

{ Werner Kogge
**Heidegger, Dreyfus i pytanie
o etykę tego, co techniczne***

Słowa kluczowe: etyka, technika, technologia, produkcja, cel, środek.
Key words: ethics, technique, technology, production, aim, mean.

Czy istnieje etyka tego, co techniczne?

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że na to pytanie można odpowiedzieć bezproblemowym „tak”. Skoro technika jest czynem i wytworem a etyka – sformułowaniem kryteriów prawidłowego i błędnego działania, to musi w rezultacie istnieć także etyka tego, co techniczne. W tym właśnie sensie Związek Niemieckich Inżynierów (VDI) opracował katalog etycznych zasad pracy inżyniera¹.

Przy bliższym spojrzeniu owo założenie nie wydaje się już jednak tak bezproblemowe. Istnieją dwie, trudne do pogodzenia ze sobą koncepcje, które stawiają pod znakiem zapytania to, czy etyka tego, co techniczne jest w ogóle możliwa². Pierwsza z nich, reprezentowana przez Jaspersa i Habermasa, ujmuje technikę jako neutralny środek³. Według niej każdy techniczny artefakt może być wykorzystany zarówno do celów dobrych, jak i złych, zaś owa neutralność środków warunkuje to, że badanie każdego rodzaju techniki jest bez znaczenia dla oceny postępowania.

* Tekst niniejszy jest dokonany za zgodą autora przekładem jego wystąpienia podczas międzynarodowej konferencji „Hermeneutika wobec współczesnych wyzwań etycznych”, która odbyła się w Poznaniu w dniach 3-4.10.2008. Wersja oryginalna ukaże się w książce *Ethik im Lichte der Hermeneutik*, pod red. A. Przyłębskiego, Wyd. Königshausen & Neumann, Würzburg 2010 (przypis redaktora nac.).

¹ Por.: *Technikbewertung. Begriffe und Grundlagen/Technology Assessment. Concepts and Foundations*, Verein Deutscher Ingenieure VDI-Richtlinien 3780, 2000.

² Patrz: W. Kogge, *Technologie des 21. Jahrhunderts. Perspektiven der Technikphilosophie*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 6/2008, s. 935-956, szczególnie s. 944-950.

³ Por.: J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt/M. 1968; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; popadając w sprzeczność ze swym określeniem techniki jako formy symbolicznej także E. Cassirer dochodzi do tezy neutralnościowej: por. tegoż *Form und Technik* w: L. Kerstenberg (red.), *Kunst und Technik*, Berlin 1930, s. 15-61 (prze-drukowane ostatnio w: P. Fischer (red.), *Technikphilosophie*, Leipzig 1996).

Druga koncepcja, ujmująca technikę jako medium, wytworzyła w ostatnich latach w dystansie wobec podejścia motywowanego teorię działania skupiającego się wokół dyskursu inżynierskiego. Technika jest tutaj rozumiana jako medium, które konstytuuje, strukturuje i transformuje przestrzeń naszego działania i doświadczenia. Ale nawet jeśli medium zostało tu pomyślane jako poniekąd transcendentálny warunek dla możliwości działań i doświadczeń, to koncepcja ta została pozbawiona pytania o to, przez co charakteryzowane są lepsze i gorsze postaci techniki.

Pytanie „Czy może istnieć etyka tego, co techniczne?” rozstrzyga się zatem w dwóch punktach. W pierwszym: czy uznaje się rezultaty i produkty technicznych aktów, działań i procesów za dające się w pełni oderwać od tychże aktów, działań i procesów, czy też nie. Tylko wtedy, gdy specyfika tego, co zostanie technicznie wprowadzone, przetworzone i wyprodukowane jest efektywnie zawarta w rezultatach, produktach czy produktach ubocznych, powstaje pytanie o kryteria dla owych „środków” lub „mediów”, a nie tylko o ewentualne, na różne sposoby realizowane, cele. I w drugim punkcie: czy technika zostaje pomyślana jako warunek wszystkich czynów, czy też jako bytująca wewnątrz sfery tego, co da się wytworzyć. Tylko w drugim przypadku powstaje pytanie o kryteria tego wytworzenia.

