

Gion Condrau

Fenomenologia i polityka

Gdy przyjrzymy się dzisiaj politycznemu pejzażowi (właściwemu zachodnim demokracjom, do których należałoby naturalnie zaliczyć zarówno Stany Zjednoczone, jak i duże obszary Azji), bez trudu natrafimy na zjawiska, które każą postawić pod znakiem zapytania istotny sens i zawartość pojęcia demokracji — władzy ludu. Z jednej strony, mamy do czynienia z „utrąą jednoznacznych punktów orientacyjnych”, z drugiej — z deklarowaną jako „zniechęcenie polityką” odmową aktywnego współdziałania ludzi „na rzecz” dobra wspólnego. „Neue Zürcher Zeitung” (31.12.93) mówi wręcz o sytym społeczeństwie, które „wyczoło się do swoich miejsc w łoży” i głośno przeklinając daje nieskrępowany wyraz swojemu niezadowoleniu z *classe politique*, „przy czym w szerzących się postawach negatywnych trudno dopatrzeć się określonego politycznego celu”¹. Odmowie politycznej odpowiedzialności towarzyszą „wybuchowo” rosnące wymogi społeczeństwa pod adresem państwa. *Res publica* staje się tu przedsiębiorstwem świadczącym usługi, które ma zabezpieczyć i wspomagać materialny poziom życia jednostki bez ponoszenia przez nią jakichkolwiek osobistych ofiar. Do owych usług zaliczają się naturalnie również funkcje ochronne i zabezpieczające byt, jako że człowiek wyraźnie zagubił się w owym polu napięć, którego bieguny wyznaczają przymus i wolność. Nic więc w tym dziwnego, że w miejsce utopii i ideologii, które poniosły dotkliwą porażkę, pojawiają się w społeczeństwie postawy wrogości do cudzoziemców, religijny fanatyzm, nacjonalizm i w konsekwencji nawoływania do „czystek etnicznych”. Nie sposób przy tym pominąć roli środków masowego przekazu, które już dawno temu porzuciły zadanie dostarczania obiektywnej informacji na rzecz jawnej manipulacji. Jeśli nawet dużą część prasy cechuje nadal rzetelność, to przecież zarazem coraz wyraźniej zarysowują się tutaj oznaki mało poważnego podejścia do zawodu. Skandale polityczne, zachowania populistyczne, ale również i formułowane bez ogródek wymagania, że politycy winni być nieskazitelnie czyści pod względem moralnym, chociaż ich

¹ A. Brenner, *Hat die Philosophie in unserer Zeit noch etwas zu sagen?*, „Neue Zürcher Zeitung”, 29.09.1993.

wyborcy dawno już o tym sami zapomnieli, zdominowały nie tylko strony tak zwanych bulwarowych gazet, lecz w coraz większym stopniu dochodzą do głosu we wszelkiej informacji „politycznej”. Dochodzi do tego, że zmniejsza się ufność obywateli w etyczno-moralną integralność polityków — owych narodowych „chłopców do bicia”, wraz z czym zmienia się też krajobraz polityczny. Walka wyborcza przekształca się w obrzucanie się błotem, merytoryczne kompromisy zostają zdegradowane do kompromisów podyktowanych koniecznością. W tej sytuacji pojawia się zasadnicze pytanie, czy filozoficzny namysł i zorientowanie polityki w nowym kierunku mogą przynieść ze sobą bezwzględnie konieczne przeobrażenia strukturalne?

W dniach 20–24 września 1993 roku obradował w Berlinie XVI Niemiecki Kongres Filozofii. W omówieniu tego kongresu, które pojawiło się w „Neue Zürcher Zeitung” z 29 września 1993 roku, postawione zostało niecodzienne pytanie: „Czy filozofia naszych czasów ma jeszcze cokolwiek do powiedzenia?” Jest to niecodzienne pytanie przede wszystkim dlatego, że potocznie uważa się, iż filozofia jest zastrzeżona dla ograniczonej liczby bardziej lub mniej wyobcowanych ze świata jednostek, których umysły sztywnieją wysoko, nie ma to jednak najmniejszego znaczenia dla spraw dnia powszedniego. Pytanie to zostało następnie skonkretyzowane: „Czy rzeczywistość — polityczna, technologiczna, ekologiczna — wymyka się myśleniu? Czy można w ogóle jeszcze filozofować na temat tego, co dzisiaj się wydarza?” Jak wiadomo, w świecie, w wyniku rozwoju nowoczesnych technologii, pojawiły się nowe rzeczywistości — w naszym odniesieniu do przyrody, we wzajemnym stosunku płci do siebie, co też rzutuje na sferę polityki. „Było czymś uderzającym w Berlinie” — jak pisze korespondent „NZZ” (Andreas Brenner) — „że filozofia gotowa jest opuścić swą wieżę z kości słoniowej i wykorzystując własne kompetencje w dziedzinie analizy próbuje ujmować zjawiska naszego czasu.”

Pojawia się pytanie, co należy rzeczywiście do „zjawisk naszej teraźniejszości”, w jaki sposób się one ujawniają oraz jak należy je napotkać. Chodzi więc o problem fenomenologii i polityki.

Fenomenologia — pytanie o istotę

Fenomenologia w sensie Husserlowskim i Heideggerowskim stała się znana dzięki hasłu „do rzeczy samych”. Istnieje też jednak „rzecz” polityki. Owa rzecz jest „ze swej strony” tak niejednorodna i wieloznaczna, że problematycznym jest już fakt, czy w ogóle możemy tutaj mówić o *legein ta phainomena*, a zatem czy „istota” polityki daje się w ogóle ująć i czy posiada ona powszechną ważność. Gdyż, jak powiada Heidegger, „zagadnąć coś jako coś nie musi jeszcze konieczne oznaczać: to, co zagadnięte w ten sposób pojąć w jego istocie”². Dlatego liczy się tutaj również punkt wyjścia, z którego wywodzi się owo roszczenie, aby

powiedzieć cokolwiek na temat rzeczy polityki w ogóle. Pojawia się pytanie, czy istota tego, co polityczne jest w ogóle czymś politycznym, czy też nie jest raczej tak, że u podstaw polityki, której istotę każdy zwykł uważać za sobie znaną, tkwić musi filozoficzne uzasadnienie, które zapewne nie każdy poważy. Jako że dla kogoś o wnikliwym spojrzeniu nie może ująć uwagi, że polityka i światopogląd, względnie polityka i filozofia czy ideologia są nierozzerwalnie ze sobą powiązane. Tak oto najpierw wyłania się przed nami pytanie o istotę tego, co polityczne, o polityczną filozofię czy filozoficzną politykę. Wzięte w najszerszym znaczeniu przypominają się słowa Martina Heideggera, który powiadając, że „istota techniki nie jest w całej rozciągłości niczym technicznym”³ metaforycznie stwierdzał coś podobnego w sposób lapidarny i wielokrotny w odniesieniu do wszystkich „dziedzin wiedzy”. A zatem to, co Heidegger sformułował w odniesieniu do techniki obowiązuje w równej mierze w odniesieniu do polityki: czy istota polityki nie jest „w całej rozciągłości” czymś politycznym? Na czym w takim razie polega owa „istotowość” — istota polityki — i czy fenomenologia Heideggera może nam w ogóle cokolwiek na ten temat powiedzieć, skoro on sam jako jej najwybitniejszy przedstawiciel w pewnym okresie co najmniej, jak wiadomo, politycznie zawiódł? Dodatkowo wyłania się przed nami pytanie, czy i w jaki sposób Heidegger może w ogóle być płodnym politycznie, skoro nieustannie bardzo wyraźnie, przede wszystkim w *Sein und Zeit*, przestrzegał przed antropologicznymi czy psychologicznymi interpretacjami swojej ontologii fundamentalnej. Odpowiedź na to pytanie sam filozof dał wielokrotnie⁴, przede wszystkim w *Zollikoner Seminarien* (1987).

