

Eugeniusz Wilk

Instytut Sztuk Audiowizualnych  
Uniwersytet Jagielloński

## TECNOLOGIA WOBEC NOWOCZESNOŚCI. NA MARGINESIE PYTAŃ HEIDEGGERA

Jürgen Habermas w swym *Filozoficznym dyskursie nowoczesności* powołuje się w pewnym momencie na Reinharta Kosselecka, który za cechę nowoczesnej świadomości uznał między innymi rosnącą różnicę między „przestrzenią doświadczeń” a „horyzontem oczekiwań”.

„Moja teza brzmi – notował Kosseleck – że w nowożytności różnica między doświadczeniem a oczekiwaniem coraz bardziej się zwiększa, a dokładniej – że nowożytność można pojmować jako nowe czasy dopiero wówczas, gdy oczekiwania zaczynają się coraz bardziej oddalać od wszystkich dotychczasowych doświadczeń”<sup>1</sup>.

Wydaje się, że czynnikiem, który w sposób najbardziej widoczny i spektakularny zmienia ów system oczekiwań, jest czynnik technologiczny. Ma on decydujące znaczenie dla procesów, które Ryszard Nycz określa jako doświadczenie nowoczesne<sup>2</sup>. Zatem wzajemne związki techniki oraz tego, co nazywamy doświadczeniem nowoczesności, okazują się czymś trwałym i niekwestionowanym. Już w latach pięćdziesiątych Jacques Ellul – jeden z bardziej znanych autorów zajmujących się tą problematyką – notował: „Technika integruje maszynę ze społeczeństwem [...] Technika porządkuje, organizuje, racjonalizuje”<sup>3</sup>. Przy czym nie chodzi tutaj o pewne wybrane obszary działalności technicznej, ale wręcz przeciwnie – o potraktowanie jej jako całości. „Zjawisko techniki – pisze Ellul – obejmujące wszystkie rodzaje technik, tworzy jedną całość”<sup>4</sup>. Wskazana tutaj zasada monizmu technologicznego wykracza poza granice bezpośredniego działania również w sferze społecznej. To podejście przypomina do pewnego stopnia Bolterowską koncepcję technologii definiującej, (najważniejszej i kluczowej dla funkcjonowania organizacji społecznej w danym etapie rozwoju historycznego). Zarówno dla Ellula, jak i Boltera przedstawione zasady technologii mają zatem bezpośrednie przełożenie na reguły wyznaczające relacje społeczne. W wieku XX była to postępująca unifikacja życia. Jednak ów proces ma, według Ellula, głębsze konsekwencje. „Gdy jednak technika wkroczyła we wszystkie, nie wyłączając ludzkich, problemy życia, przestała być w stosunku do człowieka czynnikiem zewnętrznym”

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 2005, s. 21.

<sup>2</sup> R. Nycz, *O nowoczesności jako doświadczeniu – uwagi wstępne* [w:] *Nowoczesność jako doświadczenie*, red. R. Nycz i A. Zeidler-Janiszewska, Kraków 2006, s. 10.

<sup>3</sup> J. Ellul, *Technika – umiejscowienie zjawiska*, przeł. W. Adamiecki [w:] *Technika a społeczeństwo*, red. A. Siciński, t. 1, Warszawa 1974, s. 198.

<sup>4</sup> Tamże, s. 248.

