jako ostatniego stadium rozwoju metafizyki oznacza więc odejście od jednostronności, jaką narzuca ograniczona przez naukę interpretacja rzeczywistości. Odejście od tych ograniczeń jest zerwaniem z wizją świata jako wyłącznie materiału i dostrzeżeniem, że wizja taka była tylko abstrakcją, a więc oderwaniem od faktycznego doświadczenia rzeczywistości.

W tym kontekście dostrzegamy istotny związek problemów poruszanych w późnej twórczości Heideggera z jego wczesnym projektem rozwijanym w latach 1919–1923, znanym jako hermeneutyka faktyczności. Właśnie tutaj możemy odnaleźć ciekawe próby myślenia niemetafizycznego. Nie jest to dziwne, gdyż sam Heidegger podkreślał wewnętrzną jedność swojej twórczości, wzajemne dopełnianie się poszczególnych jej faz³¹, przytaczał też zdanie Hölderlina: „Jak zaczniesz, tak zostaniesz” („*Wie du anfiengst, wirst du bleiben*”)³². Tak więc chcąc przezwyciężyć metafizykę i szukając „innego początku”³³, sięgnijmy do początków pracy dydaktycznej Heideggera na uniwersytecie we Freiburgu.

Podejmując badania fenomenologiczne, Heidegger poszukuje bezpośredniego otwarcia sfery przeżyć³⁴. Za podstawowy problem fenomenologii uznaje odnalezienie dostępu do obszaru źródłowego w życiu w sobie³⁵, w doświadczeniach faktycznego życia³⁶.

Heidegger wyraźnie przeciwstawia się modelowi poznania stworzonemu przez matematykę i matematyczne przyrodoznawstwo, a więc modelowi panującemu niepodzielnie w nauce nowożytnej, naśladowanemu również przez Husserla³⁷. Dla Heideggera nauka nie jest systemem zdań i kontekstów uzasadnień, lecz stanowi „coś, w czym faktyczne jestestwo mierzy się samo ze sobą (*etwas, worin sich faktisches Dasein mit sich selbst auseinandersetzt*)”³⁸.

Otto Pöggeler zwraca uwagę, że inspirację dla hermeneutyki faktyczności stanowi doświadczenie życia, jakie możemy odnaleźć we wczesnym chrześcijaństwie, w pismach św. Pawła Apostoła i św. Augustyna³⁹.

³¹ Por. M. Heidegger, *List do W.J. Richardsona*, w: W.J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, The Hague 1963, s. VIII–XXIII.

³² M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1986, s. 93.

³³ M. Heidegger, *Beiträge...*, dz. cyt., s. 4.

³⁴ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Frankfurt am Main 1987, s. 109.

³⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, GA 58, Frankfurt am Main 1993, s. 81.

³⁶ Tamże, s. 83.

³⁷ M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, GA 63, Frankfurt am Main 1988, s. 71.

³⁸ Tamże, s. 72.

³⁹ Por. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1990, s. 36–39. Pöggeler powołuje się na wykłady Heideggera z roku akademickiego 1920/21: *Wprowadze-*

Z kolei Manfred Riedel dostrzega w pierwotnym projekcie Heideggera nawiązanie do Kantowskiej idei podwójnej metafizyki⁴⁰, metafizyki przyrody i metafizyki moralności⁴¹.

Kant nie traktuje filozofii moralnej jako czegoś wtórnego, co miałoby stanowić praktyczne zastosowanie tego, co uprzednio zostało poznane czysto teoretycznie, lecz mówi o jednym rozumie, „który, czy to w zamiarze teoretycznym, czy to praktycznym, wydaje sądy według pryncypiów *a priori*”⁴².

Zdaniem Riedla, filozofia czystego rozumu stanowi przewyciężenie nowożytnego programu filozofii jako ostatecznego ugruntowania nauki⁴³. W pierwotnym projekcie Kanta, zawartym w pierwszym wydaniu *Krytyki czystego rozumu*, nie mamy do czynienia z umysłem stojącym naprzeciw przyrody jak u Kartezjusza, czy z duchem wznoszącym się ponad przyrodę jak u Hegla, lecz z człowiekiem, w którym zbiegają się prawa przyrody i moralności, konieczności i wolności, co znajduje wyraz w koncepcji rozumu sądzącego *a priori*⁴⁴.

Podobnie w Heideggerowskiej hermeneutyce faktyczności nasze życie jest światem, w którym żyjemy⁴⁵, zatem stajemy wobec pierwotnej jedności człowieka i przyrody. Przy tego typu podejściu odkrywamy na nowo źródłowy charakter etycznego wymiaru w naszym doświadczeniu rzeczywistości. Odzyskujemy ten wymiar doświadczenia, którego pozbawia nas jednostronność nauki oddanej na służbę technice.

Tak więc wyjście poza myślenie metafizyczne kulminujące we współczesnej technice nie jest kwestią nowych konstrukcji intelektualnych. Zgodnie z wcześniejszymi poglądami Heideggera polegać ma ono na uchwyceniu tego, co najbliższe, bo tkwiące w faktyczności naszego życia. Właśnie tu człowiek może na nowo dostrzec to, co zostało mu udzielone przez bycie⁴⁶, zwrócić się ku temu, czego sam nie stworzył⁴⁷ i wtedy może zrozumieć, za co jest odpowiedzialny.

nie do fenomenologii religii i Augustyn a neoplatonizm. Wykłady te ukazały się pod koniec 1995 roku jako sześćdziesiąty tom dzieł zebranych Heideggera.

⁴⁰ M. Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt am Main 1990, s. 245.

⁴¹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, Warszawa 1971, s. 4.

⁴² I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, Warszawa 1972, s. 196.

⁴³ M. Riedel, *Urteilkraft und Vernunft, Kants ursprüngliche Fragestellung*, Frankfurt am Main 1989, s. 12.

⁴⁴ Tamże, s. 8. Piszę szerzej na ten temat w artykule *Wczesne poglądy Heideggera (1919–1923) a Kantowska idea podwójnej metafizyki*, „Sztuka i Filozofia”, XI.

⁴⁵ M. Heidegger, *Grundprobleme...*, dz. cyt., s. 34.

⁴⁶ M. Heidegger, *Budować...*, dz. cyt., s. 76.

⁴⁷ J. Ratzinger, dz. cyt.