Zdaniem Heideggera pojęcie „fenomenologii” zawiera w sobie maksymę, która może być sformułowana w ten oto sposób: „do rzeczy samych!”, to znaczy, postępować wbrew „wszelkim oderwanym konstrukcjom i przypadkowym znaleziskom, wbrew przyjmowaniu pozornie tylko uzasadnionych pojęć, wbrew kwestiom pozornym, przechodzącym często z pokolenia na pokolenie jako «problemy»⁵. Zjawisko to możemy zaobserwować m.in. w polityce, gdzie podobne określenie w żadnym wypadku nie oznacza zrozumiałego samego przez się dostępu do rzeczywistości dnia codziennego. Czyż bowiem właśnie w światowym historyczno-społecznym rozwoju nie pojawiają się częściej pytania pozorne niż pytania dotyczące bycia, które ukształtowały świadomość polityczną całych generacji, łącznie z dzisiejszą?

Do fenomenologicznego ujęcia należy zatem założenie, że rzeczy tego świata rzeczywiście ukazują się w ich istocie, innymi słowy, że jest możliwe zrozumienie

² M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Weltlichkeit-Endlichkeit-Einsamkeit*, GA 29/30, Frankfurt am Main 1983, s. 118.

³ M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cz. I, Pfullingen 1967, s. 5.

⁴ G. Condrau, *Daseinsanalyse. Philosophisch-antropologische Grundlagen. Die Bedeutung der Sprache*, Bern 1989, s. 19.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, s. 27.

tego, co istotne, mimo iż jest ono tym, co „się zrazu i zwykle właśnie nie pokazuje — jest skryte, lecz równocześnie z istoty przysługuje temu, co się zrazu i zwykle pokazuje, i to tak, że ustanawia jego sens i podstawę”⁶. Jeśli zatem fenomenologia oznacza ukazanie tego, co się pokazuje od strony jego samego w ten sposób, w jaki ukazuje się ono samo z siebie, to zakłada to równocześnie jakieś „kto” tego bytu, kogoś, kto potrafi *legein*, a zatem potrafi czytać, widzieć, a zatem zakłada to jakieś *Dasein*.

Pod względem ontologicznym nie stanowi to żadnego problemu, problem pojawia się natomiast w ontycznej codzienności. Co ma być tutaj ujrane przez kogoś i w jaki sposób? Chodzi tutaj bowiem również o punkt wyjścia, w oparciu o który zgłoszone zostanie roszczenie do powiedzenia w ogóle czegoś na temat owej rzeczy, jaką jest polityka.

Wypowiedź moją chciałbym poprzedzić kilkoma osobistymi uwagami wstępnymi. Jestem lekarzem, który został wykształcony w duchu nauk przyrodniczych. Równocześnie jestem psychiatrą, który z racji swego zawodu odnosi się co najmniej z pewnym dystansem do czysto przyrodzownawczego sposobu myślenia — „naukowa” psychiatria wniosła wszakże do tej pory niewiele do zrozumienia tak zwanych „chorób psychicznych” (nawet jeśli od czasu wprowadzenia środków psychofarmakologicznych, szczególnie neuroleptyków, mówi się o drugiej rewolucji psychiatrycznej). Druga droga mojego wykształcenia wiodła mnie poprzez psychoanalizę ku owym myślicielom i badaczom, którzy w swojej działalności inspirowali się myślą Martina Heideggera, ku Ludwigowi Binswangerowi i Medardowi Bossowi. Dziedzina ich pracy naukowej nazywa się, rzecz znamienna, *Daseinsanalyse*. W dalszym toku moich wywodów będę starał się wskazać na jej znaczenie dla polityki, przy czym z pomocą przychodzi mi tutaj moja osobista długoletnia polityczna działalność w dziedzinie spraw państwowych w Szwajcarii. „Rzecz polityki” można naturalnie w równej mierze widzieć i rozumieć z perspektywy spraw małych, jak i wielkich. Polityka nie zaczyna się dopiero na poziomie „polityki światowej”, lecz jej rozstrzygnięcia zapadają już na poziomie codziennych międzyludzkich kontaktów.

W sprawie polityki

Heidegger wypowiada się pochlebnie o polityce: „Pojęcie tego, co polityczne określa się z perspektywy historii pojętej świadomościowo tzn. historii doświadczanej na sposób «techniczny». Ponieważ to, co polityczne pojęte w ten sposób wyznacza sobą techniczno-historyczną pewność wszelkiego działania wyróżnia je to, że jest ono bezwarunkowo czymś bezspornym. Bezsporność tego, co «polityczne» i jego totalność pozostają ze sobą w ścisłym związku. Podstawa tego związku i jego trwałość nie polegają jednak, jak sądzą naiwni, na przypadkowej samowoli

⁶ Tamże, s. 35.

dyktatorów, lecz są one ugruntowane w metafizycznej istocie nowożytnej rzeczywistości. Ta ostatnia jednak różni się w sposób zasadniczy od bycia, w którym i dzięki któremu świat Greków był historyczny. Dla Greków *polis* była godna zapytywania. Dla świadomości nowożytnej to, co «polityczne» jest z konieczności i bezwarunkowo czymś bezspornym⁷. To, co polityczne jako to, co bezsporne oznacza niepowątpiewalną pewność siebie w działaniu, zaś to, co polityczne jako godne zapytywania oznacza właśnie to, co „godne” jest pytania. Polityka może być bezsporną jedynie wówczas, gdy nie stawia znaku zapytania pod swoim adresem, gdy innymi słowy nie zastanawia się nad swoimi podstawowymi założeniami, gdy w związku z tym brakuje jej filozoficznego nakierowania „ku rzeczom”.