Poniżej chciałbym omówić pytanie o etykę tego, co techniczne w ramach filozofii techniki Martina Heideggera, wychodząc od dyskusji o prawidłową wykładnię tej filozofii, którą prowadziłem przed paroma laty z Hubertem Dreyfusem. W celu rozjaśnienia tła tej dyskusji należy wspomnieć, że w ostatnich dwóch dziesięcioleciach w obszarze anglojęzycznym wytworzył się dyskurs dotyczący techniki filozofii, który silnie nawiązuje do tekstów Martina Heideggera. Wymieńmy kilka czołowych postaci tego dyskursu obok Huberta Dreyfusa: Don Ihde, Albert Peter-Paul Verbeek, Andrew Feenberg, Bill Hook, Mark Hansenn i wielu innych przyczyniło się do dyskusji, która od jakiegoś czasu zawiązała się na łamach czasopisma „Techné”⁴. Dyskurs ten polega częściowo na swobodnej, jednak starannej i niezwykle interesującej interpretacji toczony w obszarze zainteresowań teorią techniki. W ramach tego dyskursu technika staje się pośrednikiem w ludzkich relacjach ze światem, więc jest rozumiana jako coś, co konstytutywnie utrwała i zmienia nasz sposób postrzegania doświadczenia i dozna-

⁴ Oto wybrana literatura tej debaty: Don Ihde, *Technics and Praxis. A Philosophy of Technology*, Dordrecht 1979; A. Borgmann, *Technology and the Character of Contemporary Life. A Philosophical Inquiry*, Chicago/London 1984; H.L. Dreyfus, *Being-In-The-World*, Cambridge, Mass. 1991; C. Mitcham (red.), *Metaphysics, Epistemology and Technology*. Research in Philosophy and Technology (Vol. 19), New York 2000; M. Hansen, *Embodying Technesis: Technology Beyond Writing*, The University of Michigan Press 2000; P.-P. Verbeek, *What Things Do*, The Pennsylvania State University Press 2005.

wania, i dlatego nigdy nie może być neutralnym środkiem dla zakładanych celów. Pytanie, które stawia etyka tego, co techniczne, nie prowadzi zatem w propagowanym przez Jaspersa i Habermasa kierunku tezy o neutralności, lecz dotyczy drugiego punktu problematycznego: podatności techniki na kształtowanie.

Zanim jednak przejdę do omawiania tego, w jaki sposób przedstawia się różnica interpretacji mojej i Dreyfusa w odniesieniu do tego punktu, należy uświadomić sobie kilka decydujących elementów filozofii techniki Heideggera.

Najpierw należy zauważyć, że ten rozpowszechniony obraz Heideggera jako myśliciela, który jest po prostu wrogi wobec stechnicyzowanej nowoczesności, przy dokładniejszej lekturze okazuje się złudzeniem. Już pierwsze linijki tekstu *Pytanie o technikę* dają wskazówkę co do kierunku rozważań, gdy Heidegger pisze, że chodzi mu o swobodne odniesienie do techniki⁵. W rzeczywistości krytyka Heideggera nie jest wymierzona przeciwko ontycznym artefaktom technicznym: „Nie technika jest tym, co niebezpieczne, nie ma żadnej demoniczności w technice, jest natomiast tajemnica jej istoty”⁶. Wraz z pytaniem o „istotę” techniki, Heidegger zmienia poziom badania z ontycznego na ontologiczny. Istotę pojmuje Heidegger, jak wiadomo, czasowo i performatywnie, odwołując się do nauki Arystotelesa o czterech przyczynach, ujmuje technikę jako sposób wydobywania, a wraz z tym – wedle swej terminologii – jako sposób odkrywania⁷. Poprzez to nawiązanie do myśli greckiej, Heidegger umieszcza technikę w obszarze działania się prawdy, by następnie postawić pytanie: jak nowoczesna technika odnosi się do tego istotowego określenia. Otóż tu, w nowoczesnej technice, Heidegger widzi działanie specyficznej formy odkrywania: „Odkrywanie, które panuje we współczesnej technice, ma charakter ustawiania w sensie wyzwania. Wyzwanie to dzieje się tak, że ukryta w przyrodzie energia zostaje udostępniona, już dostępna się przekształca, to, co przekształcone – magazynuje, zmagazynowane – znów rozdziela, zaś rozdzielone – ponownie magazynuje”⁸.

