

Magdalena Hoły-Łuczaj

"Istotna tożsamość «physis» i «techne»" - Heidegger i problem artefaktu w ekofilozofii = "Peculiar Sameness of «Physis» and «Techne»" - Heidegger and the Problem of Artifact in Eco-Philosophy

Humanistyka i Przyrodoznawstwo 20, 515-534

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Magdalena Hoły-Łuczaj

Uniwersytet Jagielloński

Jagiellonian University

**„ISTOTNA TOŻSAMOŚĆ *PHYSIS* I *TECHNE*”
– HEIDEGGER I PROBLEM ARTEFAKTU
W EKOFILOZOFII**

**“Peculiar Sameness of *Physis* and *Techne*”
– Heidegger and the Problem of Artifact
in Eco-Philosophy**

Słowa kluczowe: Heidegger, ekofilozofia, artefakty, technika.

Key words: Heidegger, eco-philosophy, artifacts, technology.

S t r e s z c z e n i e

Celem artykułu jest pokazanie, że nowy trend w ekofilozofii, jakim jest próba włączenia artefaktów w zakres jej rozważań etycznych, może znaleźć wsparcie w filozofii Martina Heideggera. Artykuł skupia się na następujących założeniach ontologicznych filozofii Heideggera: odrzuceniu idei „drabiny bytu” (koncepcji hierarchii metafizycznej oraz rozszerzeniu jej spektrum), jedności *physis* i *techne* oraz nieodłączności jednostkowości i współzależności bytów. Te założenia prowadzą Heideggera do stworzenia koncepcji „właściwego używania”, która może stanowić podstawę dla ekologicznego *ethosu* obejmującego byty naturalne oraz artefakty.

A b s t r a c t

The purpose of this article is to show that the new trend in eco-philosophy, which attempts to give moral considerability to artifacts, can find support in the philosophy of Martin Heidegger. The article focuses on the following ontological assumptions made by Heidegger: the rejection of the idea of “the ladder of being” (the rejection of the concept of a metaphysical hierarchy, as well as the extension of its range); the unity of *physis* and *techne*; and the strict connection between individuality and interdependence of beings. These assumptions lead Heidegger to creating the concept of the “proper use,” which can provide the basis for the ecological ethos embracing both natural beings and artifacts.

Ambicją ekofilozofii jest ustanowienie nowego paradygmatu stosunków człowieka z siedliskiem jego życia (*oikos*)¹. Ekofilozofia krytykuje obecną arogancką postawę człowieka wobec otaczających go bytów, skutkującą ich bezgraniczną eksploatacją. Rewolucyjny potencjał ekofilozofii w ostatnich latach wzmocniła dyskusja dotycząca statusu szeroko pojętych artefaktów. Postuluje się w niej, aby objąć je namysłem etycznym, co do tej pory na gruncie ekofilozofii było zarezerwowane dla bytów naturalnych. Kluczową rolę w tej debacie odgrywa przekonanie, że wymaga to rewizji metafizycznych założeń, które kształtowały dotychczasowy wzorzec relacji człowieka z artefaktami.

W artykule chciałabym pokazać, że problematykę statusu artefaktu w kontekście ekofilozoficznym warto odnieść do filozofii Martina Heideggera. Jakkolwiek rozwiązania ontologiczne zaproponowane przez Heideggera są intensywnie dyskutowane w ekofilozofii zorientowanej na byty naturalne, to wydaje się, że próba zaadaptowania Heideggera na użytek ekofilozofii obejmującej spektrum swojego zainteresowania zarówno byty przyrodnicze, jak i artefakty powinna okazać się najbardziej owocna. Odejście Heideggera od wielu tradycyjnych rozstrzygnięć ontologicznych doprowadziło go do stworzenia koncepcji „właściwego używania”, która w szczególny sposób łączy jego wczesną i późną filozofię. Postaram się przedstawić ją w mojej analizie jako podstawę dla ekologicznego *ethosu* obejmującego byty naturalne oraz artefakty. Równocześnie pomoże to wyjaśnić, jak filozof, dla którego narzędzia są najbliższymi nam rzeczami, może być krytykiem techniki.