W podobnym kontekście rozpatruje Heidegger istotę nowożytnej rzeczywistości. Jak jednak wygląda owa „istota” i jaka bezsporność jej odpowiada? W tej kwestii posiadamy dość dokładną wiedzę i doświadczamy jej w naszym życiu. Chodzi tu o bezsporność kartezjańskiej *certitudo* przyporządkowanej podmiotowi, która w świecie naukowym uzyskała prymat rozstrzygania o tym, co naukowe i która uznaje jedynie to, co jest w stanie sprostać kryteriom ścisłej mierzalności i w rezultacie uchodzi za pewną i dowodliwą. Nowożytna rzeczywistość nie dopuszcza wątpliwości. Orientuje się ona według modelu poznania, który nie pyta o bycie bytu, lecz o władzę i o możliwość rozporządzania człowiekiem jako indywiduum oraz jako członkiem wspólnoty. W ten sposób mowa jest już tutaj o dwóch istotnych elementach nowożytnego politycznego działania: człowiek jako istota będąca pod ręką, to znaczy taka, którą należy się zająć, ale też i człowiek jako ktoś, kto rozporządza władzą, człowiek jako sprawca i jako ofiara. W obu wypadkach ludzkie bycie-w-świecie zostało redukcjonistycznie zinterpretowane jako *homo socialis* i jako *homo physicalis*. Nie ma jednak żadnej wątpliwości co do tego, że polityczne myślenie musi przede wszystkim brać swój początek stąd, skąd wywodzą się bytowe określenia tego, co społeczne oraz *physis*.

Heidegger uwzględniał to odniesienie w swojej analityce egzystencjalnej. Bycie jest z jednej strony moim własnym byciem, jako takie jest ono jednak zawsze i nierozdzielnie współbyciem. *Dasein* jako współbycie troszczy się zawsze o innych. Człowiek jest ze swej natury współ-byciem z innymi, również wówczas, gdy siedzi samotnie w swojej pustelni, gdy czuje się samotny w społeczeństwie goniącym nerwowo za swoimi interesami. Mówimy wszakże również o współ-świecie — przy czym świat w sensie Heideggerowskim należy rozumieć jako otwartą przestrzeń prześwitu bycia. Bez zrozumienia współświata nie jest do pomyślenia ludzka wspólnota, nie można zrozumieć działania na rzecz owej wspólnoty, którym to mianem może zostać zdefiniowana polityka. Polityka, która sytuuje się pomiędzy właściwym sposobem bycia indywiduum i *Się* codzienności

⁷ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister”*, GA 53, Frankfurt am Main 1984, s. 118.

służąc im obydwu, dotyczy zatem wzajemnego stosunku ludzi do siebie. Jako „właściwa” możliwość-bycia *Dasein* odnajduje siebie jako wolne współ-bycie-z-innymi-w-świecie⁸. Zdanie się na bycie współbytującego *Dasein* i tym samym wolność oznaczają dalej zdanie się na otwartość, w której jest napotykaną inny. W tej perspektywie staje się widocznym, że władza, również polityczna, może dopiero wówczas fundować jakiś sens, gdy pozwala innym napotkać własną wolność w wyprzedzająco-uwalniającej trosce-dla-innego (*Fürsorge*). „Właściwe współbycie ze sobą otwiera innemu obecną w nim przestrzeń wolności po to, aby urzeczywistnił on swoją najbardziej własną możliwość bycia. Należy więc starać się o to, aby ustanowić wspólną przestrzeń wolności. Otwiera ona możliwości właściwego współbycia, właściwego «bycia publicznego».”⁹

Dlaczego jednak mówimy o władzy? Czyż to nie właśnie nasze pojęcie demokracji, które tak często i chętnie przeciwstawiamy dyktatorskiemu dążeniu do władzy, prowadzi do pozbawienia „władzy” jej uroku? Gdyby tak rzeczywiście było, można byłoby — jeśli chodzi o państwa demokratyczne — żyć w sposób wolny i bez obaw. Sprzeciwia się temu jednak przeciwstawne dążenie potocznego *Dasein*, którego spokój został zakłócony¹⁰, tak iż uwolnienie musi z konieczności przebiegać w sposób gwałtowny. *Dasein* musi przeciwko samemu sobie jako potocznemu „się” użyć siły i przemocy, jeśli chce dotrzeć do swej własnej istoty i stać się wolnym. Gebert powiada słusznie, że uwolnienie wymaga „w obliczu potężnego przeciwnika, jakim jest opinia publiczna, odwagi i wytrwałości”¹¹, jak też, co już stwierdził Heidegger, „ofensywnej odwagi, która może czekać, której nie zrażają niepowodzenia, która wie, że w każdym prawdziwym procesie stawiania się i rozwoju nie może zostać pominięty żaden etap, że pusta krzątanina jest równie nieistotna i zgubna, co ślepy zapal”¹². Owa ofensywność, powiada Heidegger dalej, nie jest ślepą dowolnością, jak również nie jest grubiaństwem, lecz przejawem „taktu najwyższej, a mianowicie duchowej rygorystyczności, wobec której on, wyzwoliciel, już się uprzednio zobowiązał”¹³.

Władza i przemoc ujmowane są tutaj zatem z perspektywy fenomenologicznej. Z jednej strony są one fenomenami należącymi do sfery codziennego współbycia ludzi ze sobą, w którym *Dasein* orientuje się według możliwości bycia, jakie oferuje mu *Się* oraz podejmuje je w sposób bezkrytyczny. Owa „dyktatura władzy” decyduje o sposobie bycia wszystkiego oraz o tym, w jaki sposób mają

⁸ S. Gebert, „*Negative Politik*” als Zukunftsweisen des Konzept, „*Daseinsanalyse*” 1993, nr 10, s. 108.

⁹ Tamże.

¹⁰ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA 34, Frankfurt am Main 1988, s. 42.

¹¹ S. Gebert, „*Negative Politik*”..., wyd. cyt., s. 107.

¹² M. Heidegger, *Vom Wesen*..., wyd. cyt., s. 43.

¹³ Tamże, s. 81.

wyglądać potoczne postaci troski-dla-innego, a mianowicie na sposób „wyprzedzający”. Owe postaci troski-dla-innego są wyprzedzające — co z pewnością częściowo wynika stąd, iż zmusza je do tego konieczność i trudna sytuacja — ponieważ w miejsce innego ustanawiają one *Dasein*. Wyprzedzająca troska-dla-innego zdejmuje z innego ciężar troski, uzależnia go równocześnie od siebie. Dostarcza ona przy tym innemu rzeczy, które on sam mógłby załatwić, podejmuje za niego decyzje, które on sam mógłby podjąć. „W podobnej trosce-dla-innego inny może zostać uzależniony i zawładnięty, nawet jeśli owa dominacja nad nim będzie dlań niewidoczna i przed nim zakryta.”¹⁴ Inny nie jest tutaj zatem rozumiany jako współegzystujący, lecz „jako coś dodatkowego w stosunku do tego, o co się troszczymy”¹⁵, jako rzecz. Podobna postawa czyni też z wyrachowanej polityki, która orientuje się jedynie według tego, czym można rozporządzać, niewłaściwy fenomen sprawowania władzy.