Paradygmatem takiego opisu są oczywiście wielkie infrastrukturalne sieci wielkich nowoczesnych systemów technicznych. Systemy te prowadzą do tego, by energia, surowce, środki transportu i informacje były do dyspozycji o każdej porze i w każdym możliwym miejscu. Ma to swoje konsekwencje dla charakteru materiału, jak również dla człowieka i jego świata.

⁵ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, w: tegoż, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, Warszawa 1977, przeł. K. Wolicki, s. 224.

⁶ Tamże, s. 246 i n.

⁷ Tamże, s. 230.

⁸ Tamże, s. 235.

Zgodnie z tą tendencją materiał traci swój każdorazowo specyficzny przedmiotowy charakter. Przykładowo: samolot jako składnik systemu transportowego nie jest żadnym osobliwym wehikułem, lecz jest w swej budowie i funkcjonowaniu tak skonstruowany, by był możliwie jak najbardziej dostępny na każde żądanie systemu. Terminem technicznym, który Heidegger ukuł na oznaczenie materiału w sposobach odkrywania nowoczesnej techniki, jest pojęcie: „składu” (*Bestand*). Dla materiału istniejącego na sposób składu charakterystyczne jest, że „nie przeciwstawia się on nam jako przedmiot”⁹. W sposobie bycia składu integracja systemowa materiału staje się totalna, zaś jego samodzielność znika.

Sposób, w jaki nowoczesna technika zarazem nazywa i uprzedmiotawia, ma swoje skutki dla człowieka. Popada on bowiem w niebezpieczeństwo bycia wciągniętym w tę samą logikę i stania się samemu częścią składu. To ustawienie (*Setting*) jako całość Heidegger określa mianem „zestawu” (*Gestell*).

Niebezpieczeństwo wchłonięcia w skład jest jednak, według Heideggera, tylko jedną stroną problemu egzystencji współczesnego człowieka, gdyż z drugiej strony: „właśnie zagrożony w ten sposób człowiek przybiera pyszną pozę władcy świata. Przez to szerzy się ułuda, jakby wszystko, co spotykane, istniało jedynie o tyle, o ile jest dziełem człowieka”¹⁰. Inaczej mówiąc: zarówno całkowita integracja człowieka w technologicznie ukształtowanym systemie, jak i rozumienie kontrolowania oraz panowania dane *homo faber* stanowi niebezpieczeństwo dla współczesnego człowieka. I to dlatego, że jeśli ujmuje się technikę za Heideggerem jako dzieanie się odkrywania, to człowiek w pierwszym i drugim przypadku nie zwraca się wcale „ku czemuś”, co dzieje się tam jako prawda. Heidegger wykracza poza ten paradygmat kontroli – i to jest ten decydujący krok, który wynika z jego założeń; wykracza poza paradygmat, który daje się sprowadzić do formuły: albo zapanujemy nad techniką, albo technika nad nami. Technika nie jest już dla Heideggera przedmiotem (*Objekt*), wobec którego stajemy jako podmioty, technika należy do ustrukturywania świata, w którym żyjemy, działamy i doświadczamy. To właśnie należy sobie uświadomić, a ponadto i to także, że współczesna technika kształtuje pewną specyficzną formę ustrukturywania świata, wobec której musimy zająć stanowisko.

W szczególności należy sobie, wedle Heideggera, uprzytomnić poprzez namysł, że przebłykający w nowoczesnej technice sposób odkrywania nie jest pozbawiony alternatyw, że przykładowo w sztuce można znaleźć pokrewną formę *poesis*, która może nam pomóc uwolnić się od zagrażającej nam totalizacji ze strony tego, co wiąże się z zestawem.

⁹ Tamże, s. 235.

¹⁰ Tamże, s. 245 i n.

