

MAGDALENA HOŁY-LUCZAJ

(Kraków)

**ODRZUĆMY DRABINĘ BYTÓW!
MARTIN HEIDEGGER I EKOLOGIA GŁĘBOKA¹**

WSTĘP

Ekologia głęboka (*deep ecology*), nazywana również „ekologią radykalną”, to nurt ekofilozofii rozwijający się od lat siedemdziesiątych XX wieku, który definiuje siebie w opozycji do tzw. ekologii płytkiej (*shallow ecology*) lub „ekologii reformistycznej”. Według przedstawicieli ekologii głębokiej, na gruncie ekologii płytkiej główną motywację do troski o przyrodę stanowi chęć stworzenia bardziej komfortowych, tj. zdrowszych, warunków życia dla ludzi, do czego niezbędna jest m.in. redukcja zanieczyszczenia powietrza (Naess 1995a: 3; Fox 1995: 11). Natomiast w ekologii głębokiej troska o środowisko naturalne wynika z przekonania, że wszelkie formy szeroko pojętego „Życia” (zarówno byty ożywione, jak np. zwierzęta, i nieożywione, jak np. rzeki) posiadają nieutylną, „przyrodzoną wartość” (*intrinsic value*). Jest ona właściwa każdemu istnieniu – nie tylko ludzkiemu (Naess 1995a: 5; Devall, Sessions 1995: 99). Tym samym ekologia głęboka odrzuca schemat antropocentryczny (obecny w ekologii płytkiej) i postuluje przyjęcie „egalitaryzmu ekosferycznego”. W myśl tego stanowiska wszystkie byty (przyrodnicze) posiadają jednakową wartość przyrodzoną i równe prawo do samorealizacji. Teoretycy ekologii głębokiej sądzą, że tylko tak sformułowane filozoficzne uzasadnienie dla ochrony przyrody może pozwolić na faktyczną zmianę ludzkiego postępowania.

¹ Tekst stanowi rozszerzenie referatu „Ontological Egalitarianism As the Basis for Ecological Egalitarianism. Heideggerian Rejection of the Great Chain of Being” prezentowanego na XXIII World Congress of Philosophy.

Co ważne, myśliciele związani z ekologią głęboką nie pragną budować nowych systemów teoretycznych dla ugruntowania swoich tez, ale starają się odnaleźć je w już istniejących koncepcjach. Tak też za jednego z najważniejszych swych prekursorów uznają Martina Heideggera. Przedstawiciele ekologii głębokiej wskazują z jednej strony na dokonaną przez niego krytykę antropocentryzmu, kalkulatywno-instrumentalnego modelu myślenia i wyrosłej z niego techniki, z drugiej zaś wizję „czwórni” i „zamieszkiwania świata” jako zbieżnych z postulatami ekologii głębokiej (Zimmerman 1983, 1986, 1993; Devall, Sessions 1995; zob. Przyłębski 1992).

Warto jednak rozważyć, czy rzeczywiście istnieje zbieżność między filozofią Martina Heideggera i ekologią głęboką, czy też jest to podobieństwo raczej pozorne lub jedynie powierzchowne². W artykule chciałabym pokazać, że przedstawiciele ekologii głębokiej nie tylko słusznie traktują filozofię Heideggera jako istotnie zgodną z własnymi ideami, ale wręcz nie wykorzystują w pełni jej potencjału do ugruntowania zasad ekologii głębokiej. Teoretycy ekologii głębokiej pomijają bowiem dążenie Heideggera do odrzucenia wizji „drabiny bytów”, które jest kluczowe dla koncepcji egalitaryzmu ekosferycznego.

EGALITARYZM EKOSFERYCZNY

Należy podkreślić, że termin „ekologia głęboka” określa zarówno szczególnie filozofię, jak też oparty na niej ruch społeczny i polityczny. Inaczej mówiąc, jest to pewien światopogląd oraz zespół wartości, któ-

² Dyskusja dotycząca możliwych związków filozofii Martina Heideggera z ekologią głęboką toczy się od lat osiemdziesiątych XX wieku, głównie krajach anglosaskich (zob. Avery 2004; Thomson 2004; Harvey 2009). Punktem jej wyjścia były prace Michaela Zimmermanna oraz Billa Devalla i George’a Sessionsa, którzy ogłosili Heideggera patronem ekologii głębokiej. Możliwość „proekologicznego” wykorzystania ontologii Heideggera sprzeciwiło się jednak wielu badaczom związanych zarówno z ekofilozofią, jak i filozofią samego Heideggera. Według nich Heidegger był skrajnym antropocentrystą, który umocnił tendencję zachodniej filozofii do oddzielenia człowieka od świata przyrody (np. Calarco 2008; Tonner 2011), zgadzając się w tym z krytyką przeprowadzoną przez Karla Löwitha i Hansa Jonasa (zob. Löwith 1971; Jonas 1994). Ponadto nawiązanie teoretyków ekologii głębokiej do Heideggera było traktowane jako potwierdzenie nazistowskich inklinacji ekologii głębokiej. Jakkolwiek nigdy ich nie dowiedziono ani u Heideggera, ani w pracach ekologów głębokich, były to oskarżenia na tyle niekorzystnie rzutujące na obraz ekologii głębokiej, że wielu komentatorów wycofało się z prób łączenia myśli Heideggera z ekologią głęboką (zob. Zimmerman 1993).

re są źródłem dla określonego społeczno-kulturowego systemu i stylu życia (Drengson, Inoue 1995: XIX). Zależności pomiędzy tymi dwoma wymiarami ekologii głębokiej ilustruje „fartuchowy diagram” (*Apron Diagram*), na który składają się cztery poziomy. Pierwsze dwa stanowią projekt filozoficzny ekologii głębokiej: znajdują się tu „fundamentalne przesłanki” (*ultimate premises*) oraz „platforma zasad” (*platform of principles*). Fundamentalne przesłanki mogą wywodzić się z bardzo różnych tradycji filozoficznych oraz religijnych. Natomiast na platformę zasad składa się osiem reguł, które podzielają wszyscy zwolennicy ekologii głębokiej. Celem platformy jest promowanie przejrzystości i zgodności co do tych podstawowych reguł (Drengson, Inoue 1995: XXIV). W ten sposób stanowi ona podstawę dla stylu życia i strategii politycznych oraz decyzji podejmowanych w konkretnych sytuacjach (Naess 1995b: 11–12; Kulasiewicz 1993: 62).

Z punktu widzenia interesującej mnie problematyki najważniejsza jest zasada „biosferycznego egalitaryzmu” (*biospherical egalitarianism*), która stanowi rdzeń platformy zasad. Sformułował ją Arne Naess w programowym tekście ekologii głębokiej pt. *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement* (1973). Naess stwierdził w nim, że wszystkie stworzenia mają „równe prawo do życia i rozkwitania” (*equal right to live and blossom*) (Naess 1995a: 4). Istotą idei równości biocentrycznej jest założenie, że wszystkim elementom biosfery przyznaje się takie samo prawo do życia, rozwoju oraz osiągania własnych indywidualnych form wzrostu i samorealizacji (Devall, Sessions 1995: 96; zob. Liszewski 2004: 231–237).

Innymi słowy, wszystkie byty przyrodnicze posiadają równą wartość przyrodzoną³. Przyrodzony charakter tej wartości oznacza, że przysługuje im ona niezależnie od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny danego bytu przez istotę rozumną. Natomiast równość tej wartości odnosi się do tego, że tzw. prostsze, niższe lub prymitywne gatunki roślin i zwierząt również mają wartość same w sobie, a nie stanowią jedynie pośrednio etapów na drodze do powstania wyższych lub inteligentnych form życia. Ekologia głęboka nie różnicuje ani nie

³ Arne Naess zaznacza, że dyskusje terminologiczne dotyczące określenia owej wartości jako „przyrodzonej”, „wewnętrznej”, „nieodłącznej”, „samoistnej” (*intrinsic, inherent, value in itself*), jak też rozróżnienie samej wartości na *value* i *worth* nie mają większego znaczenia dla zasady ekosferycznego egalitaryzmu i mogą być używane synonimicznie (zob. *Selected Works of Arne Naess, vol. X, The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects*, s. 61 *Experts Views on the Inherent Value of Nature*, s. 153).

stopniuje wartości przyrodzonej poszczególnych postaci Życia (Devall, Sessions 1995: 100).