Mówiąc tutaj o Heideggerze i polityce musimy odnieść się do bezpośrednio rozpatrującej ten problem pracy Otto Pöggelera. Heidegger nie wypracował wprawdzie żadnej politycznej filozofii, „jednak w poszczególnych okresach swojej myśli był na różne sposoby politycznie zaangażowanym filozofem”¹⁶, w jego pracach filozoficznych pojawiało się „dużo wypowiedzi relewantnych politycznie — aluzje do politycznych wydarzeń i tendencji, polemiki i długie moralizatorskie kazania piętnujące zjawiska świadczące o upadku epoki...” Punkt wyjścia politycznej filozofii wyznacza u Heideggera pytanie o technikę¹⁷, które prowadzi do pojawienia się u niego pojęć ze-stawu i czworokąta. Należy tutaj również pytanie o prawdę bycia jako struktury spajającej sobą wymiar tego, co etyczne i co polityczne, w którym kształtuje się pojęcie odpowiedzialności. „W rezultacie myślenie Heideggera zbiega się z palącymi pytaniami naszego czasu” również wówczas, gdy ów czas jeszcze nie przywykł do myślenia, które jest od niego wymagane¹⁸. Nie jest przypadkiem, że Heidegger w swoich późniejszych pracach unika pojęć historyczności i historii, aby zamiast tego mówić zarówno o „przeznaczeniu” bycia i prawdzie, jak i o „wydarzeniu”. W każdym razie, powiada Pöggeler w tym kontekście, filozofia jedynie by się ośmieszyła, gdyby „chciała ustanowić granice” dla przyszłego rozwoju nauk. Myślenie w sensie Heideggerowskim nie jest z tego powodu „czysto bezzakołoniowe”. Dążyć należałoby przede wszystkim do „rzeczowej adekwatności” — kamień nie mógłby być przez nas napotykanym jako człowiek, człowiek nie mógłby być traktowany jak kamień. Myślenie Heideggera zakłada zgodnie z tym respektowanie norm, które obowiązują dla poszczególnych dziedzin. „Skierowanie myślenia na wydarzenie, które wszystko spaja w to, co jego «własne», opiera się na założeniu, że nie wszystkie

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, wyd. cyt., s. 122.

¹⁵ S. Gebert, „*Negative Politik...*”, wyd. cyt., s. 87.

¹⁶ O. Pöggeler, *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg 1972, s. 16.

¹⁷ Tamże, s. 45.

¹⁸ Tamże, s. 49.

możliwości bycia jako możności (*Seinkönnen*) są równoznaczne, że świat winien raczej zostać ukształtowany w ten sposób, iż to, co jest jest w stanie rozwinąć w pełni swoje możliwości.”¹⁹ Wraz z tym filozofia wkracza też w wymiar polityczny, w którym nie mówi się wyłącznie o „presji rzeczy”, lecz o zgodności z rzeczą politycznego działania.

„Władczy subiektywizm”

Jakie praktyczne konsekwencje dają się z tych filozoficznych założeń wyprowadzić w odniesieniu do polityki, starającej się sprostać ludzkiemu *Dasein*? Medard Boss wykazał to niedwuznacznie na przykładzie Karola Marksa, replikując na jego zarzut pod adresem filozofów, że ci zawsze tylko interpretują świat zamiast go zmieniać. „Naprawiacze świata” — odnosi się to nie tylko do Marksa — zapominają jednak, że każde działanie, a zatem także każde zmienianie świata, zakłada interpretację, „obojętnie, czy sam jego naprawiacz wie o tym, czy też nie”. Wszystkie przeobrażenia dokonane przez człowieka poprzedza interpretacja stanu, który ma być zmieniony, następnie ustanowienie celów, ze względu na które coś ma zostać zmienione i w końcu określenie środków i metod, które winny prowadzić do zmiany. W jaki sposób i w jakiej postaci jawi się nam jednak świat, który ma zostać zmieniony? Interpretacja naszej epoki może zawierać w sobie wiele elementów, które mogą domagać się namysłu nad jej zmianą. Chciałbym ograniczyć się do wyboru szczególnie znamienitych dla naszego czasu prądów, które wykazują, w jaki sposób w naszym demokratycznym świecie pułapka władzy „władczego subiektywizmu naszej technicznej epoki”²⁰ draży *Dasein* współtęjące z innymi jako możliwość-bycia-sobą.

Władczy subiektywizm opiera się na interpretacji człowieka jako podmiotu, któremu podlega świat jeśli chodzi o możliwość manipulowania nim. Pisałem już o tym w 1977 roku twierdząc, że nasze czasy zdominowane są przez władczy subiektywizm filozofii, która jako swój cel zadeklarowała opanowanie świata. Waga podobnego rozumienia celu wymaga totalnego podporządkowania indywidualnych potrzeb dobru wspólnemu, dopasowania się do otoczenia zamiast indywidualnej wolności, zrównania z innymi w imię kolektywności zamiast indywidualizacji jednostki. Tylko w ten sposób należy rozumieć „odczłowieczenie” świata, świata, w którym indywiduum jest jedynie małym trybikiem w przekładni ogromnej maszyny, tak jak ma to miejsce w późnokapitaistycznym systemie przemysłowym i gospodarczym czy też w organizacji pracy kolektywnej typu socjalistycznego.

W interpretacji człowieka jako podmiotu Heidegger widzi jednak nie tylko „przypadkową pomyłkę w historii myśli, lecz epokowe wydarzenie, które zaczęło

¹⁹ Tamże, s. 62.

²⁰ M. Boss, *Martin Heidegger und seine Bedeutung für die gesellschaftliche Evolution*, w: Hicklin (red.), *Wende und Tradition*, Bern 1980, s. 127.

się wraz z Kartezjuszem i w którego fatalnej końcowej fazie dzisiaj pozostajemy”²¹. Ów ostatni etap epoki nowożytnej Heidegger nazywa, sięgając po jedno z fundamentalnych pojęć Nietzschego: „nihilizmem”. Nihilizm zagraża człowiekowi z radykalizmem nieznanym do tej pory w historii ludzkości. To jedyne w swoim rodzaju niebezpieczeństwo musi zostać w sposób równie szczególny doświadczone, jeśli ratunek ma być jeszcze możliwy. Heidegger ma tutaj na myśli słowa z hymnu Holderlina *Patmos*: „Tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek”²². Podążmy więc i my z ratunkiem wskazując na słowa, w których znaczeniu zawiera się element uwalniania i leczenia: „uwalniać, czynić wolnym, chronić, skrywać, brać w opiekę, zastrzec”.