Przedtem zajmowałem się intensywnie *Byciem i czasem*, i kiedy natknąłem się na teksty Heideggera dotyczące filozofii techniki, to nasunęła mi się interpretacja składu i zestawu w ramach pewnej centralnej dychotomii, która przenika treść głównego dzieła, mając znaczenie dla sposobów przejawiania się człowieka, przestrzeni, czasu i rzeczy: dychotomii obecności (*Vorhandenheit*) i poręczności (*Zuhandenheit*). Jak wiadomo, w ramach tego rozróżnienia nieskrytość świata jest pierwotnie dana w narzędziowym związku tego, co poręczne, w którym „współodślonięty” – jak to ujmuje Heidegger – jest nie tylko bezpośrednio praktyczny świat zatroskania, lecz także natura, przestrzeń, wspólny świat (*Mitwelt*)¹¹. Z perspektywy tej dychotomii nasuwa się, by uznać zestaw i skład współczesnej techniki na podobieństwo urzeczywistnionego błędnego opisu fenomenologicznego, bowiem w paradygmacie współczesnej techniki urzeczywistnia się „światowo” pewna struktura, która dotąd jawiła się tylko jako sztucznie wyprowadzony modus opisu świata.

Następnie w oparciu o tę ideę współodkrywania – i o językowo-pragmatyczne przemyślenia Wittgensteina – rozwinąłem własną koncepcję, która kręci się wokół tego, że działanie nie może zostać pomyślane niezależnie od rzeczy i materiałów, z którymi i w których owo działanie każdorazowo zachodzi¹². Patrząc z systematycznej perspektywy tej koncepcji, wydało mi się oczywistym, że całkowita transformacja składu wraz z wartością własną i samodzielnością rzeczy musiałaby zniszczyć i zniwelować związane z nimi praktyki, poprzez które ukonstytuowuje się pewien świat życia. Świat składu nie wydawał mi się już w ogóle żadnym światem, rozglądałem się więc za technologicznymi tendencjami, które nie są redukujące, sterujące i odprzedmiotowujące, lecz receptywne, komunikatywne i integratywne – o czym za chwilę.

Hubert Dreyfus zareagował zrazu na ten tekst następującą notatką: *Very clear, interesting + original. I think, it is all wrong about MH*¹³. Jednakże po pewnej dyskusji nie mógł już uważać mojej interpretacji Heideggera za całkiem chybioną, a i dla mnie z kolei też stopniowo stawało się jasne, jaką ambiwalencję przeoczyłem w filozofii Heideggera – ambiwalencję, która rozstrzyga także pytanie o etykę tego, co techniczne.

¹¹ Tegoż, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, przeł. B. Baran, s. 96 i n.

¹² Wypracowanie tego aspektu z perspektywy teorii działania znajdzie czytelnik w moim tekście pt. *Praxis als philosophischer Grundbegriff: Wie Materialität und Devianz handlungstheoretisch zu denken sind*, w: G. Betram, S. Blank, D. Launer, Ch. Laudou (red.), *Intersubjectivité et pratique. Contributions à l'étude des pragmatismes dans la philosophie contemporaine*, Paris 2005, s. 197-224.

¹³ „Bardzo jasne, interesujące + oryginalne. Ja jednak sądzę, że to całkowicie błędna interpretacja Martina Heideggera” (przyp. tłum.).