W tym miejscu trzeba zaznaczyć, że przedstawiciele ekologii głębokiej używają terminu „życie” w specyficznym znaczeniu, gdyż odnoszą je również do tego, co biologowie nazywają przyrodą „nieożywioną”, a więc do rzek, gór, krajobrazów, ekosystemów. Zwolenników ekologii głębokiej takie hasła jak „Pozwól żyć rzece” odsyłają właśnie do tego szerszego kontekstu znaczeniowego (Devall, Sessions 1995: 100). Z tego również powodu, aby uniknąć nieporozumień, w ekologii głębokiej używa się często terminu „ekosfera” zamiast „biosfera” (Devall 1995: 107). Ma to pokazywać, że nie zawęża się pola zainteresowania tylko do ścisłego pojęcia życia (gr. *bios*), lecz rozciąga się ono na ogół stosunków życiowych, rozumianych jako „domostwo”, „przestrzeń życiowa” (gr. *oikos*). Dlatego też stanowisko ekologii głębokiej określa się zazwyczaj jako „egalitaryzm ekosferyczny” (zob. Fox 1995: 117–118).

Koncepcja egalitaryzmu ekosferycznego stanowi antytezę wizji drabiny bytów (Keller 2008: 207; zob. Fox 1995: 10; zob. Piątek 1998: 15–22). Egalitaryzm ekosferyczny zrywa zarówno z jej założeniami, jak też płynącymi z niej konsekwencjami etycznymi. Przypomnijmy pokrótce główne składowe tej idei.

DRABINA BYTÓW

Koncepcja „drabiny bytów” – znana też jako „wielki łańcuch bytu” lub *scala naturae* – stanowi jedną z najważniejszych idei zachodniej tradycji myślowej⁴. Drabina bytów przedstawia nieskończoną liczbę ogniw przechodzących w hierarchicznym porządku od najbardziej „mizernych istnień” do *ens perfectissimum*. Początki tej koncepcji ciągu stopni „doskonałości” mogą zostać wskazane w filozofii Platona. Następnie rozwinął ją Arystoteles, który ujął w niej ogół bytów przyrodniczych, wśród których najniższy szczebel stanowiły byty nieożywione (np. kamienie), powyżej znajdowały się rośliny jako byty ożywione, kolejne piętro stanowiły zwierzęta, ponad nimi umiejscowiony został zaś człowiek (Lovejoy 2009: 53–57). Artefakty (byty wytworzone) znalazły się poza klasyfikacją Arystotelesa jako istotnie odmienne od bytów naturalnych (zrodzonych), ponieważ na artefakty tylko częściowo

⁴ Znaczenie pojęcia „idei” przyjmuję tu za Arthurem Lovejoy’em. W jego rozumieniu jest ona dyspozycją do myślenia określonymi kategoriami w danym kręgu kulturowym, kształtującą ludzką wyobraźnię, zachowania i emocje (Lovejoy 2009: 12).

wo może zostać przeniesiona natura materiału (np. drewna), z jakiego powstały (zob. Arystoteles, *Fizyka B*).

Wizja drabiny bytów była dalej rozwijana przez Plotyna, filozofię średniowieczną oraz nowożytną. Filozofia średniowieczna, pod wpływem neoplatonizmu, prezentowała ją z uwzględnieniem aniołów i Stwórcy (ponad człowiekiem). Następnym istotnym momentem w jej kształtowaniu się była sugestia Wilhelma Leibniza, według którego z powodu swych różnych stopni doskonałości niektóre istoty mogą mieć większe roszczenie lub dążenie do istnienia niż inne. Ilustruje to następujący fragment z *Monadologii*: „każda możliwość ma prawo zabiegać o istnienie w miarę zawartej w niej doskonałości” (za: Lovejoy 2009: 165). Warto zaznaczyć, że skutkowało to przede wszystkim przyznaniem człowiekowi nadrzędnego prawa do istnienia w stosunku do bytów stojących niżej w hierarchii. Było to ontologiczne wzmocnienie utylitarnego wymiaru klasyfikacji Arystotelesa, który głosił, że: „jeżeli natura nie stwarza nic bezcelowo i bezużytecznie, to musiała wszystko to stworzyć dla ludzi” (*Polityka*, ks. I; zob. Piątek 1998: 16). Koncepcja drabiny bytów pozostała gloryfikacją człowieka nawet w średniowieczu i epokach późniejszych, pomimo że w zamierzeniu miała ukazywać wyższość Stwórcy względem całego stworzenia. Jednak jej zasadnicza wymowa w dalszym ciągu była taka, że wszystkie ziemskie byty są podporządkowane ludzkim potrzebom. Tak na przykład jeden z głównych XVII-wiecznych podręczników filozofii scholastycznej mówił: „Jak człowiek uczyniony jest ze względu na Boga, aby mianowicie mógł mu służyć, tak świat jest uczyniony dla człowieka, aby jemu mógł służyć” (za: Lovejoy 2009: 173). Takie zaś umiejscowienie człowieka w hierarchii stworzenia miało określone konsekwencje etyczne w sposobie odnoszenia się człowieka do innych niż on bytów, trwające aż po dzień dzisiejszy (Lovejoy 2009: 173; Seed 1995: 316).

Z dziedzictwem idei drabiny bytów walczy ekologia głęboka, twierdząc, że wszystkie stworzenia posiadają jednakową wartość przyrodzoną i w związku z tym równe prawo do istnienia. Jakkolwiek bowiem wydaje się, że „drabina bytów” nie jest już najważniejszym terminem słownika zachodniej filozofii, to przypomina ona o swoim istnieniu jako silnie zakorzeniony schemat myślowy. Można go odnaleźć zwłaszcza w debatach dotyczących ochrony środowiska, gdy wysuwa się argument „wyższości” człowieka w stosunku do innych stworzeń, która to miałaby uprawniać go do bezgranicznej eksploatacji niższych „szczebli” drabiny bytów dla jego korzyści (zob. Piątek 1998:

24). Takie właśnie przekonanie krytykuje ekologia głęboka, przeciwstawiając mu stanowisko ekosferycznej równości.

Mając na uwadze to, że ekologia głęboka stara się znaleźć intelektualnych sprzymierzeńców pośród różnych myślicieli i szkół filozoficznych, bardzo znaczący jest fakt, że dążenie do odrzucenia drabiny bytów można wskazać również w filozofii Martina Heideggera. Właściwe ujęcie możliwości zaadoptowania filozofii Heideggera przez ekologię głęboką wymaga jednak podkreślenia ewolucji, jaką myślenie Heideggera przeszło w połowie lat trzydziestych (por. Przyłębski 1992: 35–36). Określa się ją mianem „Zwrotu” (*Kehre*)⁵.

ZWROT

Zgodnie z sugestiami samego Heideggera „Zwrot” w jego filozofii posiadał dwa główne wymiary. Z jednej strony stanowił rezygnację z ontologii jako nauki transcendentalnej na rzecz „myślenia istotnego”. Z drugiej natomiast polegał na przejściu od analityki egzystencjalnej jestestwa (*Dasein*) do bezpośredniego zapytywania o bycie jako takie (Wodziński 2007: 345–346; Kwietniewska 2004: 25–26). Dla nas ważniejszy będzie drugi z aspektów Zwrotu. Prześledźmy pokrótce, w jaki sposób do niego doszło.