O sile oddziaływania i o terapeutycznym charakterze fenomenologicznego myślenia stanowi przeczucie przyszłych możliwości całego i zdrowego ludzkiego bycia²³. „Człowiek utracił swoją identyczność nie znajdując innej.” Heidegger, powiada Vetter, nie skarży się tutaj z powodu owej utraty, jak to się często utrzymuje. Frapuje go raczej pytanie, w jaki sposób możliwe będzie przyszłe zamieszkiwanie ziemi przez człowieka. Jego cały wysiłek skierowany jest na to, aby „nowoczesną epokę” wyświecić w ten sposób „aby człowieczeństwo człowieka uratowane do samego siebie pozwoliło mu odnaleźć w sobie przestrzeń zamieszkiwania”²⁴.

Czy w naszym świecie można jeszcze mieszkać? Czy Heideggerowska nicłość nie przekształciła się niepostrzeżenie w nihilizm przesycony pesymizmem? Zaprotestuj przeciwko temu z pewnością naukowcy! Czyż nie dowiedli oni, że ludzkie życie może zostać ulepszone (gospodarka), stać się bardziej wartościowe (rozrywka i kultura), a nawet przedłużone (medycyna)? A może się mylimy?

Już w swoich *Regulae ad directionem ingenii* René Descartes udziela rady, aby przebywać tylko w otoczeniu tych obiektów wzgl. przedmiotów, co do których nasze naturalne uzdolnienia są nam w stanie zagwarantować pewne, niepowątpiewalne poznanie. „Możliwość nauki nie wylania się tutaj w oparciu o szczególny sposób bycia zjawisk, lecz w oparciu o uprzednie pojęcie metody.”²⁵ Jeśli Descartes mówiąc o „pewności” i „niepowątpiewalności” ustanawia kryterium dla wszelkiego poznania przedmiotowego, ową metodą możemy się posługiwać jedynie w odniesieniu do obiektów materialnych (jak argumentuje Boss²⁶). Ludzkie *Dasein* nie daje się ująć za pomocą „aktów poznawczych nakierowanych na obiektywizację”, ponieważ nie można go przeinterpretować na daty materialne, jak na przykład świat, historia, język i ciało. Pierwszeństwo metody matematycz-

²¹ H. Vetter, „*Es gibt keine unmittelbare Gesundheit des Geistes*”. *Anfragen an die Zürcher Schule der Daseinsanalyse*, „Daseinsanalyse” 1993, nr 10, s. 229.

²² M. Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, Pfullingen 1962, s. 41.

²³ H. Vetter, *Es gibt keine...*, wyd. cyt., s. 230.

²⁴ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, s. 7.

²⁵ H. Vetter, *Es gibt keine...*, wyd. cyt., s. 231.

²⁶ M. Boss, *Grundriß der Medizin und der Psychologie*, Bern 1975.

no-przyrodoznawczej, która w wyniku coraz to nowych sukcesów znajduje swe wszechstronne potwierdzenie, umożliwia postępujące coraz bardziej sprawowanie władzy nad przyrodą. Samego Descartesa interesowało w sposób szczególny opanowanie ludzkiej natury w walce z chorobami i starością. Nie mógł on jeszcze zdać sobie sprawy z tego, że zdobyciom medycyny zorientowanej wyłącznie przyrodoznawczo musiało towarzyszyć ogromne zaniedbanie jeśli chodzi o wgląd w *psyche* chorego. *Dzisiaj* wszelako we wszystkich dziedzinach stają się wyraźne granice roszczenia do posiadania wiedzy, które pierwotnie miało uczynić z ludzi panów i władców przyrody (*maîtres et possesseurs de la nature*)²⁷.

Wraz z tym stwierdzeniem została postawiona diagnoza (albo też, biorąc pod uwagę to, co zostało wcześniej powiedziane: dokonana została interpretacja ducha naszego czasu jako „posesywnego subiektywizmu”). Czy jest ona słuszna?

Pozwólcie państwo, że powrócę do moich uwag poczynionych na wstępie tego referatu i wyodrębnię trzy elementy, które cechują nowożytny sposób odnoszenia się do świata. Pierwszy z nich dotyczy medycyny, drugi społecznych implikacji i stanowisk, trzeci zaś ochrony środowiska. Należy żałować, że wraz z tym wyszczególnieniem może zostać uwzględniony jedynie niewielki fragment fenomenologicznej myśli płodnej politycznie, jest to jednak zrozumiałe. Tego rodzaju myśli domagają się w równym stopniu problemy wielkie i przykuwające uwagę świata, co te omówione tutaj, które winny przynieść całemu światu pokój i wolność. Jak jednak w skali ogólnoswiatowej może się wydarzyć coś, co nie może zostać urzeczywistnione w skali regionalnej?

Medycyna i opieka zdrowotna

W swojej książce *Grundriß der Medizin und der Psychologie* Medard Boss podał w wątpliwość podstawy współczesnej sztuki lekarskiej²⁸. Jego krytyka nie dotyczyła jednak jej efektywności. Nie ulega wątpliwości, że medycyna, właśnie dzięki swojej przyrodoznawczej orientacji, osiągnęła wysoki stopień doskonałości. Nie można już dzisiaj ignorować naukowych i terapeutycznych osiągnięć badań medycznych. Nie można jednak również zapominać, że postęp w medycynie czy też, ujmując rzecz bardziej ogólnie, w zakresie opieki zdrowotnej i profilaktyki, nie dotyczy wszystkich ludzkich cierpień i chorób. *Daseinsanalyse* odnosi się wszelako krytycznie do przyrodoznawczo zorientowanej medycyny tam, gdzie wykracza ona poza zakres swoich kompetencji. Dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy to, co „psychiczne” jest wyjaśniane wyłącznie poprzez odwołanie się do chemiczno-fizykalnych i cybernetycznych procesów w centralnym systemie nerwowym, gdy mówi się o „interpretującej korze mózgowej”, o „pamięci kwasów dezoksyrybonukleinowych” czy o systemie limfatycznym i *formatio reticularis*

²⁷ H. Vetter, *Es gibt keine...*, wyd. cyt., s. 232.

²⁸ M. Boss, *Grundriß der Medizin und die Psychologie*, Bern 1975.

„jako podłożu afektywności i świadomości”²⁹. Boss wykazał również, że tradycyjne przedstawienia psychologiczne i psychosomatyczne na temat ludzkiej choroby w sposób niedostateczny przeformułują dotychczasowe podstawy medycyny, ponieważ są nadal ugruntowane w technicznej tradycji myślowej. W rezultacie dochodzi on do wniosku, że należy poszukać nowego podejścia do istoty choroby. Nawiązując do Heideggera stara się on te same fenomeny adekwatnie wyartykułować w języku; ludzkie *Dasein*, jak piszą A. i H. Padrutt, musi wówczas zostać zrozumiane jako nie dające się uprzedmiotowić otwarcie na świat, które pozwala ujawnić się temu, co się uobecnia (innym, rzeczom). „Rzeczy nie są już redukowane do tego, co mierzalne i obliczalne”, tak iż „mogą się one ukazać w daleko większej pełni znaczeń i związków”³⁰.