Zacznijmy jednak od interpretacji Dreyfusa. Punkt wyjścia jego interpretacji wyraża się już w sformułowaniu: *How can we relate ourselves to technology in a way that ... gives it a positive role In our lives?*¹⁴ Dreyfusowi chodzi o pytanie, jak może udać się nam tak odnieść się do techniki, także nowoczesnej techniki, że odegra ona pozytywną rolę w naszym życiu¹⁵. To nie udaje się – tak rozumie Dreyfus Heideggera – gdy próbujemy jeszcze lepiej kontrolować techniczne przedmioty i podporządkować je dyspozycjom podmiotu. Zamiast tego chodzi o to, by wykroczyć z technicznego rozumienia bycia, przezwyciężyć restrykcje i niwelacje, które, jeśli chodzi o naszą relację z byciem, tkwią w tym rozumieniu. Tego nie osiągniemy przez zmiany technicznych artefaktów i procesów, bo w ten sposób pozostalibyśmy wewnątrz paradygmatu kontroli, lecz przez zmiany naszych form nastawienia i doświadczenia. Osiągamy więc swobodny stosunek do techniki, gdy uświadomimy sobie, i to nie tylko teoretycznie, lecz także praktycznie, że nie musimy odnosić się do technicznych artefaktów w sensie zabezpieczenia i sterowania. Dreyfus uważa bowiem, że możemy wyłamać się z tego podstawowego rozumienia technologicznego raczej wtedy, gdy czujemy się stłamszeni przez rzeczy, niż wtedy, gdy próbujemy je kontrolować. W odniesieniu do „*Gestalt Switch*” („przełączenia postaci”) – jak nazywa to sam Dreyfus¹⁶ – rozpościerający się most na autostradzie nie różni się od drewnianego mostu nad strumieniem w Schwarzwaldzie. Najrozmaitsze artefakty umożliwiają bowiem taką integrację i ogniskowanie naszych praktyk, że jeśli tylko tego chcemy, możemy wykroczyć z przymusu porządku „opartego na” wzroście efektywności i spostrzec, jak nowoczesna technika jest również w stanie połączyć różnorodne lokalne światy z różnymi wymaganiami dotyczącymi sprawności.

Nie wchodząc w szczegóły powinno się już tutaj zarysować, czym zasadniczo różnią się między sobą te obie interpretacje tekstów Heideggera. Podczas gdy Dreyfus rozumie problem zagrożenia człowieka jako zapoznanie potencjału fundującego świat i tożsamość, które jest też właściwe nowoczesnej technice, ja interpretuję Heideggera tak, że to zapoznanie manifestuje się nie tylko w stosunku człowieka do techniki, ale również w technice samej. Wyraźniej mówiąc: dla Dreyfusa istnieje technika i nasza interpretacja; dla mnie już sama nowoczesna technika jest w specyficzny sposób zinterpretowanym światem. Dla obu tych podejść interpretacyjnych można

¹⁴ „Jak możemy odnieść się do technologii w sposób, który daje jej pozytywną rolę w naszym życiu?” (przyp. tłum.).

¹⁵ Por.: H.L. Dreyfus, Ch. Spinoza, *Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Bormann on how to affirm Technology*, „Man and World” 30, s. 159.

¹⁶ H.L. Dreyfus, *Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology*, w: A. Feenberg, A. Hanay (red.), *Technology and the Politics of Knowledge*, Indiana University Press 1995, s. 103.

znaleźć argumenty w tekście Heideggera – przemawiających na korzyść opracowania Dreyfusa może nawet więcej.

Nie chciałbym jednak tutaj w pierwszej linii prowadzić badań dotyczących egzegezy tekstów, lecz odsłonić problem merytoryczno-systematyczny. Najpierw należy stwierdzić, że obie interpretacje dostarczają przeciwstawnych odpowiedzi na moje wyjściowe pytanie: w kontekście interpretacji Dreyfusa zawarte jest wprawdzie wezwanie, aby odnosić się w nie-technologiczny sposób do nowoczesnej techniki, ale to wezwanie nie dotyczy techniki samej, lecz naszego nastawienia do niej. W kontekście mojej interpretacji zaś dadzą się już pomyśleć kryteria dla lepszych i gorszych działań *technicznych*; wynikające z nich procesy i produkty nie powinny mianowicie zagrażać wymogom otwartego, odkrytego związku świata (*Welt-zusammenhang*), co implikuje roszczenia do orientacji, dostępności i przejrzystości ze strony umiejętności (*Fertigkeiten*).