nym, stała się częścią jego osobowości”<sup>5</sup>. Takie pogłębione podejście do roli techniki w życiu współczesnego człowieka charakteryzuje wielu innych autorów. Na przykład Thomas J. Misa w swoim tekście zamieszczonym w interesującym i ważnym tomie zbiorowym *Modernity and Technology* wspomina o konieczności uwzględniania dwóch, wzajemnie uzupełniających się perspektyw: społecznej konstrukcji technologii, a z drugiej strony technologicznego kształtu społeczeństwa<sup>6</sup>. Innymi słowy, technologia traktowana jest jako wyróżniająca i dystynktywna cecha nowoczesności. Te dość ogólne stwierdzenia wymagają oczywiście uściślenia. Sytuowanie technologii w centrum zagadnień wyznaczających i definiujących kategorię nowoczesności to stanowisko prezentowane przez wielu autorów. Na uwagę zasługują z pewnością prace Andrew Feenberga<sup>7</sup>, w których poddaje on pogłębionej interpretacji wzajemne relacje między pojęciami technologii i nowoczesności, wyodrębniając szereg możliwych ujęć obecnych, jego zdaniem, we współczesnych koncepcjach z zakresu filozofii technologii. Technologia zatem w ujęciu Feenberga może być postrzegana jako neutralna (tzn. zupełnie oddzielona od sfery znaczeń społecznych i kulturowych), może też być naznaczona w sensie aksjologicznym (mieć wpływ na wybory wartości celów życiowych). Zdaniem przywoływanego autora może być traktowana jako autonomiczna w przestrzeni społecznej i wtedy należy ujmować ją w kategorii determinizmu (a więc umieszczać w obrębie teorii modernizacji) i substancjalizmu (znaczenia i cele społeczno-kulturowe łączą się w systemy). Technologia może też być poddawana ludzkiej kontroli – wtedy do głosu dochodzi stanowisko instrumentalistyczne (liberalna wiara w postęp) albo krytyczno-teoretyczne (wybór alternatywnych systemów znaczeń i celów społeczno-kulturowych). W powyższych stanowiskach odczytujemy wyraźnie zaznaczaną tezę o tym, że roli technologii nie możemy redukować do wymiaru jej technicznej racjonalności, ale wręcz przeciwnie – należy ją postrzegać jako złożony konglomerat czynników technicznych i społeczno-kulturowych. W tym sensie – przekonuje nas Feenberg – należy pożegnać się z iluzją neutralności technologii w naszym życiu.

Przyjrzyjmy się nieco bliżej niektórym, zasygnalizowanym wyżej, stanowiskom. Substancjalizm, jak podkreśla Feenberg<sup>8</sup> – reprezentowany jest tutaj głównie przez poglądy wspomnianego wcześniej Jacquesa Ellula i przede wszystkim przez Martina Heideggera. Podkreślają oni, że technologia ustanawia nowy typ systemu kulturowego, który zmienia podstawy społecznego porządku, a nade wszystko przyczynia się do wprowadzenia nowego typu kontroli i nadzoru. Równocześnie sama technologia traktowana jest właśnie jako autonomiczna siła działająca w przestrzeni społecznej. Istotą technologii jest to, że pozostaje ona zdecydowanie poza kontrolą człowieka – w ten sposób dochodzą wyraźnie do głosu akcenty fatalistyczne tych interpretacji. Heidegger idzie nawet dalej, twierdząc, że zmiany społeczne wywołane przez technikę są zakorzenione w nihilistycznych siłach i w gruncie rzeczy prowadzą do degradacji człowieka

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 200.

<sup>6</sup> T.J. Misa, *The Compelling Tangle of Modernity and Technology* [w:] *Modernity and Technology*, red. T. Brey, A. Feenberg, The MIT Press 2003, s. 10.

<sup>7</sup> A. Feenberg, *Questioning Technology*, New York–London 1999.

<sup>8</sup> A. Feenberg, *Critical Theory of Technology*, New York 1991.

i jego „bycia w świecie”<sup>9</sup>. W swym kluczowym tekście, dotyczącym omawianej problematyki, *Pytanie o technikę*<sup>10</sup>, Heidegger pisze:

Technika nie jest tym samym, co istota techniki [...]. Tak zatem również istota techniki nie jest wcale niczym technicznym. Nigdy przeto nie doświadczamy naszego odnoszenia się do istoty techniki, dopóki jedynie przedstawiamy i naprawiamy to, co techniczne, godząc się z tym bądź tego unikając<sup>11</sup>.