Wykluczenie artefaktów

Podjęcie kwestii możliwości etycznego ustosunkowania się do artefaktów skłania, aby zapytać, dlaczego w ogóle powinniśmy się nią zajmować. Czy w świecie, w którym jest tak wiele ludzkiej krzywdy, znikają kolejne gatunki roślin i zwierząt, a środowisko ulega systematycznemu zanieczyszczeniu, rozważanie naszych relacji z artefaktami nie jest fanaberią? Wielu badaczy udzieliłoby twierdzącej odpowiedzi na to pytanie, mówiąc, że są to przecież *tylko* „rzeczy” – nieożywione przedmioty, będące sztucznymi wytworami. Jako takie posiadają podrzędny status ontologiczny, który sprawia, że nie zasługują na uwagę o charakterze etycznym. Przeciw takiemu właśnie przekonaniu występują nowe nurty w ekofilozofii, dążące do rozszerzenia obecnego uniwersum etycz-

¹ J.R. Des Jardins, *Environmental Ethics. An Introduction to Environmental Philosophy*, Wadsworth, Boston 2013, s. 17; Z. Piątek, *Ekofilozofia*, Wyd. UJ, Kraków 2008, s. 13; Z. Hull, *Problemy filozofii ekologii*, (w:) A. Papuziński (red.), *Wprowadzenie do filozoficznych problemów ekologii*, Wyd. WSP, Bydgoszcz 1999, s. 75.

nego, argumentując, że nasza moralna obojętność w stosunku do tak wielu znaczących bytów (ludzi, zwierząt, przyrody) może mieć swoje źródło w idei, że istnieją byty, które są mniej znaczące lub w ogóle nie mają znaczenia².

Innymi słowy, jest to postulat wykorzenia nawyku myślowego – skrytykowanego dotychczas przez ekofilozofię niewystarczająco radykalnie – który uosabia „drabina bytu” („wielki łańcuch bytu”), stanowiąca jedną z najstarszych idei zachodniego kręgu kulturowego³. Posiada ona dwa podstawowe założenia. Po pierwsze, byty można uporządkować według doskonałości od najmniej do najbardziej złożonych. Przykładem może tu być dokonana przez Arystotelesa klasyfikacja według pełni życia, której kolejne szczeble stanowią: brak życia (minerale), życie wegetatywne (rośliny), życie wegetatywno-zmysłowe (zwierzęta) oraz życie wegetatywno-zmysłowo-rozumne (człowiek). Po drugie, idea drabiny bytu zakłada, że byty sytuujące się niżej w hierarchii są podporządkowane celom bytów znajdujących się na wyższych szczeblach.

Ekofilozofia krytykowała ideę drabiny bytu ze względu na jej niepożądane konsekwencje etyczne w sposobie odnoszenia się człowieka do innych niż on bytów, trwające aż po dzień dzisiejszy⁴. Koncepcja drabiny bytu pozwoliła bowiem uznać, że są one dla człowieka – bytu doskonalszego niż pozostałe byty ziemskie – niczym więcej niż zasobem, którym może dowolnie dysponować. Można powiedzieć, że to tak jakby stwierdzić, że najsilniejszy chłopiec w klasie może wymuszać od słabszych dzieci wszystko, co zechce, tylko że w tym przypadku uprawniony do takich zachowań zostaje ten, kto jest najinteligentniejszy, samoświadomy, ma najbardziej rozbudowany system nerwowy⁵.

Ekofilozofia odrzuca automatyzm tego schematu uzasadnienia i poszukuje innych kryteriów, którymi powinniśmy kierować się w wyborach dotyczących środowiska. Towarzyszy temu, przy całej różnorodności zaproponowanych rozwiązań na gruncie ekofilozofii, rozumienie „życia” jako realizowania swojego dobra. Przyjmując taką definicję życia, niektórzy ekofilozofowie uznali, że nawet byty nieożywione, takie jak rzeki czy skały, mają wartość same w sobie

² L.D. Introna, *Ethics and Speaking of Things*, „Theory, Culture&Society” 2009, nr 26, s. 31.

³ Znaczenie pojęcia „idea” przyjmuję tu za Arthurem Lovejoyem. W jego rozumieniu jest ona dyspozycją do myślenia określonymi kategoriami w danym kręgu kulturowym, kształtującą ludzką wyobraźnię, zachowania i emocje – zob. A.O. Lovejoy, *Wielki łańcuch byt. Studium historii pewnej idei*, tłum. A. Przybysławski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 12.

⁴ Z. Piątek, *Etyka środowiskowa. Nowe spojrzenie na miejsce człowieka w przyrodzie*, Księgarnia Akademicka, Kraków 1998, s. 24; J. Baird Callicott, *The Metaphysical Implications of Ecology*, „Environmental Ethics” 1986, nr 8, s. 301–316; W. Fox, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press, New York 1995, s. 10; por. A.O. Lovejoy, op cit., s. 173.