Na merytoryczno-koncepcyjnym poziomie podjęcie decyzji o tym, którą interpretację należy faworyzować, jest więc całkiem brzemienne w skutki. Jak pokazał przebieg dyskusji, obie interpretacje rozchodzą się koncepcyjnie w następującym pytaniu: czy to, co Heidegger w *Pytaniu o technikę* określił jako skład, znajduje się w relacji rosnącej kontynuacji wobec tego, co w *Byciu i czasie* nazwał narzędziem (*Zeug*), czy też istnieje tutaj decydujące pęknięcie (*Bruch*)? Pojęcie narzędzia zostaje wprowadzone przez Heideggera w *Byciu i czasie* w oderwaniu od ontycznego określenia „bytu spotykanego jako najbliższy”¹⁷ jako nagiej rzeczy, w sensie tego, co po prostu istnieje (*eines Vorhandenes*). Najpierw są nam bowiem dane „rzeczy” w praktycznym stosunku i te w codziennych czynnościach podręczne rzeczy nazywa Heidegger narzędziem. Dla narzędzia konstytutywne jest z jednej strony – jak powiada Heidegger – że się w swojej poręczności jakby wycofuje (kto tylko rozpatruje młotek, nie może jednocześnie nim walić), z drugiej zaś strony narzędzie jest jednak częścią całości narzędzi i wskazuje na to, co od niego inne¹⁸.

Dreyfus argumentował, że odkrytość świata nowoczesnej techniki jest w sobie o tyle bezproblemowa, że system reguł składu przedstawia tylko udoskonalenie tego, co charakteryzuje już związek narzędzi, który leży u podstaw każdego bycia-w-świecie: stawanie-się-transparentnym przedmiotu w relacjach „do-czego”. Poprzez to nowoczesne systemy technologiczne tworzą właśnie owe całości odniesień (*Bewandtnisganzheiten*), które Heideggerowska analiza bycia-w-świecie bierze za podstawę.

¹⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas*, dz. cyt., s. 94

¹⁸ Tamże, s. 96.

Czy chodzi przy relacjach „do-czego” pierwotnego bycia-w-świecie rzeczywiście o kategoryalnie równe formy odprzedmiotowania i totalnej integracji systemowej, która charakteryzuje skład w paradygmacie zestawu?

Chociaż Dreyfus miał zrazu po swojej stronie dosłowne brzmienie Heideggerowskich sformułowań, pozostałem nieprzekonany. Uczepiłem się sformułowań mówiących, że w pracy narzędzia tkwi „jednocześnie wskazywanie na »materiały«”, że w użyciu „natura otoczenia jest też pod ręką”, że „nosiciel i użytkownik”, że „publiczny świat” jako całość jest współ-otworzony i „współ-odkryty” w związku tego rozważanego zatroskania.

Czy elementy systemowe o sposobie bycia składu mogą być jednak w takiej samej mierze zdolne do tego, by wytwarzać świat? Ich określeniem było przecież właśnie odprzedmiotowanie i wydawało mi się, że trzeba by tu rozróżnić dwa rodzaje znikania: po pierwsze sposób, w jaki narzędzia, takie jak motek czy igła do szycia, stają się niezauważalne w użyciu; one stają się właśnie przez to niezauważalne, że ich forma, ich proporcje, waga, twardość, części itd. są tak ustawione, że umożliwiają bezproblemową praktykę. Po drugie zaś odprzedmiotowanie materiałów w składzie: przy transformacji węgla w ciepło, ciepła w elektryczność, elektryczności w ruch silników nie zachowują się żadne specyficzne właściwości; tym, co zaś stale się prze-wija – jak przenikliwie spostrzegł Heidegger – są wyłącznie procedury sterowania i zabezpieczania, które dokonują kompatybilności jednostek procesowych. Podczas gdy potencjał wskazywania narzędzia tkwi w jego specyficznej konstytucji jakościowej, wskazywanie cechujące skład zostaje osiągnięte przez minimalizację i neutralizację kompleksu właściwości, a więc przez proces, który Heidegger określa za pomocą pojęcia „wyzwania” (*Herausforderung*).