Heidegger w *Byciu i czasie* (1927), stawiając pytanie o bycie, zastanawia się – w związku z tym, że „bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu” – jaki byt powinien mieć pierwszeństwo w opracowywaniu tego pytania. Za taki byt filozof uznaje człowieka, terminologicznie ujmując go jako jestestwo (*Dasein*). Tylko bowiem człowiekowi przysługuje ten szczególny rodzaj relacji z byciem, jakim jest jego „rozumienie”. Rozumienie oznacza zdolność pojmowania bytów w ich byciu (Baran 1989: 45–46; Michalski 1978: 77–81). Heidegger nazywa to „transcendencją jestestwa”. Jestestwo jest zdolne do przekraczania bytu ku jego byciu, wskutek czego bycie zostaje odsłonięte (Mizera 2006: 201). Tak też pojęcie „rozumienia” włączone jest w krąg znaczeniowy „odkrywania”, „otwierania”, „ujawniania”.

Na etapie *Bycia i czasu* bycie rozpatrywane jest więc przez Heideggera poprzez analitykę jestestwa (BC: 16). Sposób bycia jestestwa, nazwany „egzystencją”, miał stanowić wyraz „właściwego” bycia.

⁵ Niniejszy artykuł stanowi rozszerzenie i uzupełnienie wyników przedstawionych przeze mnie w tekście *Heideggerowski zwrot – jedność bycia i nieantropocentryczna filozofia człowieka* („Folia Philosophica” 26/2013).

Prawda bycia opierała się na „autentycznej” egzystencji jestestwa. Natomiast po Zwrocie to jawność – otwartość – samego bycia staje się istotą prawdy, czemu poświęcony jest pochodzący z 1930 roku wykład *O istocie prawdy*, który uważany jest powszechnie za decydujący moment w rozwoju filozofii Heideggera (Richardson 2003: 211; Baran 1989: 69–73). Konsekwencją bowiem zapoczątkowanej tam przemiany jest wiodące dla Zwrotu przekonanie, że to nie bycie (*Sein*) ma być myślane od strony *Dasein*, ale *Dasein* od strony bycia (zob. PDF: 279). Później podkreślać będzie to nowy sposób zapisu, jaki pojawi się od czasu *Przyczynków do filozofii: Da-sein*. Uwypukla on rolę bycia – to nie bycie jest ustanawiane przez *Dasein*, lecz *Da-sein* przez wydarzające się bycie.

Należy zaznaczyć, że Zwrot nie był jednorazowym aktem, ale szeregiem stopniowych zmian, które można zaobserwować między pracami, jakie powstały między 1930 rokiem a 1936 rokiem. Heidegger stopniowo rozstawał się z konwencją egzystencjalną (zob. Borowska 2008: 19). Co ciekawe, równoległe do powyższego procesu przemiany *Dasein* zaszła metamorfoza zagadnienia bytów innych niż człowiek (zob. Gray 1957: 198; Buczyńska-Garewicz 2006: 109–114; Kwietniewska 2009: 354). Przekształcenie relacji człowieka i bycia spowodowało przeobrażenie metafizycznego statusu innych bytów. Analiza zmiany, jaka zaszła między wczesną (1927–1934⁶) i późniejszą (1935–1969) filozofią Heideggera w tym względzie, jest konieczna dla określenia możliwych związków ekologii głębokiej z Heideggerowską ontologią.

NIŻSZE STRUKTURY BYTU

Problem hierarchii bytów we wczesnej filozofii Heideggera przedstawię na podstawie jego następujących prac: *Bycia i czasu* (1927), *Podstawowych problemów fenomenologii* (1927), *Die Grundbegriffe der Metaphysik* („Podstawowe pojęcia metafizyki”) (1929/1930).

W kontekście podejmowanego zagadnienia należy zauważyć, że to pojęcie „świata” w głównej mierze służy Heideggerowi do różnicowania bytów i ich sposobów bycia. Stanowi ono jedno z najważniejszych haseł Heideggerowskiej filozofii, którego szczegółowa analiza wymagałaby znacznej ilości miejsca, dlatego przedstawię tylko jego zasadni-

⁶ Moja analiza nie obejmuje bardzo wczesnej filozofii Heideggera, czyli prac powstałych do napisania *Bycia i czasu* (1927), które powszechnie uznawane jest za pierwsze właściwe sformułowanie koncepcji Heideggera.

cze znaczenie. Koncepcja świata u Heideggera opiera się na założeniu, że człowiek rozumie bycie, wskutek czego odkrywa je. Dzieje się to dzięki temu, że dla człowieka byty mają określony sens (np. narzędzie jest „czymś do tego, ażeby...”). Relacyjny charakter tych stosunków odniesienia Heidegger ujmuje jako o-znaczanie (*be-deuten*). Natomiast całokształt relacji tego oznaczania nazywa oznaczonością (*Bedeutsamkeit*) (BC: 111–112). To właśnie ona stanowi „świat”. Poprzez tę strukturę byty mogą zostać odkryte jako byty, czyli ukazać się w swym byciu (BC: 92). Tak też świat nie stanowi u Heideggera żadnego rodzaju bytu wyższego rzędu, ale należy do jednolitego fenomenu bycia-w-świecie, który charakteryzuje bycie jestestwa. Byty zaś inne niż człowiek, który jest właśnie na sposób jestestwa, są bytami wewnątrzświatowymi. Oznacza to, że ukazują się one w obrębie świata jako byty, choć same nie odnoszą się do innych bytów w ich byciu.

W *Byciu i czasie* Heidegger klasyfikuje owe byty wewnątrzświatowe jako należące do zbioru narzędzi bądź przyrody, którym właściwe jest bycie-poręcznym, bycie-obecnym lub bycie-żywym. Dla rozważanej w artykule tematyki kluczowymi stwierdzeniami z *Bycia i czasu* są uznanie bytów innych niż człowiek za „niższe struktury bytu o innym sposobie bycia (obecność lub życie)”⁷ (BC: 304) oraz określenie życia właściwego bytom innym niż człowiek za „zaledwie-tylko-życie” (*Nur-noch-leben*) (BC: 63). Takie ujęcie sposobów bycia bytów różnych od człowieka skłania do tego, aby sądzić, że są one podrzędne względem bycia człowieka, a więc istniałaby hierarchia rodzajów bycia.

Należy zastanowić się w tym miejscu, czy Heidegger nie wikła się tu w pewną sprzeczność lub przynajmniej niekonsekwencję. Z jednej strony bowiem strony krytykuje ujmowanie bycia jako obecności (BC: 33), z drugiej natomiast zdaje się uznawać taki sposób bycia dla (przynajmniej niektórych) bytów różnych od człowieka. Tymczasem wybór człowieka jako „bytu egzemplarycznego”, czyli „przykładowego” (BC: 9)⁸, miał stanowić punkt wyjścia do pytania o bycie w ogóle, a nie być przyczynkiem do rozważania ludzkiego sposobu bycia. Analizując *Bycie i czas* można jednak dojść do wniosku, że „bycie” to jedynie „bycie człowieka” (por. Piątek 1998: 13; Szabała 2000: 13). W związku z tym można zapytać, czy Heideggerowska rewolucja – jego de(kon)strukcja metafizyki – nie spoczywa aby na fundamencie tradycyjnej wizji

⁷ Zob. (SZ: 241): „Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandeheit oder Leben)”.