W odniesieniu do tak zwanych chorób psychosomatycznych, których liczba, przynajmniej w społeczeństwach zindustrializowanych, rośnie coraz bardziej, zatraciło swą ważność pytanie o „psychogenetyczną” etiologię (*psyche* jako przyczyna, *soma* jako *causa* = oddziaływanie). Chodzi tutaj raczej o związki motywacyjne, które należą do światowej otwartości człowieka oraz do jej zakłóceń. Zorientowana fenomenologicznie *Daseinsanalyse* mówi o „wcielaniu się” (*leiben*) określonych światowych związków. Choroby nie są z tego powodu niczym innym jak naruszeniem bycia-zdrowym w sensie wolnego stosunku człowieka do danych mu możliwości. Podstawowe pytania psychosomatyki dotyczące kwestii „wyboru choroby” i „wyboru organu” zostają ufundowane w nowy sposób.

Fakt iż tylko ogólnie naszkicowane tutaj stanowisko ma znaczące konsekwencje dla terapii *Daseinsanalitycznej* oraz dla *Daseinsanalitycznie* zorientowanej profilaktyki może być tutaj wspomniany jedynie na marginesie. Należy przynajmniej wskazać na to, że *Daseinsanalyse* w dużym stopniu zdystansowała się wobec terminologii metapsychologicznej innych szkół psychologii głębi (Freud, Jung) i stawia pytanie, w jaki sposób oraz w jakiej mierze odniesienia człowieka do świata nie mogą zostać rozwinięte. Odsłonięcie zawartości sensu i znaczenia danej choroby oraz jej hermeneutyczne zgłębienie, nie unieważniają bynajmniej pytania o umotywowanie podobnie chorobliwego zachowania. W rezultacie chorzy w terapii *Daseinsanalitycznej* nierzadko stają w obliczu pytania oraz są skonfrontowani z wymogiem podjęcia za siebie własnej odpowiedzialności zamiast szukania przyczyn wywołujących chorobę.

Kończąc te rozważania należy wskazać na to, że rada Heideggera, aby odnosić się do bliźniego nie tylko w „ubezwłasnowalniającym” (*einspringend*), lecz przede wszystkim w „otwierającym go na siebie” (*vorausspringend*) zatroskaniu o niego

²⁹ H. i A. Padrutt, *Die Bedeutung der Daseinsanalyse für die Medizin, Psychologie, Soziologie und Politik*, „Therapeut Umschau” 1973, nr 30, s. 59.

³⁰ Tamże.

dotyczy również medycyny i profilaktyki zdrowotnej. Tylko bowiem ten ostatni rodzaj zatroskania jest przystosowany do odzyskania przez niego własnej wolności oraz pozwala mu podjąć samodzielną odpowiedzialność za faktyczną postać własnej egzystencji — co stanowi ostateczny cel wszelkiej terapii³¹. Z tej też racji zabiegi prewencyjne, tzn. zabiegi zapobiegające chorobie i służące zdrowiu, mają tylko wtedy sens, gdy motywują człowieka do podjęcia przez niego własnej odpowiedzialności. Medycyna prewencyjna, która pozbawia indywiduum wszelkich samookreśleń, na dłuższą metę nie może liczyć na sukcesy.

Fenomenologicznie ukierunkowana polityka socjalna i społeczna

Jeśli w odniesieniu do fenomenologiczno-Daseinsanalitycznego rozumienia zdrowia obowiązuje pojęcie „wolności”, nie inaczej mają się rzeczy w dziedzinie polityki relewantnej społecznie. Również i tam, jeśli chce się wspomagać i zachować jakość życiową indywiduum, nie można pominąć pytania o możliwie szeroką przestrzeń wolności. Pojęcie jakości życiowej oznacza bowiem coś więcej niż tylko materialne powodzenie i postawę konsumpcyjną. Czym jest jednak społeczeństwo? Czy jest ono tylko zgromadzeniem jednostek, indywiduów, które „przypadkowo” w wyniku narodzin, bądź migracji skazane są na to, aby ustanowić dla siebie określone reguły współżycia? Albo też czy istnieje naturalny świat współżycia z innymi, w którym umiejscowiona jest jednostka i wobec którego musi się ona czuć odpowiedzialna?

Hans-Konrad Knoepfel³² wskazał na to, że nie ma sensu pytanie, czy to ludzie określają społeczeństwo, czy też to raczej społeczeństwo określa ludzi. Człowieka i świat nie sposób wszakże oddzielić od siebie. Ewolucja zachodnioeuropejskich rolniczych społeczeństw patriarchalnych w kierunku nowoczesnego demokratycznego społeczeństwa przemysłowego prowadziła, z jednej strony, do „podniesienia rangi indywiduum i do namysłu nad jego środowiskiem socjalnym”, z drugiej strony jednak wytworzyła też nowe zależności, których nie sposób przeoczyć³³. Człowiek żyje zatem w związkach — z innymi ludźmi, innymi istotami żywymi i rzeczami otaczającego go świata, w istocie dopiero jako w ten sposób współ-żyjący jest on tego rodzaju związkiem. Być człowiekiem oznacza zatem pozostawać w związku ze światem, być wolnym i otwartym na wszystko to, co napotyka, umożliwić mu u-obecnienie się i bycie. Wszelako gdyby było to

³¹ Zob. G. Condrau, *Sigmunt Freud und Martin Heidegger. Daseinsanalitische Neurosenlehre und Psychotherapie*, Bern 1992, s. 104.

³² H.-K. Knoepfel, *Individuum und Industriegesellschaft*, w: G. Condrau, A. Hicklin (red.), *Individuum-Familie-Gesellschaft im Spannungsfeld zwischen Zwang und Freiheit*, Bern 1977, s. 27.

³³ W tej kwestii zob. G. Condrau, *Aufbruch in der Freiheit. Philosophische und Politische Gedanken zum Zeitgeschehen*, Bern 1977 oraz G. Condrau, *Der Januskopf des Fortschritts. Gesellschaftspolitische Gedanken eines Psychiaters*, Bern 1977.

możliwe w tak idealnie postulowany sposób, nie mielibyśmy wówczas żadnych problemów z pojęciem wolności.

Co jednak przeciwstawia się tego rodzaju pojęciu wolności? Co zakłóca spełnienie się naszego wolnościowego dążenia? Odpowiedź na to pytanie została już dana. Podobnie jak zapewne już w zamierzchłych czasach, a z pewnością na początku cywilizacji, człowiek jest również dzisiaj wpleciony w strukturę społeczną i umiejscowiony w mikro- i makrospołecznych polach napięć. Jego życie rozgrywa się w określającej je od zarania walce pomiędzy dążeniem ku temu co trwałe i ku temu, co zmienne³⁴. Tam gdzie brakuje tej antynomii, gdzie spór został porzucony na rzecz wątpliwej, technicznie zorientowanej pewności, gdzie odniesienia do innych, do ożywionej i nieożywionej przyrody tego świata zostają zawieszone, tam pojawia się zastój³⁵. Nie ma jednak nic bardziej niebezpiecznego niż ow zastój, gdyż wówczas nic się już nie zmienia, kształtuje się martwe w sobie społeczeństwo, które w dawnych czasach niewoliło człowieka w okowach norm płynących z tradycji i uzależniało go od monarchów i dyktatorów, w nowszych natomiast w nie mniejszym stopniu uzależnia go od późnokapitalistycznej i marksistowskiej ideologii. Mówimy chętnie o „establiszmentcie”, zbyt często zapominamy jednak, że również i on nie pokrywa się z zasadą „wolności”.