Sam Heidegger jednak nie dostrzegł tej różnicy wystarczająco jasno i tutaj jest też powód nieporozumień, które wyszły na jaw podczas dyskusji dotyczącej interpretacji jego poglądów z zakresu filozofii techniki. Szczególnie wyraźnie pokazuje się to w pytaniu, jak Heidegger w ogóle pojmuje „doświadczalność” (*Erfahrbarkeit*) narzędzia jako takiego. W tym miejscu wprowadza on w fenomenologicznie pouczający sposób pojęcia *ekspozycji* (*Auffälligkeit*), *natrętności* (*Aufdringlichkeit*) i *uporczywości* (*Aufsässigkeit*) dla oddania fenomenów, które odślania narzędzie wtedy, gdy jest zużyte, gdy go brakuje albo gdy przeszkadza. To, co się wtedy pokazuje, Heidegger charakteryzuje tak, że w zakłóceniu przekazania, przekazanie staje się wyraźne i w ten sposób ujawnia się związek wskazywania. Tutaj znajdują się więc dwa sprzeczne ze sobą określenia tego, co dokładnie ujawniają zakłócenia przy narzędziach. Z jednej strony powiada: „To, co się tak rozjaśnia, samo nie jest czymś poręcznym pośród czegoś innego poręcznego, a tym bardziej czymś *obecnym*, co by poręczne narzędzie niejako fundowało”. Z drugiej jednak stwierdza: „*Modi* ekspozycji, natrętności i uporczywości

spełniają funkcję ujawniania w czymś poręcznym charakteru obecności”¹⁹. Czy istnieją konstytuujące świat struktury wskazywania (*Verweisung*) tego, co poręczne albo oderwane od świata, tego, co obiektywnie istniejące (*Vorhandene*), odsłaniające się w zakłóceniach? – wydaje się, że Heidegger nie może się zdecydować.

Ta ambiwalencja robi się w późniejszych pismach zauważalna w tym sensie, że narzędziu zostaje coraz bardziej odmówiony potencjał odkrywania świata. W eseju pt. *Źródło dzieła sztuki* z roku 1935/1936 Heidegger pisze: „Określone przez przydatność i użyteczność, narzędzie wykorzystuje to, z czego się składa, wykorzystuje materiał. W sporządzeniu narzędzia, na przykład siekiery, użyty i zużyty został kamień. Znika on w przydatności”²⁰.

Narzędzie i dzieło rozchodzą się, zaś świątynia, jako dzieło sztuki, okazuje się otwarciem świata, jakie dokonywało się wcześniej w praktycznym związku narzędziowym. „Dzieło-świątynia ... wystawiając świat, nie pozwala materiałowi zniknąć, lecz przede wszystkim pozwala mu wystąpić, a mianowicie w Otwarte świata dzieła: skała zaczyna dźwigać i spoczywać i w ten sposób dopiero staje się skałą; metale zaczynają błyszczeć i lśnić, barwy świecić, dźwięk brzmieć, słowo powiadać”²¹.

Z tej perspektywy łatwo rozpoznać, jak potem, jakieś 20 lat później, sztuka mogła się pojawić w kontekście związku ratującym przed technologicznym zagrożeniem. Jednak aż do tego czasu położenie wyjściowe pozostaje ambiwalentne: raz wydaje się, że tylko dzieło sztuki nas uratuje, a innym razem – że od strony takich prostych rzeczy, jak dzban, da się otworzyć ludzki świat – tak jak to zostało wyłożone w opublikowanym w 1950 roku eseju *Das Ding* (Rzecz). Dla mojego zagadnienia decydujący punkt stanowi kwestia, czy narzędzie, dzieło i rzecz, czyli materialna strona naszych praktyk zostają pomyślane tak, że przyczyniają się one w swojej specyfice do otwarcia ludzkiego świata, czy też nie. W pierwszym przypadku, na rzecz którego argumentowałem, tak właśnie jest, i filozofia Heideggera oferuje poprzez takie pojęcia, jak „poprzestanie”, „chronienie”, „rzeczowienie” (*Dingen*), doskonałe punkty oparcia, aby ten potencjał precyzyjnie wyartykułować²².

Tym, co jako centralny punkt odpowiada w tej kwestii za niejednoznaczność Heideggera, jest prawdopodobnie jego myśl, że każdy zczyn do zmian, w przypadku rzeczy technicznych, musi następować wewnątrz para-

¹⁹ Tamże, s. 106-107 i 105.