⁸ Zob. (SZ: 7): „exemplarische”.

hierarchii metafizycznej, która w tym wypadku byłaby hierarchią rodzajów bycia. Oznaczałoby to, że filozofia Heideggera jest spleciona kajdanami starożytnego łańcucha bytu, kajdanami ontoteologii (Krell 1992: 19). Określenie innych rodzajów bycia jako „niższych” czyni tę wątpliwość uzasadnioną. Ponadto badacze filozofii Heideggera często zwracają uwagę, że koncepcja „rodzajów bycia” (*Seinsarten*) i „sposobów bycia” (*Seinsweisen*), każe zapytać, czy istnieje jedno znaczenie bycia, które można by wskazać w poszczególnych rodzajach bycia (Krell 1992: 88; Foltz 1995: 24). Nie zostaje bowiem rozstrzygnięte, czy jakkolwiek wspólny sens łączy pojęcia bycia-poręcznym, bycia-obecnym, bycia-żywym oraz bycia-na-sposób-jestestwa. Innymi słowy, niejasny jest tu na przykład stosunek bycia rozumianego jako życie do bycia utożsamionego z obecnością: czy życie stanowi całkowicie odmienny fenomen od obecności, czy też życie zawiera w sobie jej całą charakterystykę, posiadając jedynie pewne dodatkowe „właściwości”? Podobnie trudno stwierdzić, czy człowiek – jako istota żywa i jestestwo – „jest” na dwa sposoby (życia i bycia-jestestwem), czy też bycie-jestestwem obejmuje sobą życie jako swoją integralną podstrukturę.

Tę problematyczność jedności pojęcia bycia Heidegger podejmuje, a przynajmniej sygnalizuje, w *Podstawowych problemach fenomenologii*. Komentując tam podział bytów na wewnątrzświatowe (tych zaś na przyrodę i narzędzia) oraz światowe o charakterze jestestwa (PPF: 174–190), stawia pytanie: „czy przy tej radykalnej różnicy sposobów bycia można znaleźć jeszcze jakieś jednorodne pojęcie bycia, uprawniające do uznania tych sposobów bycia za sposoby *bycia*? Jak ująć jedność pojęcia bycia w relacji do możliwej różnorodności odmian bycia?” (PPF: 190). Rozwiązaniu tej kwestii miał być poświęcony trzeci rozdział części II, co zapowiedział sam Heidegger (PPF: 243), jednak ten rozdział nigdy nie powstał. Trudno jednoznacznie orzec, czy było to spowodowane wątpliwościami dotyczącymi możliwości podziału bycia na poszczególne „rodzaje”, czy też odejściem od metody fenomenologicznej (Heidegger napisał tylko pierwszy z czterech zaplanowanych rozdziałów II części *Podstawowych problemów fenomenologii*).

Zagadnienie rodzajów bycia pojawia się jednak jeszcze w *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, które wydano jako dwudziesty dziewiąty i trzydziesty tom *Gesamtausgabe*. W tych wykładach rozróżnienie pomiędzy rodzajami bytów i ich sposobami bycia również zostaje dokonane w oparciu o pojęcie świata. Heidegger określa tu kamień jako „bez-światowy” (*weltlos*), zwierzę charakteryzuje „ubóstwo-świata” (*Weltarmut*), człowiek jest zaś „kształ-

tujący-świat” (*weltbildend*) (GA29/30: 263). Kamień (rozumiany jako przykład rzeczy materialnej, *das Materielle*) nie jest zdolny do nawiązania żadnej relacji z pozostałymi bytami. To, czy spoczywa na łące czy na dnie rzeki, nie czyni mu żadnej różnicy (GA29/30: 289–291). Z kolei zwierzę tworzy pewne relacje z innymi bytami, jak np. jaszczurka wygrzewająca się na kamieniu. Jednak ta zdolność budowania stosunków z innymi bytami jest zawężona do odpowiadania na sygnały płynące z otoczenia, które jest ściśle określone. To właśnie różni zachowanie się (*Benehmen*) zwierzęcia od ludzkiego sposobu postępowania, czyli odnoszenia się (*Verhalten*) (GA29/30: 346)⁹. Natomiast człowiek ze względu na swoje kompetencje językowe jest w stanie ujmować byty *jako takie w całości* (co w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* stanowi definicję „świata”), wskutek czego postrzega je w ich byciu (GA29/30: 512).

Czy powyższa klasyfikacja powinna zostać uznana za przykład hierarchii ontologicznej? W *Die Grundbegriffe der Metaphysik* czytamy, że traktowanie kamienia, zwierzęcia i człowieka jako rzeczy należących do jednego porządku, tak jakby znajdowały się na tej samej płaszczyźnie (*als wären diese drei Genannten drei gleichgeordnete Dinge, auf einer Ebene*), byłoby naiwne (GA29/30: 274). Tak też „ubóstwo-świata” zostaje określone jako poślednie (*geringwertiger*) w stosunku do kształtowania świata jako wyższej wartości (*als dem Höherwertigen*) (GA29/30: 285). W toku swojego wywodu Heidegger jednak odnotowuje, że jego rozważania mogą mylnie przywozić na myśl dość często spotykaną tendencję: ujęcie stopnia dostępności bytów w kategoriach „mniej” lub „więcej”, „wyżej” lub „niżej”, poziomu kompletności. Jednak – jak zauważa – już chwila refleksji wskazuje na kwestionowalność tego, czy ubóstwo jest tu faktycznie koniecznie i z zasady czymś o mniejszej wartości niż bogactwo (GA29/30: 286). Tak też Heidegger stwierdza, że jego ujęcie kamienia jako „bezświatowego”, a człowieka jako „kształtującego-świat” nie pozwala na taką ocenę: byłoby to niedojrzałe i nieodpowiednie, jakkolwiek skłonni jesteśmy umiejscawiać człowieka jako wyższy byt niż zwierzę. Takie ujęcie byłoby jednak w opinii Heideggera głęboko wątpliwe, zwłaszcza gdy zdamy sobie sprawę, że człowiek może staczać się poniżej poziomu zwierzęcia. Żadne zwierzę nie może stać się tak zdeprawowane jak człowiek

⁹ W tłumaczeniu na język polski różnicę między *Benehmen* a *Verhalten* należy oddać jako odmienność między zachowywaniem się, czyli *siebie*, tj. zaabsorbowanie sobą (*Benehmen*), a zachowaniem rozumianym jako odnoszenie, uchwytanie (*Verhalten*).

(GA29/30: 286). Heidegger rozumie oczywiście, że jego analiza prowadzi do posługiwania się pojęciem „wyższości”. Jednak, co sam podkreśla, posiadamy tu bardzo niejasny wyznacznik dla owej „wyższości” (GA29/30: 286–287). Heidegger pyta, czy w ogóle można mówić o „wyższym” i „niższym”, gdy pyta się o to, co istotowe (*Gibt es überhaupt im Wesenhaften ein Höher und Niedriger?*). Czy istota człowieka jest „wyższa” niż istota zwierzęcia? Wszystko to według Heideggera wydaje się kwestionowalne na poziomie już samego postawienia takiego pytania (*All das ist fraglich schon als Frage*) (GA29/30: 287). Podobnie też Heidegger odrzuca mówienie o wyższych i niższych zwierzętach: „pomyłką jest mówienie, że ameba jest mniej doskonała niż słoń lub małpa. Każde zwierzę i każdy gatunek jest doskonały i skończony jak każdy inny” (GA29/30: 287). Heidegger kładzie nacisk na to, że jego dyskusja nie ma być traktowana jako hierarchiczne przyporządkowanie (*nicht im Sinne einer abschätzigen Stufenordnung zu nehmen*). Zaznacza, że chce tu wskazać pewną różnicę, ale pod całkowicie innym względem, w innych kategoriach niż „wyższe-niższe” (GA29/30: 287).