Jak wiadomo jednak obok „establiszmentu” gospodarczego i politycznego istnieje również, wykształcony głównie w szkołach wyższych „establiszment” naukowy, który zgłasza roszczenie wyłącznego dysponowania wiedzą o charakterze niepowątpiewalnym. Tę naukową zarozumiałość odczuwają na własnej skórze przede wszystkim ci, którzy nie chcą się podporządkować bez reszty jej dyktatowi³⁶. Jej wyrazem są krytyczne sądy na temat *Daseinsanalyse*, której zarzuca się „antynaukowość” i „mistykę *Dasein*”. „Z profesorem Bossem”, jak pisze Keller „nie można się po prostu porozumieć na gruncie naukowej racjonalności.” Inna sprawa, że nikomu nie można zabronić „żywienia najbardziej dziwnych poglądów na temat świata, w jakim żyjemy”. Ten jednak, kto wyznając tak subiektywistyczną teorię jak *Daseinsanaliticy* „siedzi w filozoficznej szklanej wieży, postąpiłby zapewne lepiej, gdyby nie rzucał żadnych inwektyw na tych, którzy, podobnie jak przeważająca większość ludzi oraz niemal wszyscy naukowcy, egzystencję obiektywnej, niezależnej od świata rzeczywistości, traktują jako coś danego”³⁷. Komentarz do tej polemiki byłby zbyteczny, gdyby nie pochodziła ona od profesora matematyki na uniwersytecie w Zurychu i gdyby pojawiające się w jej końcowym fragmencie stwierdzenie „niemal wszyscy naukowcy” nie było

³⁴ Zob. A. Hicklin, *Die Gesellschaftspolitische Bedeutung der psychosomatischen Medizin*, w: G. Condrau, A. Hicklin (red.), *Individuum...*, wyd. cyt.

³⁵ Zob. G. Condrau, *Individuum-Familie-Gesellschaft...*, w: G. Condrau, A. Hicklin (red.), *Individuum...*, wyd. cyt., s. 21.

³⁶ Zob. w tej kwestii H.H. Keller, *Wissenschaft und Antiwissenschaft*, w: G. Condrau, A. Hicklin (red.), *Individuum...*, wyd. cyt., s. 64.

³⁷ Tamże.

rzeczywiście prawdziwe. Niestety tak jest w istocie, stąd Boss nieprzypadkowo broni się przed tymi, „którzy myśl Heideggera znają jedynie ze słyszenia”.

Jeśli chce się skorygować absurdalne zdeprecjonowanie filozofii Heideggera jako ewolucyjno-społecznego impulsu, należy przede wszystkim ująć w sposób adekwatny rzeczywiste „bycie sobą”. Analityka *Dasein* odsłoniła, że owo „bycie sobą” jako to, co najbardziej „specyficznie” ludzkie z istoty jest czymś innym niż „egoizmem” czy wyizolowaną subiektywnością³⁸. Jest raczej na odwrót, składa się ono z „oszczędzania, pielęgnacji i zastrzeżenia tego, co jest w stanie wyjść na jaw w swoją otwartość”.

Polityka ochrony środowiska adekwatna do *Dasein*

Jeśli fenomenologiczno-Daseinsanalitycznemu rozumieniu człowieka chodzi o to, aby *Dasein* rozumieć w taki sposób, iż nałożony został nań obowiązek „oszczędzania, pielęgnacji i zastrzegania” nie tylko bycia samego *Dasein*, to oszczędzanie, pielęgnacja i zastrzeganie dotyczy nie tylko bycia samego *Dasein*, lecz również pozwolenia-na-rozwoj przyrodniczego środowiska. Wynika stąd, że ochrona środowiska jest przypadłością samego *Dasein*, należy zatem egzystencjalnie do konstytucji ontologicznej bycia-w-świecie i świata jako współświata.

Używane dzisiaj pojęcie „środowiska” rodzi podejrzenie, że człowiek jest faktycznie podmiotem, który poniekąd jako monada i jako podmiot bycia-w-świecie egzystuje dla siebie, któremu jednak jako druga rzeczywistość stoi naprzeciw świat przedmiotów, zwierząt i roślin. Człowiek zatem posiada świat wewnętrzny (podmiotowy) i zewnętrzny (właśnie środowisko). W odniesieniu do ostatniego odnosi się, jak już o tym mówiłem, obowiązująca od czasów Descartesa i Newtona maksyma, że jest on możliwy do uchwycenia w sposób kwantytatywny. Z jednej strony mamy zatem do czynienia z „duchem i *psyche*”, z drugiej ze wszystkim tym, co może zostać zmierzone i zważone, z „materią” (w tej kwestii odkrycia współczesnej fizyki nie doprowadziły do istotnych zmian). Max Scheler³⁹ był, jak wiadomo, zdania, że człowiek posiada świat, zwierzę natomiast posiada środowisko. Heidegger prezentował w tej kwestii bardziej zróżnicowany pogląd: człowiek „kształtuje świat”, zwierzę posiada „ubogi świat” zaś materia jest „pozbawiona świata”⁴⁰. Niezależnie od tego, co to oznacza, jedno jest pewne: jedynie człowiek ponosi odpowiedzialność za środowisko. Wraz z tym jednak istotowość „środowiska” i „pielęgnacja” tej istotowości została przypisana *Dasein*. Relacja człowiek–środowisko nie poddaje się ontologicznie policzalności i mierzalności, z czego wynika, że również zasada przyczynowości w tej postaci, w jakiej domagają się jej nauki przyrodnicze, nie obowiązuje. Z pewnością wszystko daje

³⁸ M. Boss, *Martin Heidegger...*, wyd. cyt., s. 120.

³⁹ Zob. G. Condrau, *Aufbruch...*, wyd. cyt., s. 23.

⁴⁰ Zob. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Frankfurt am Main 1983.

się zmierzyć: zanieczyszczenie powietrza, obumieranie lasu, zawartość ozonu w powietrzu itd. Równie uzasadnionym jest też zadanie odpowiedniego „technicznego” zachowania się ludzkiego społeczeństwa. A zatem ostatecznie hasło ochrony środowiska w oparciu o technikę?