²⁰ Tegoż, *Źródło dzieła sztuki*, przeł. J. Mizera, w: M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 30.

²¹ Tamże, s. 30.

²² M. Heidegger, *Das Ding*, w tegoż: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 163-118 (por. także: *Budować, mieszkać, myśleć* oraz *Pytanie o technikę*, dz. cyt.).

dygmatu opanowania i technologicznej kontroli. Jednakże czy to, co techniczne jest faktycznie tak monolityczną sferą kontroli, że do uwolnienia wydarzenia odkrycia musielibyśmy odwołać się do alternatywy, jaką jest artystyczna *poiesis* (co przecież jest ideą dość konwencjonalną)?

W związku z tym, warto rzucić okiem na to, co obecnie propagują wpływowi lobbyści polityki naukowej, jako główne tendencje przyszłego rozwoju technicznego. Formułuje się tam oczekiwanie, że techniczne artefakty będą w przyszłości wpasowane w otoczenie, że będą przykrojone do człowieka, zdolne do dopasowania się i interaktywne. Teksty tych autorów pełne są sformułowań, takich jak *embedded*, *adapted* i *situated*²³. Czyż nie jest to zdumiewające, że oto nawet w kręgu strażników świętego Graala postępu technicznego rozszerza się słownictwo, które stoi w opozycji wobec dygmatu kontroli i sterowania; słownictwo, które zaskakująco wyraźnie przypomina język, w którym Heidegger opisał ludzki stosunek do świata, a Dreyfus – ograniczenia i założenia sztucznej inteligencji. Być może zatem droga od myślenia do kształtowania jest bardziej drożna niż mogło się to Heideggerowi wydawać w epoce bomby atomowej i wysoko rozwiniętych systemów technicznych. W każdym razie, mnie samemu wydaje się, że aprioryczne zawieszenie woli kształtowania w odniesieniu do technicznych rzeczy tego świata samo jest pewnym problemem etycznym.

Przekład zbiorowy.

Adiustował i do druku przygotował Andrzej Przyłębski²⁴

Heidegger, Dreyfus und die Frage nach dem Ethischen

Zusammenfassung

Ist die moderne Technik ethisch neutral oder bringt sie mit sich gewisse Vorentscheidungen im Bereich der Moral? Diese Frage stellt sich anhand der Heideggerschen Philosophie der Technik der Verfasser dieses Beitrags. Er ist der Auffassung, dass sich die Frage, ob es eine Ethik des Technischen gegeben kann, an zwei Punkten entscheidet. „Erstens daran, ob man die Resultate und Produkte technischer Akte, Verfahren und Prozesse von diesen vollends ablösbar hält oder nicht: nur wenn die Eigenart dessen, was technisch eingesetzt, prozessiert und hergestellt wird, in seinen Resultaten, Produkten oder Beiprodukten wirksam wird,

²³ Por.: W. Kogge, *Technologie des 21. Jahrhunderts*, dz. cyt.

²⁴ Przekład powstał podczas translatorium prowadzonego przeze mnie w semestrze zimowym roku akad. 2009/2010. Istotny wkład do obecnego kształtu tłumaczenia mieli następujący studenci: Natalia Faş, Agnieszka Kijak, Magdalena Rademacher, Berta Borowczak, Magdalena Malicka i Marcin Byczyński.

stellt sich die Frage nach Kriterien dieser ‚Mittel‘ oder ‚Medien‘, nicht nur etwaiger, auf unterschiedliche Weisen realisierbarer ‚Zwecke‘. Und zweitens daran, ob Technik als Voraussetzung allen Tuns innerhalb der Sphäre des Gestaltbaren gedacht wird. Nur im zweiten Fall stellt sich die Frage nach Kriterien dieser Gestaltung“. Den zusätzlichen Kontext der Erörterung dieser Probleme bildet im Text die Diskussion des Verfassers mit dem bekannten Heidegger-Exegeten Hubert L. Dreyfus über die richtige Auslegung des Heidegger-schen Denkens der Technik.