Gdy analizuje się problem statusu zwierzęcia u Heideggera, rzadko zwraca się uwagę na powyższe zastrzeżenie, pomimo że jest ono bardzo znaczące (por. Schalow 2006: 173). Czy jednak jest ono przekonujące? Jak bowiem zauważa David Krell, choć Heidegger zdaje się dążyć do odrzucenia Leibniziańskich hierarchii, to jednak środki, jakimi myśli, że to uczyni, są niezwykle dziwaczne (Krell 1992: 115). Z jednej strony bowiem Heidegger mówi, że ubóstwo nie oznacza „mniej” ani pod względem ilości, ani jakości (GA29/30: 287–288). Z drugiej jednak strony wprowadzone przez niego określenia „ubóstwa-świata” i „brak-świata” są na tyle sugestywne, że skłaniają do przyjęcia istnienia hierarchii bycia (Krell 1992: 115, por. Tonner 2011: 206, 220), której przecież chciał uniknąć.

Trudno jednak byłoby jednoznacznie przedstawić uszeregowanie bytów w obrębie tej hierarchii, ponieważ Heidegger w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* raz wydaje się traktować artefakt (narzędzie, przyrząd, maszynę) jako „wyższy” niż zwykły materialny obiekt, za przykład którego podaje kamień, a innym razem zdaje się odróżniać kamień od „materialnej rzeczy” jako przynależny do nieożywionej przyrody – jednak nie jest jasne, czy jej status w odniesieniu do wytworów ludzkiej pracy należy uznać za wyższy czy niższy (GA29/30: 312, 398).

W ten sposób można zrekonstruować zagadnienie różnych sposobów bycia i ich domniemaną hierarchii we wczesnej filozofii Hei-

deggera. Sam bowiem Heidegger odżegnuje się od chęci stworzenia jakiegokolwiek hierarchii, jednak określenie w *Byciu i czasie* bycia bytów różnych od człowieka jako „podstruktur” oraz uszeregowanie w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* określonych bytów na poszczególnych płaszczyznach według dostępności dla nich innych bytów, prowadzi do zrekonstruowania pewnej „drabiny” rodzajów bycia. Tylko bowiem człowiek posiada zdolność do odkrywania bytu jako takiego. Czy jednak możliwość ujawniania bycia przez człowieka oznacza, że jego sposób bycia jest innym rodzajem bycia, zaś samo jego bycie jest wyższe? To właśnie zdają się sugerować przeanalizowane w tej części prace. Z drugiej jednak strony znajdujemy w nich również deklarację chęci powstrzymania się od takiego ujęcia. Z tych właśnie trudności wiążących się z różnymi „rodzajami” bycia Heidegger próbował się wywikłać w swoich późniejszych rozprawach.

„BYCIE NIE MA STOPNI”

Przejdźmy teraz do prac Heideggera, które powstały po Zwrocie. Najważniejsze będą tu: *Wprowadzenie do metafizyki* (1935), *Pytanie o rzecz* (1935/1936), *Przyczynki do filozofii* (1936–1938), *Besinnung* [„Namysł”] (1938/1939), *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie* (1949) oraz *Rzecz* (1950).

Przed ich omówieniem należy zaznaczyć, że po Zwrocie Heidegger kładzie nacisk na to, że skrytość bycia nie jest czymś poślednim czy też podrzędnym w stosunku do jego jawności. Wręcz przeciwnie, podkreśla, że „skrytość bytu w całości, właściwa nie-prawda jest starsza niż każda jawność tego czy owego bytu” (OIP: 170). To „dowartościowanie” skrytości (Baran 1989: 72) będzie bardzo istotne dla właściwego zrozumienia jedności bycia.

Zmianę stosunku Heideggera do bycia bytów innych niż człowiek po Zwrocie można zaobserwować po raz pierwszy we *Wprowadzeniu do metafizyki*. Heidegger pyta tu o bycie, odnosząc się do kawałka kredy (WDM: 32). Tak też w tym wykładzie, gdy rozważa ontologiczny status wspomnianego kawałka kredy, budynku gimnazjum, pasma wzgórz, obrazu, mówi po prostu o ich byciu, a nie ich byciu-obecnym lub byciu-żywym (WDM: 32, 35–36). We *Wprowadzeniu do metafizyki* mamy do czynienia tylko z byciem jako takim, nie pojawia się tu pojęcie „sposobu bycia” ani „rodzaju bycia”. Z drugiej jednak strony, Heidegger znów zaznacza, że tylko człowiek posiada świat, zaś zwierzę nie ma ani świata (*Welt*), ani nawet środowiska (*Umwelt*), lecz tylko

otoczenie (*Umgebung*) (WDM: 45)¹⁰. Czy zatem ich bycie jest jedno i równe? Odpowiedzi na to pytanie należy poszukiwać w kolejnych pracach Heideggera.

Ważny dla nas w tym względzie jest wykład *Pytanie o rzecz*. Heidegger poszukuje w tej rozprawie tego, co czyni rzecz rzeczą. Podstawowym znaczeniem „rzeczy” jest tu dla Heideggera „coś obecnego” (czego przykładem może być zarówno kamień, jak i śrubokręt, źdźbło trawy oraz motyl) (PR: 13–14). Można zaryzykować zatem twierdzenie, że „rzeczą” dla Heideggera jest konkretne indywiduum. Tak też w jednostkowości widzi on „rzeczowość” rzeczy: „Rzeczy są jednostkowe. [...] Nie ma rzeczy w ogóle, lecz tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto” (PR: 20). Owa jednostkowość (každorazowość) jest ugruntowana w czasie i przestrzeni (nigdy nie może być w tym samym miejscu i czasie dwóch rzeczy) (PR: 21–22). Czas i przestrzeń nie są jednak czymś wewnętrznym dla rzeczy, ale przedstawiają się raczej jako ich „rama” (PR: 23–27, 34–35). W ten sposób czas i przestrzeń określają obszar, na którym dochodzi z jednej strony do ukazywania się rzeczy, z drugiej zaś do zauważenia ich przez nas. Należy jednak pamiętać, że choć czas i przestrzeń, w których prezentują się rzeczy, nie pochodzą z nich samych, nie oznacza to bynajmniej, że ich fundatorem jest człowiek. W *Pytaniu o rzecz* czytamy:

Pytanie „czym jest rzecz?” jest pytaniem „kim jest człowiek?”. Nie znaczy to, że rzeczy stają się ludzkimi wytworami, lecz na odwrót: człowieka należy pojmować jako tego, kto zawsze już przeskakuje rzeczy, tak jednak, że owo przeskakiwanie jest możliwe tylko wówczas, gdy rzeczy są spotykane i właśnie w ten sposób pozostają samymi sobą – kiedy odsyłają nas one poza nas samych i naszą powierzchowność. Kantowskie pytanie o rzecz otwiera wymiar, który leży pomiędzy rzeczą a człowiekiem, który sięga poza rzeczy i człowieka (PR: 221).

W *Pytaniu o rzecz* uwagę zwracają przede wszystkim dwie kwestie. Po pierwsze, Heidegger w tym dziele uznaje za „rzeczy” byty naturalne (ożywione i nieożywione) oraz artefakty. Przypisuje je tym samym do jednej kategorii ontologicznej, nie wprowadzając pomiędzy nimi jakiegokolwiek hierarchii (tj. przekonania, że jedne z nich są bardziej „kompletnymi” rzeczami niż inne).

¹⁰ Trudno tu o wypracowanie uzusu translatorskiego, ponieważ w zależności od kontekstu termin *Umwelt* czasem lepiej przełożyć jako „otoczenie” (jak na przykład Bogdan Baran w *Byciu i czasie*), choć zasadniczo „otoczenie” u Heideggera to *Umgebung* (zob. tłumaczenie *Listu o humanizmie* Józefa Tischnera).