Doświadczenie pokazało, że to nie wystarcza. Ochrona środowiska, która nie jest zakorzeniona w głębokim przekonaniu samego indywiduum, nie będzie nigdy w stanie rozwiązać problemu środowiska. Fakt, że dzisiaj próbuje się rozwiązywać problemy ekologiczne za pomocą tych samych środków, które doprowadziły do ich powstania jest dobrze od dawna znany. Prawodawstwo i polityka wykazały jednak, że nie mają żadnych podstaw po temu, aby uchwycić zło u samych jego korzeni. Wiara w naukę zindustrializowanej epoki, „duch czasu” nie dopuszczają niczego podobnego. Dlaczego nie? Z tej prostej racji, że „życiowy standard”, którego nie sposób porzucić posiada pierwszeństwo przed myślą człowieka o byciu. Z pewnością nikt nie chce rezygnować ze standardu życiowego zagwarantowanego mu przez badania i technikę. Potępienie postępu umożliwionego przez technikę może być równie fałszywe co całkowite podporządkowanie się wszystkim jej możliwościom i ich bezkrytyczne urzeczywistnienie. Można zapytać, dokąd w końcu wiedzie ów postęp i gdzie znajdują się jego granice? Odnosi się to, żeby przytoczyć dwa przykłady, z pewnością do wykorzystania energii atomowej, jak również do badań genetycznych dotyczących nie tylko człowieka. O ile nie można zgodzić się z narzekaniami, że stosunek człowieka do przyrody jest „jeśli chodzi o dzisiejszy sposób życia naszych kręgów kulturowych bez wątpienia w dużym stopniu wysoce destrukcyjny”⁴¹, że oświecony i uprzemysłowiony człowiek zniszczył swoje naturalne i międzyludzkie środowisko jako pan i władca przyrody⁴², to obu przytoczonym autorom należy przyznać rację, że konieczną stała się „zmiana sposobu myślenia”. Nie nastąpi to jednak jedynie w wyniku tego, że „kulturę” przeciwstawi się „przyrodzie”. Musiałoby raczej zapanować myślenie, które Heidegger opatrzył pojęciem *Gelassenheit*.

Gelassenheit oznacza równoczesne *tak i nie* powiedziane technicznemu światu. Byłoby przejawem krótkowzroczności, powiada Heidegger w tym kontekście, „próbować wykląć świat techniczny jako dzieło szatana. Jesteśmy skazani na przedmioty techniczne; wymagają one nawet od nas swego nieustannego ulepszania”⁴³. Wprawdzie „niepostrzeżenie” jesteśmy tak bardzo przywiązani do przedmiotów technicznych, że „stajemy się ich niewolnikami”. Możemy jednak postępować wobec nich całkiem inaczej — powiada Heidegger dalej. Możemy mianowicie z nich korzystać i mimo to „zarazem w trakcie posługiwania się nimi dystansować się do nich w ten sposób, że w każdej chwili możemy je porzucić”.

⁴¹ Müller-Locher, *Psychotherapie und Oekologie zum Umweltschutzgedanken in der Daseinsanalytik*, „Daseinsanalyse” 1992, nr 9, s. 237.

⁴² Zob. H. Padrutt, *Der epochale Winter. Zeitgemäße Betrachtungen*, Zürich 1984.

⁴³ M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, s. 24.

Tak i nie oznacza więc w tym wypadku użytkować coś i zarazem nie uzależniać się od tego. Dopiero wówczas nasz stosunek do technicznego świata „stanie się w cudowny sposób spokojny i prosty”⁴⁴.

Mówienie *tak i nie* nie oznacza jednak w żadnym wypadku, że politycy w swym stosunku do ekologicznej i technicznej ewolucji winni założyć beczyn-nie ręce i pozwolić na to, aby proces przyrodniczy i kulturowy biegł dalej swoim własnym torem poddany wpływom techniki. Domaga się on raczej nowej etyki, która różni się zdecydowanie od utylityzmu minionych epok, nie jest ani antropocentryczna ani biocentryczna, lecz relatywizuje *Dominium terrae*. Otfried Hoffe wskazuje bowiem również na to, że znana ogólna formuła Descartesa pochodząca z *Discours de la méthode* została fałszywie przetłumaczona. *Maitre* nie oznacza osoby, a już tym bardziej despoty — również wówczas, gdy w ekologicznej debacie w podobnie dogmatyczny sposób jest to najczęściej odczytywane — lecz tego, kto opanował swój zawód, „swoje zadanie realizuje w sposób tak mistrzowski, że zwracamy się do niego *maestro*, podobnie jak do wybitnych dyrygentów”⁴⁵. Badaczem przyrodoznawcą w rozumieniu Bacona i Descartesa jest nie tylko ten, kto eksploatuje przyrodę, lecz również ten, kto zna swoje możliwości i dzięki suwerennej wiedzy posiada znajomość rzeczy, która w międzyczasie — dzięki niestrudzonym badaniom — stała się niemal nieograniczona. Potęga techniki jednak, według Hoffego, „nie jest kontrolowana przez technikę”⁴⁶.

Uwagi końcowe

Moje uwagi dotyczące pytania o związek fenomenologii i polityki siłą rzeczy nie wyczerpują tego problemu. Wyłączyć z nich musiałem istotne czynniki społeczno-polityczne — również i tutaj manifestuje się nasze odniesienie do czasu. Polityka jako działalność na rzecz wspólnoty ugruntowana jest ontologicznie we współbyciu ludzi ze sobą w świecie, we *współbyciu*, którym można określić *Dasein* z racji jego istoty jako ek-sistencji. Żyjemy wprawdzie w epoce, której duch czasu został określony przez technikę (przynajmniej tak się na pierwszy rzut oka wydaje). Mówi się już o tym, że świat informatyki stał się „strukturą społeczną”, że International Computing w stechniczowanym procesie pracy co najmniej zastępuje indywidualnych partnerów rozmowy. W konsekwencji „przynależności grupowe będą się szybciej zmieniać i jednostki będą pracować wspólnie nad jakimś problemem nie poznawszy się nigdy osobiście”⁴⁷. Nietrudno

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ O. Höffe, *Abschied vom antropologischen Denken?*, „Neue Zürcher Zeitung” 13/14.11.1993.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ A. Specker, *Die Informatikwelt wird zum sozialen Gefüge. Vom Personal Computing zum Interpersonal Computing*, „Neue Zürcher Zeitung” 28.09.1993.

zgadnąć, co może to oznaczać dla polityki. Polityka przestanie być już zadaniem podejmowanym na rzecz wspólnego dobra, lecz zostanie „oddelegowana”. Na razie jednak to jeszcze nie nastąpiło. Pomyślmy na koniec o słowach Heideggera, które wypowiedział on w *Liście o „humanizmie”*⁴⁸: „Mogło się wszelako zdarzyć, że właśnie strona, którą przyroda zwraca człowiekowi poddając się technicznemu opanowaniu przez niego, skrywa jej istotę”. Właśnie te słowa winni mieć na uwadze politycy, gdyż bez namysłu nad istotą ludzkiej egzystencji politykują zawieszeni w próżni.

Przekład Paweł Dybel

⁴⁸ M. Heidegger, *Brief über der Humanismus*, Frankfurt am Main 1947, s. 14.