Technika – twierdzi dalej Heidegger – jest środkiem do osiągania konkretnych celów, po drugie zaś ujawnia swoją naturę dopiero poprzez odniesienie do człowieka: „technika jest ludzkim czynem”<sup>12</sup>. Jak należy to rozumieć? Technika – konstatuje Heidegger – „jest odkrywaniem”. Istota współczesnej techniki ujawnia się w tym, co autor nazywa ze-stawem *Ge-stell*. „Czym jest ze-staw jako taki? Nie jest czymś technicznym, czymś maszynowym. Jest sposobem, według którego to, co rzeczywiste, odkrywa się jako skład [...] Ze-staw jest tym, co skupia owo stawianie, które ustawia człowieka, by to, co rzeczywiste, odkrywał, nastawiając jako skład”<sup>13</sup>. Można zatem powiedzieć, że w powyższym ujęciu istota techniki leży w ze-stawie – ten zaś odnosi nas do udziału.

Ponieważ udział za każdym razem wprowadza człowieka na jakąś drogę odkrywania, człowiek jest zatem w drodze, kroczy stale po krawędzi tej oto możliwości, że ściga i uprawia jedynie to, co jest odkrywane nastawieniem, i że z niego czerpie wszelką miarą<sup>14</sup>.

Autor w przytaczanym tekście wielokrotnie powtarza: technika jest sposobem odkrywania – to jest jej zasadnicza cecha. W tym dążeniu ze-staw pełni rolę fundamentalną. Stanowisko prezentowane tutaj przez Heideggera nosi wyraźnie cechy podejścia fenomenologicznego<sup>15</sup>. Dieter Bimbacher<sup>16</sup> twierdzi wręcz, że mamy tu do czynienia z wyraźnie zarysowaną fenomenologią techniki, której centralnym pojęciem jest właśnie słowo ze-staw. Pojęcie to jest dla wspomnianego autora „metaforą techniczności”, określeniem wieloznacznym – pozwalającym jednak patrzeć na nowoczesną technikę w sposób niezmiernie twórczy. Oczywiście, nie możemy poprawnie rozumieć tego pojęcia, jeśli nie umieścimy go w szerszym kontekście myśli Heideggerowskiej. To oznacza, że nieuchronnie przybliżamy się do kluczowej kategorii *Dasein*. „Charakterystyczne dla *Dasein* jest to, że w jakikolwiek bądź sposób odnosząc się do tego, co jest, czy to robiąc coś, czy tylko mówiąc o czymś, zawsze już jakoś rozumie samo to «jest», rozumie bycie, ujawnia je”<sup>17</sup> – pisze Krzysztof Michalski. Bycie *Dasein* nie jest jednak

---

<sup>9</sup> Tamże,

<sup>10</sup> M. Heidegger: *Pytanie o technikę*, przeł. K. Wolicki [w:] *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, oprac. K. Michalski, Warszawa 1977.

<sup>11</sup> Tamże, s. 224.

<sup>12</sup> Tamże, s. 225.

<sup>13</sup> Tamże, s. 244.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> R. Godzinski, *Framing Heidegger's Philosophy of Technology*, „Essays in Philosophy. A Biannual Journal” 2005, vol. 6, nr 1.

<sup>16</sup> D. Bimbacher, *Technika*, przeł. K. Krzemieniowa [w:] *Filozofia. Podstawowe pytania*, red. E. Martens i H. Schnädelbch, Warszawa 1978, s. 29.

<sup>17</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 29.

czymś autonomicznym, niezależnym – wręcz przeciwnie, można je zrozumieć dopiero przez odniesienie do innych bytów i siebie. Autor *Sein und Zeit* wyraźnie stwierdza:

Istota tego bytu (*Dasein*) leży w jego odniesieniu do bycia (*Zu-sein*). To jest pole, na którym zakreślone zostały pytania o technikę. Heidegger jest zainteresowany tym, jak my ustalamy nasze związki z techniką. Pytamy o technikę i tak pytając, chcielibyśmy przygotować swobodne odniesienie się do niej. Odnoszenie jest swobodne, jeśli otwiera naszej przytomności (*Dasein*) istotę techniki<sup>18</sup>.