Po drugie, Heidegger zdaje się uznawać tu bycie za właściwe zarówno człowiekowi, jak i rzeczom. Bycie nie ograniczałoby się już tylko do człowieka, ale obejmowałoby także inne byty, czyniąc je „właściwymi sobie”, tj. „będącymi”. Heidegger, choć unika używania pojęcia „bycie”, mówi o „Otwartym” (*Offene*), którego strukturami są czas i przestrzeń. Wszystkie te określenia w późniejszych tekstach będą odnosiły się do istoczenia bycia (zob. np. PDF: 305, 344–360). Tak więc tym, co znajduje się *między* rzeczami i człowiekiem jest bycie. Jako „między” stanowi ono zarazem to, co ich łączy. Bycie, ogarniając człowieka i rzeczy, funduje ich wspólnotę. W tym też znaczeniu przekracza je jako ich gruntująca podstawa. Bycie byłoby więc jedno. Ponadto owo „Pomiędzy” (*Zwischen*) wydaje się stanowić obszar, który ma charakter horyzontalny, a nie wertykalny (PR: 220). Prowadziłyby to zatem do uznania, że bycie nie ma stopni. Heidegger odrzuca zatem hierarchiczne uszeregowanie różnych rodzajów bytów, dokładnie tak jak czyni to ekologia głęboka. W ten sposób można określić filozofię Heideggera jako koncepcję „egalitaryzmu ontologicznego”, co oznaczałoby brak zhierarchizowania bycia różnych bytów.

Taką hipotezę interpretacyjną potwierdzają *Przyczynki do filozofii*. W 152 paragrafie tego dzieła Heidegger wskazuje genezę idei ustapiowania Bycia. Uznaje, że za rozwój tej koncepcji odpowiadają w głównej mierze Platon, Plotyn, chrześcijaństwo oraz Leibniz (PDF: 256). Co dla nas najważniejsze, przytaczany akapit kończy się następującymi słowami: „Czy, pytając od strony prawdy bycia jako wydarzenia, są w ogóle tego rodzaju stopnie, i to stopnie Bycia?” (PDF: 257). Dalej natomiast Heidegger stwierdza, że jeśli rozważymy rozróżnienie Bycia i bytu jako przyswojenie jawno-bycia oraz chronienie bytu i zwrócimy uwagę, że metafizyka jest na wskroś dziejowa, a systematyka platońsko-idealistyczna stała się niewystarczająca, należy zapytać, w jaki sposób uporządkować wszystko, co ożywione, „naturę”, i to, co w niej nieożywione, jak narzędzie, machinacja, dzieło i ich siłę prawdy (PDF: 257). W związku z tym Heidegger zastanawia się, czy nie pozostaje mimo to jakaś, choćby tymczasowa, droga poszczególnych „ontologii” dla różnych „obszarów” bycia (natura, dzieje). Mogłaby się ona według niego przydać jako „przejście” (PDF: 257). Heidegger jednak od razu odrzuca takie rozwiązanie, ponieważ byłoby ono zdradliwe, łatwo można by bowiem stąd ześliznąć się we wcześniejszego typu systematykę (PDF: 257). Dlatego też Heidegger mówi: „Czy zatem Bycie ma stopnie? Właściwie nie, ale byt też nie”. (PDF: 258). Heidegger stwierdza tym samym wprost, że nie uznaje hierarchii me-

tafizycznej. Odrzucenie idei „drabiny bytów” podkreśla radykalność jego zerwania z klasycznymi kategoriami metafizyki¹¹.

Podobnie też powtarza w *Przyczynkach do filozofii*, że bycie obejmuje również byty inne niż człowiek: „Gdzie zaś roślina, zwierzę, kamień oraz morze i niebo stają się będące [...], tam włada *unik* (odmowa) Bycia, ono samo jako unik” (PDF: 273). I dalej: „bycie potrzebuje bytu (rzecz – narzędzie – dzieło)” (PDF: 361)¹².

Czy jednak nie jest to nazbyt wcześniej wyprowadzony wniosek? W *Besinnung* – zbiorze, który powstał także już po Zwrocie – czytamy: „Tylko człowiekowi właściwa jest przynależność do bycia, ponieważ tylko on jest przy-swojony byciu i ponieważ Bycie samo jest Przy-swojeniem (Wy-darzeniem) i tylko tak” (BS: 138). Ponadto znajduje się tam następująca uwaga: „przynależność człowieka do bycia określona jako strzeżenie prawdy bycia znaczy, że człowiek nigdy nie pojawia się jako byt pośród innych bytów¹³ (BS: 148)”.

Na podstawie tych słów można wnosić, że bycie to jednak wyłącznie bycie człowieka. Sądzę jednak, że sens tej wypowiedzi jest inny. Kluczem do jego zrozumienia wydaje się pojęcie „przynależności”. Nazywa ono posiadanie przez człowieka *szczególnej więzi* z byciem, co nie znaczy bynajmniej, że bycie miałyby być ograniczone tylko do człowieka. Ten wyjątkowy związek („przynależność”) dotyczy zdolności człowieka do *rozumienia* bycia (PDF: 457). Dlatego według Heideggera tylko człowiek może stanowić *Da-sein*. W tym znaczeniu nie zmienia on swojego stanowiska z *Bycia i czasu*. W *Przyczynkach do filozofii* komentuje to założenie, stwierdzając: „mówienie o jestestwie

¹¹ W I tomie zbioru *Nietzsche (1936–1937)* Heidegger stwierdza, charakteryzując „istotę podstawowego stanowiska metafizycznego”, że hierarchiczne porządkowanie bytu jest dla niego typowe: „kiedy więc mówimy o pytaniu o byt, musimy przede wszystkim zauważyć, że pytanie to – w swojej konstytucji i sposobach – nie odsłania przed nami tylko jednego i jednolitego królestwa, lecz, że znajdują się tu porządki i szczeble, które wzajemnie rzucają na siebie światło. I nie jest wcale rzeczą dowolną, jakie porządki bytu staną się miarodajne dla oświecenia innych, czy będziemy na przykład pojmywać ożywione wychodząc od nieożywionego, czy też na odwrót. Jednak bez względu na możliwe tu rozwiązania, zawsze w pytaniu przewodniego pytania *jedna* dziedzina bytu jest *miarodajna* dla ogarnięcia bytu w całości” (NI: 461–462).

¹² Warto zaznaczyć, że kamień w *Przyczynkach do filozofii* zaliczany jest do bytów „żyjących” (zob. PDF: 260) jako należący do przyrody, a nie „materialnych obiektów”.

¹³ „*Nur dem Menschen eignet die Zugehörigkeit zum Seyn, weil er von ihm er-eignet und es (das Seyn) selbst das Er-eignis ist und «nur» dieses*”; „*meint nicht das Vorkommen als ein Seiendes unter dem ubrigen Seienden*”.

ludzkim jest o tyle mylące, że nasuwa przypuszczenie, jakoby było również «jestestwo» zwierzęce, roślinne» (PDF: 280). Filozof podkreśla tym samym swoistość ludzkiej kondycji metafizycznej: „«Jestestwo ludzkie» – «ludzkie» nie oznacza tu gatunkowego ograniczenia ani uszczegółowienia «jestestwa» w ogóle (jako bycia obecnym), lecz wyjątkowość tego bytu, człowieka, któremu jedynie właściwe jest *Da-sein*» (PDF: 280). Interpretacja tych słów wymaga zachowania pewnej ostrożności: może się bowiem wydawać początkowo na ich podstawie, że tylko człowiek *jest*. Byłoby to jednak niewłaściwe uproszczenie. Nie można bowiem pomijać odmienności *Da-sein* jako szczególnej struktury ontologicznej od samego bycia. Centralną kwestią jest usytuowanie ich w kontekście różnicy ontologicznej.

Różnicowanie się (dzianie się różnicy) bycia i bytu odbywa się poprzez odkrywanie i skrywanie się bycia (Michalski 1978: 201). Jest to ruch ujawniania się bądź *bytu* w jego byciu, bądź *bycia* tego bytu: zawsze tylko jeden z tych wymiarów będzie manifestować się. Jawność bycia jest dla Heideggera właściwą prawdą – gdy byt staje w świetle bycia, a więc ukazuje się jako *będący*. Nie wolno jednak zapominać, że owa jawność bycia jest nie-skrytością, *a-letheiā*. Sama skrytość bycia nie jest uważana za „falsz” lub jego „brak”. Wręcz przeciwnie, Heidegger postrzega ją jako pierwotną: bycie ma zawsze zostać dopiero odsłonięte. Wyjściowo zawsze mamy więc do czynienia z bytem – jego bycie, odkrywając go, samo skrywa się za nim.

Jedynym bytem, który może dopuścić do ukazania (się) – odkrycia – bycia, jest właśnie człowiek jako *Da-sein*. Inne byty skrywają (swoje) bycie. W przypadku tych bytów, jak widzieliśmy wcześniej, istoczy bycie, aczkolwiek „w uniku”. „Unik bycia” stanowi jego skrytość. Ta odmowa bycia nie jest więc jego „brakiem”, lecz *nie-ukazaniem się*. Jest to zasadnicza różnica w stosunku do *Bycia i czasu*: Heidegger kładzie teraz nacisk na to, że w rzeczach (kamień, roślina, zwierzę itd.) istoczy samo bycie, choć pozostaje ono w skrytości. Dlatego też Heidegger nie przestaje twierdzić, że tylko człowiek ma świat, bo tylko on ujawnia bycie (LH: 281). W *Liście o humanizmie* wprost określa „świat” jako jawność – otwartość – bycia (LH: 281, 300). Nie oznacza to jednak, jak można było wcześniej przypuszczać, że bycie dotyczy tylko człowieka. W *Przyczynkach do filozofii* powiedziane jest wprost, że człowiek staje się „gruntownikiem i strażnikiem prawdy Bycia [...] gwoli bycia, nie tyle Bycia ludzkiego, ile Bycia bytu w całości” (PDF: 23). Nie oznacza to również, że samo jego bycie reprezentuje „wyższy rodzaj” bycia. Swoistość metafizyczna człowieka nie prowadzi

do uznania go za byt nadrzędny, uprawniający go do rozporządzania resztą bytu. To stwierdzenie jest bardzo istotne dla określenia możliwego pokrewieństwa filozofii Heideggera z ekologią głęboką, ponieważ przedstawiciele tej drugiej również nie negują szczególnej kondycji człowieka. Wręcz przeciwnie, traktują go jako „bardzo szczególny byt”, gdyż może „najpełniej rozumieć życie i je doceniać” (Sessions 1995: 55–56). Przedstawiciele ekologii głębokiej, wbrew temu, co czasem im się zarzuca, nie ignorują specyfiki człowieka, lecz jedynie argumentują, że nie może to prowadzić do wywyższenia go ponad resztę bytu, tak by był jego „zwierzchnikiem”.

Innym potwierdzeniem chęci odejścia od koncepcji hierarchii bytu (bycia) przez Heideggera może być, jak sądzę, fragment z *Wprowadzenia* (1949) do wykładu *Czym jest metafizyka?* Czytamy w nim: „Bytem, który jest jako egzystencja – jest człowiek. Jedynie człowiek egzystuje. Skała jest, lecz nie egzystuje. Koń jest, lecz nie egzystuje. Anioł jest, lecz nie egzystuje. Bóg jest, lecz nie egzystuje” (WDCM: 320). Heidegger ponownie podkreśla tu wyjątkowy status człowieka. Z drugiej jednak strony wymienia on inne poszczególne rodzaje bytów według tradycyjnie przyjmowanej kolejności łańcucha bytu, zarazem rezygnując z zaznaczenia odmienności ich sposobu bycia czy jego pełni: zarówno skała, jak i anioł *sq*¹⁴. Uważam, że można to odczytać jako odrzucenie wizji drabiny bytów. Nie ma tu mowy o mniej i bardziej doskonałym byciu. Równocześnie wyeksponowanie odmienności człowieka nie oznacza usytuowania go ponad innymi bytami – Heidegger nie zamierza uznać człowieka za byt wyższy od Boga¹⁵. Kładzie nacisk na to, że zdanie „Jedynie człowiek egzystuje” nie znaczy wcale, że tylko człowiek jest bytem rzeczywistym, a wszystkie inne byty miałyby być nierzeczywiste, stanowiąc jedynie pozór lub wyobrażenie ludzkie. Odnosi się ono jedynie do tego, że tylko człowiek może stanąć w nieskrytości bycia (WDCM: 320–321).

Ostatecznym wreszcie dowodem przemiany statusu bytów innych niż człowiek w filozofii Heideggera jest zaprezentowana w pracach z lat pięćdziesiątych koncepcja czwórni (*Geviert*). Przedstawia ona

¹⁴ Warto zauważyć jak bardzo różne jest to od rozważań z *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, gdzie Heidegger dookreśla bycie roślin i zwierząt jako życie, rzeczy jako obecność, a figur geometrycznych (którymi później już się nie zajmuje) jako stanowienie zasobu (GA38: 135).

¹⁵ Interesujące omówienie problemu Boga w filozofii Heideggera – jego miejsca i relacji do bycia oraz człowieka – znajdziemy w artykule Ewy Borowskiej *Martina Heideggera koncepcja Boga*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” nr 1–2, 2012.

strukturę istoczenia się bycia. Tę konstelację tworzy jedność sporu „nieba” (momentu odkrytości bycia) i „ziemi” (moment skrytości bycia) oraz przynależność do niej człowieka i Bogów (Pöggeler 2002: 293; Kettering 1987: 224). Tym jednak, co dopuszcza do złączenia się stron czwórni, są właśnie rzeczy: „rzeczy pozwalają czwórni Czterech przebywać przy sobie. Owo skupiające dopuszczanie przebywania jest rzeczeniem rzeczy” (J: 15, zob. RZ: 153). Za „rzecz”, tak jak w *Pytaniu o rzecz* zostają uznane konkretne indywidua, wśród których znajdują się zarówno wytwory (pług), jak i byty naturalne (strumień), ożywione (sarna) oraz nieożywione (góra) (RZ: 161; zob. Kisner 2008: 23).

Po Zwrocie w filozofii Heidegger ukazana zostaje zatem *jedność bycia* człowieka i innych bytów. Ich odmienność ontologiczna nie zasa-
dza się bowiem na różnych „rodzajach” bycia – z których jedne byłyby wyższe, a inne niższe – lecz na zdolności człowieka do odkrywania bycia. Oznacza to, że bycie istoczy się poprzez rzeczy, jednak one same nie mogą ukazać się jako rzeczy (to, co skupia czwórnię) bez udziału człowieka – jego „czujności”, czyli gotowości do odbioru bycia (RZ: 160). To właśnie stanowi podstawę Heideggerowskiego etosu „zamieszkiwania”, do którego tak chętnie odwołują się teoretycy ekologii głębokiej.

PODSUMOWANIE

Dążenie do odrzucenia idei drabiny bytów, które charakteryzuje ekologię głębką, można zaobserwować również w filozofii Martina Heideggera. Jest to ważna tendencja jego filozofii, która potwierdza jego chęć wyjścia poza rozwiązanie klasycznej metafizyki. Heidegger, na nowo ujmując swoistość metafizycznej kondycji człowieka, podkreśla, że nie oznacza ona w żadnym wypadku, że bycie człowieka miałoby stanowić wyższy rodzaj bycia, zaś on sam miałby być nadrzędnym bytem. Jakkolwiek wczesne prace Heideggera mogły sugerować, że przyjmuje on istnienie pewnej hierarchii ontologicznej (niejako wbrew własnym deklaracjom), to w swych późniejszych tekstach zdecydowanie podkreśla, że bycie nie posiada stopni. Taką zaś koncepcję można określić jako „egalitaryzm ontologiczny”.