Stanowisko Heideggera zasygnalizowane z konieczności w dużym skrócie, uświadamia nam istotną kwestię: działanie współczesnej techniki nie ogranicza się do sfery technologii, innymi słowy – nie jest neutralne w sensie społecznym i kulturowym, gdyż niejako „odrywa” się od celów, do których została powołana. Heidegger zdaje się nas przestrzegać, by nie traktować istoty techniki w sensie technologicznym, a zatem technika nie może być rozumiana przez swoją funkcjonalność, ale raczej przez nasze nastawienie i zaangażowanie w sprawy świata. A zatem technika ustanawia nowy typ systemu kulturowego, który odmienia gruntownie całą rzeczywistość społeczną. System ten cechuje ekspansywna technika, która zawłaszcza wszystkie dotychczasowe enklawy, wolne od wpływu techniki i nadaje kształt życiu społecznemu. W zarysowanej powyżej perspektywie pojawia się jeszcze jedna dość istotna konstatacja: koncepcja ze-stawu doprowadza nas do wniosku, że ludzkie życie w środowisku „naturalnym” świata jest ukierunkowane całkowicie przez to, co Heidegger nazywa „istotą techniki”. Jakże trafne są w tym miejscu uwagi sformułowane przez Tada Beckmana: „Nasza kontrola nad techniką jest w tym sensie całkowitą iluzją”<sup>19</sup>. Mało tego, nasze panowanie nad tym, co nazywamy techniką, jest wysoce niepełne i fragmentaryczne. Nie dziwi zatem tytuł wywiadu, którego Heidegger udzielił w roku 1977: *Only a God Can Save Us Now*<sup>20</sup>. W ten sposób filozof daje wyraz swemu przekonaniu, że technologia ma zasadniczy wpływ na kształt współczesnych społeczeństw. Postęp techniczny nie jest wcale równoznaczny z postępem społecznym – wręcz przeciwnie, można tutaj mówić o dochodzeniu do głosu tendencji nihilistycznych powodujących degradację samego człowieka i jego „bycia w świecie”. Taka skrajna interpretacja stanowiska Heideggera burzy mit racjonalności oparty właśnie na fundamencie technologii, nauki, rynku i prawa, mit mający być podstawą społeczeństwa nowoczesnego. Tym samym zakwestionowana zostaje teza o neutralności technologii wobec wyborów aksjologicznych, przed którymi stają nowoczesne społeczeństwa.

To jest myśl, która podjęta zostaje m.in. przez przedstawicieli teorii krytycznej, głównie przez Herberta Marcusego, który twierdził, że „rozwój racjonalności technologicznej jest rozwojem politycznym”<sup>21</sup>. To wyraziste, by nie powiedzieć skrajne, stanowisko oznacza w gruncie rzeczy to, że technologia wywiera decydujący wpływ na życie społeczne oraz kondycję jednostek. Stopień podporządkowania jednostek we współczesnym społeczeństwie technologicznym zyskuje wymiar totalny: wzory za-

<sup>18</sup> M. Heidegger, *Pytanie o technikę...*, s. 224.

<sup>19</sup> T. Beckman, *Martin Heidegger and Environmental Ethics*, <http://www2.hmc.edu/~tbeckman/personal/heidart.html>

<sup>20</sup> M. Heidegger, *Only a God Can Save Us Now*, przeł. D. Schendler, „Graduate Faculty Philosophy Journal” 1977, nr 6 (1).

<sup>21</sup> H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa 1991, s. 211.

chowań, sposób spędzania wolnego czasu itd. są w decydujący sposób kształtowane przez racjonalność technologicznego systemu („Rozum technologiczny”). Pozorna wolność wyboru jest w istocie – według Marcusego – sposobem nabywania przez jednostki fałszywej świadomości oraz uprzedmiotowienia. „Naukowo-techniczna racjonalność i manipulacja zespala się z sobą w nowe formy społecznej kontroli”<sup>22</sup>. Andrew Feenberg w swej ostatniej książce<sup>23</sup> dostrzega pewne podobieństwa między stanowiskami Heideggera i Marcusego. Podobnie jak Heidegger, później Marcuse dostrzegał, że technologia poprzez swoje oddziaływanie wykracza poza wymiar techniczny, a także polityczny i staje się rodzajem nowoczesnego doświadczenia człowieka, które ulokowane zostaje przede wszystkim w nowym porządku społecznym. Można zatem jasno powiedzieć, że nasze panowanie nad technologią jest czystą iluzją. Mało tego, nasz udział i aktywność w tej przestrzeni są w znaczący sposób wyznaczone przez granice Heideggerowskiego ze-stawu. Odwołując się jedynie do potocznego znaczenia słowa „technologia” nieuchronnie zawężamy i upraszczamy tę złożoną problematykę. Język, sztuka, twórczość naukowa oraz inne aspekty aktywności ludzkiej winny zatem być postrzegane jako część Heideggerowskiego ze-stawu.

Pytanie, które w tym miejscu warto postawić, dotyczy szczególnych cech technologii audiowizualności rozpatrywanych w obrębie kategorii ze-stawu. Kwestię tę podejmuje w sposób interesujący m.in. Dimitris Eleftheriotis, który podkreśla, że ze-staw odnosi się nie tylko do „istoty współczesnej technologii”, ale również do „historycznie specyficznej formy wytwarzania współzależnych i niezależnych form widzialności, trybów upodmiotowienia oraz struktur porządku społecznego”<sup>24</sup>. Chodzi tu – jak podkreśla wspomniany autor – o szczególny tryb „umieszczania-w-kadrze” lub „umieszczania-w-scenie”. Jest to decydujące dla tworzenia spójnych segmentów znaczeniowych (zorganizowanych zarówno w porządku synchronicznym, jak i diachronicznym) będących podstawą powstania koherentnej czasoprzestrzeni filmu. Te podstawowe procesy w znacznym stopniu determinowane są przez technologię. Z jednej strony to rozumowanie odsyła nas z pewnością do kategorii aparatu/dyspozytywu<sup>25</sup> J.-L.-Baudry’ego, jakże mocno osadzonej w kanonie myślenia filmoznawczego i medioznawczego, a z drugiej do Heideggerowskiego pojęcia „światoobrazu”. „Światoobraz w rozumieniu istotnym nie oznacza więc obrazu świata, lecz świat pojmowany jako obraz”<sup>26</sup> – pisze autor *Sein und Zeit*. Tę myśl możemy potraktować jako swoistą puentę wskazującą na jedną z istotniejszych konsekwencji narastającej roli techniki w przestrzeni nowoczesności.

---

<sup>22</sup> Tamże, przeł. M. Ćwirko-Godycki, s. 185.

<sup>23</sup> A. Feenberg, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, Londyn 2005.

<sup>24</sup> D. Eleftheriotis, *Poetyka wideo: technologia, estetyka, polityka*, przeł. A. Piskorz i A. Gwóźdź [w:] *Widzieć, myśleć, być. Technologie mediów*, red. A. Gwóźdź, Kraków 2001, s. 345.

<sup>25</sup> Zob.: J.-L.-Baudry, *Ideologiczne skutki funkcjonowania aparatu filmowego*, przeł. A. Helman, „Powiększenie” 1985, nr 1; oraz tenże, *Projektor: metapsychologiczne wyjaśnienie wrażenia rzeczywistości*, przeł. A. Helman [w:] *Panorama współczesnej myśli filmowej*, red. A. Helman, Kraków 1992.

<sup>26</sup> M. Heidegger, *Czas swiatioobrazu*, przeł. K. Walicki [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 142.