Uważam, że mógłby on wspierać stanowisko egalitaryzmu ekosferycznego. Oznaczałoby to tym samym, że ekologia głębką słusznie traktuje Martina Heideggera jako jednego ze swych głównych prekursorów. Ponadto warto zauważyć, że nawiązanie przez teoretyków ekologii głębokiej do myśli Heideggera okazuje się być interesującym

kontekstem badawczy, który pozwala dostrzec pomijane dotychczas aspekty jego filozofii, jak właśnie odrzucenie przez niego wizji „wielkiego łańcucha bytu”.

Warto w tym miejscu zastanowić się, czy koncepcja Heideggera nie jest radykalniejsza niż projekt ekologii głębokiej. Jego egalitaryzm ontologiczny obejmuje bowiem nie tylko byty przyrodnicze, ale też artefakty, traktując jedne i drugie jako „rzeczy”, podczas gdy egalitaryzm ekosferyczny odnosi się wyłącznie do bytów przyrodniczych. Ekologia głęboka wykazuje tu zaskakujące podobieństwo do filozofii Arystotelesa w kwestii ścisłego rozdzielenia bytów naturalnych i sztucznych. Prowadzi to do postawienia problemu statusu artefaktów (przedmiotów codziennego użytku itp.) w ekofilozofii. Okazuje się, że jest to zagadnienie przez nią ignorowane, pomimo że rodzi wiele dylematów wpisujących się w tematykę ekologiczną (zob. Kisner 2008: 2–3). Dlatego też podjęcie tej kwestii jest niezbędne. Pozwoliłoby to zarazem na bliższe dookreślenie relacji egalitaryzmu ekosferycznego i ontologicznego.

Rozstrzygnięcia ontologiczne są tak ważne w ekologii głębokiej, ponieważ według jej przedstawicieli to właśnie ontologia (metafizyka) określa etykę: nasze założenia dotyczące struktury szeroko pojętego świata decydują o naszym nastawieniu do niego, a nastawienie to determinuje nasze działania (zob. Naess 2008: 77). Tak też nawiązanie ekologii głębokiej do filozofii Martina Heideggera skłania do tego, aby na nowo podjąć jedno z najbardziej intrygujących pytań dotyczących jego myśli: jaką perspektywę etyczną otwiera ontologia Heideggera?

BIBLIOGRAFIA

I. Prace Martina Heideggera:

- (BC) *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2005: PWN.
- (BS) *Besinnung*, Frankfurt am Main 1997: Vittorio Klostermann GmbH.
- (GA29/30) *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main 1983: Vittorio Klostermann GmbH.
- (J) *Język* [w:] *W drodze do języka*, tłum. Janusz Mizera, Warszawa 2007: Aletheia.
- (LH) *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] Tegoż, *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999: Aletheia.
- (NI) *Nietzsche*, t. I, tłum. C. Wodziński i in., Warszawa 2004: PWN.
- (OIP) *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek [w:] Tegoż, *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999: Aletheia.
- (PDF) *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- (PPF) *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009: Aletheia.
 (PR) *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentálnych*, tłum. J. Mizera, Warszawa 2001: KR.
 (RZ) *Rzecz*, tłum. J. Mizera [w:] Tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Kraków 2002: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
 (WDCM) „Czym jest metafizyka?” *Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki [w:] *Znaki drogi*, tłum. Seweryn Blandzi i in., Warszawa 1999.
 (WDM) *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. Robert Marszałek, Warszawa 2000: Aletheia.

II. Inne prace:

- Borowska E., 2008, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
 Buczyńska-Garewicz H., 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków: Universitas.
 Devall B., Sessions G., 1995, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa.
 – Seed J., *Antropocentryzm*, s. 316–319.
 Drengson A., Yuichi I., (eds.), 1995, *The Deep Ecology Movement*, Berkeley: North Atlantic Books:
 – Devall B., *The Ecological Self*, s. 101–123.
 – Drengson A., Yuichi I., *Introduction* s. XVII–XXVIII.
 – Naess A. (a), *The Shallow and The Deep, Lon-Range Ecology Movement: A Summary*, s. 3–10.
 – Naess A. (b), *The Apron Diagram*, s. 11–12.
 – Ness A., Sessions G., *Platform of Principles of the Deep Ecology Movement*, s. 49–53.
 – Sessions G., *Arne Naess and the Union of Theory and Practice*, s. 54–63.
 Foltz B., 1995, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanity Books.
 Fox W., 1995, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, New York: State University of New York Press.
 Gray G. J., 1957, *Heidegger's Course: From Human Existence to Nature*, „Journal of Philosophy” 54, s. 197–207.
 Jonas H., 1994, *Religia gnozy*, tłum. Marek Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan.
 Keller D., 2008, *Deep Ecology* [w:] J. Baird Callicott (eds.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Gale Cengage, pp. 206–211.
 Kisner W., 2008, *The Fourfold Revisited: Heideggerian Ecological Practice and the Ontology of Things*, „The Trumpeter”, vol. 24, no. 3, s. 2–41.
 Krell D. F., 1992, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana Bloomington: Indiana University Press.
 Kulasiewicz J., 1993, *Głęboka ekologia Arne Naessa*, Bielsko-Biała: Zeszyty Edukacji Ekologicznej „Pracowni na Rzecz Wszystkich Istot”.
 Kwietniewska M., 2007, *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja”, nr 6.
 Kwietniewska M., 2009, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź: Wyd. UŁ.
 Liszewski D., 2004, *Równość biocentryczna w ujęciu ekologii głębokiej* [w:] L. Gawor (red.), *Filozofia wobec XXI wieku*, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 231–237.

- Lovejoy A. O., 2009, *Wielki łańcuch byt. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Löwith Karl, 1971, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Nature des Menschen und die Welt der Natur* [w:] Tegoż, *Aufsätze und Vorträge, 1930–1970*, Stuttgart, s. 189–203.
- Michalski K., 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Mizera J., 2006, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heidegger droga do innego myślenia*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Ness A., 2008, *The World of Concrete Contents* [w:] Drengson A., Devall B. (eds.), *The Ecology of Wisdom. Writings by Arne Naess*, Berkeley: Counter Point, s. 70–80.
- Piątek Z., 1988, *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Piątek Z., 1998, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Pöggeler O., 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik.
- Przyłębski A., 1992, *Martin Heidegger a tzw. ekologia głęboka* [w:] *Ochrona środowiska w refleksji humanistycznej*, red. B. Andrzejewski, Poznań: Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Schalow F., 2006, *The Incarnality of Being. The Earth, Animal and The Body in Heidegger's Thought*, New York: State University of New York Press.
- Szabala H., 2000, *O filozofii sprzeciwu, czyli antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Tonner P., 2011, *Are Animals poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism* [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, ed. by Bodice Rob, Leiden–Boston: Brill: s. 203–221.
- Wodziński C., 2007, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Zimmerman M., 1983, *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, „Environmental Ethics” 6, no. 2, s. 99–131; 1986, *Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*, „The Modern Schoolman” 54, p. 19–43; 1993, *Rethinking the Heidegger–Deep Ecology Relationship*, „Environmental Ethics” 15, no. 3, s. 195–224.

LET US REJECT THE GREAT CHAIN OF BEING! MARTIN HEIDEGGER AND DEEP ECOLOGY

Summary

The paper presents a part of a research project, which is a comprehensive study of the relationship between deep ecology and Martin Heidegger's philosophy. Concentrating on such issues as ethos related to the concept of „dwelling upon the Earth” or his critique of technology in his very late works (from the 1950's), I draw attention to the fact that deep ecology ignores his rejection the concept of the „great chain of being” in works from the mid-1930's, which perfectly corresponds with eco-egalitarianism and can be recognized as the theory of the „ontological egalitarianism”.

Magdalena Hoły-Luczaj