⁵ A. Brennan, S.Y. Lo, *Understanding Movements in Modern Thought: Understanding Environmental Philosophy*, Acumen Publishing, Durham 2010, s. 44–46.

(„wewnętrzna”: *intrinsic, in its own right*) i nie mogą być postrzegane jako służące do realizacji celów bytów uznawanych tradycyjnie za „wyższe”⁶.

Jednak nawet nurty tak radykalnie odrzucające dziedzictwo Arystotelesa, jak „ekologia głęboka”, wykazują w swojej argumentacji pewne zadziwiające podobieństwo do jego konstrukcji drabiny bytu. Mianowicie, z zakresu wielkiego łańcucha bytu wykluczają artefakty. Arystoteles uczynił to, ponieważ uznał, że artefakty, pomimo że są konkretnymi indywiduami, nie są substancjami we właściwym sensie⁷. Artefakt stanowił według niego byt wybrakowany, niepełnowartościowy ontologicznie. Arystoteles uzasadniał taką kwalifikację artefaktów, wskazując, że w przeciwieństwie do bytów naturalnych nie mają w sobie zasady swojego powstania⁸. W przypadku artefaktu ta zasada jest ulokowana w człowieku jako twórcy danego przedmiotu. Do tego właśnie związku między intencją stworzenia określonej rzeczy dla spełnienia ludzkich potrzeb odwołuje się ekofilozofia, kontrastując artefakty i byty naturalne. Te drugie zdaniem wielu ekofilozofów nie posiadają żadnej przyrodzonej funkcji, dlatego w odróżnieniu od artefaktów nie powinny być postrzegane instrumentalnie⁹.

Odnosnie nie-instrumentalnego charakteru bytów naturalnych pojawia się jednak znacząca wątpliwość. Dotyczy ona kluczowego dla ekofilozofii założenia o fundamentalnej relacyjności wszystkich bytów¹⁰. Zgodnie z nim wszystkie byty w przyrodzie są powiązane: zwierzęta (w tym *homo sapiens*), roślinność, ich habitaty są wzajemnie od siebie zależne. Czy to założenie nie koliduje z tezą o nie-instrumentalności bytów naturalnych? Na ten konflikt zwracają uwagę jej krytycy, twierdząc, że podkreślenie niezależności poszczególnych bytów przy rozwijaniu koncepcji nie-instrumentalnej wartości bytów naturalnych może sugerować bardzo atomistyczny obraz świata. W ten sposób dochodzi do paradoksu: z jednej strony ekofilozofia stara się uprzytomnić ludziom fakt współzależności wszystkich bytów, z drugiej zaś nalega na postrzeganie poszczególnych bytów jako samoistnie wartościowych¹¹.

⁶ B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa 1995, s. 96, 100.

⁷ W tej kwestii zarysowuje się wyraźna różnica między jego *Kategoriami* a *Metafizyką* – zob. E.G. Katayama, *Aristotle on Artifacts: a Metaphysical Puzzle*, SUNY, Albany 1999, s. 13; L.R. Baker, *The Ontology of Artifacts*, „Philosophical Explorations” 2004, nr 2, s. 104–105.

⁸ Zob. Arystoteles, *Fizyka*, B; por. L.R. Baker, op. cit., s. 99, 104–105.

⁹ E. Katz, *Further Adventures in the Case Against Restoration*, „Environmental Ethics” 2012, nr 1, s. 67–97; idem, *Understanding Moral Limits in the Duality of Artifacts and Nature: A Reply to Critics*, „Ethics & The Environment” 2002, nr 1, s. 138–46; idem, *Artifacts and Functions: A Note on the Value of Nature*, „Environmental Values” 1993, nr 2, s. 223–232.

¹⁰ Zob. R. Kirkman, *Sceptical Environmentalism. The Limits of Philosophy and Science*, Indiana University Press, Bloomington 2002, s. 6.

¹¹ Zob. K. McShane, *Why Environmental Ethics Shouldn't Give Up on Intrinsic Value*, „Environmental Ethics” 2007, nr 1, s. 44; B. Morito, *Intrinsic Value: A Modern Albatross for*

W odpowiedzi na ten zarzut zwolennicy samoistnej wartości bytów naturalnych mówią, że są przeciwni przypisywaniu bytom naturalnym *wyłącznie* wartości instrumentalnej. Rozważmy tu przykład: w stawie umierają ryby z powodu chorującej w nim roślinności. Wyleczenie tych roślin w celu przywrócenia populacji ryb nie tylko nie będzie niewłaściwe, ale jest w oczywisty sposób pożądane. Niezbędne jest po prostu, aby pamiętać, że rośliny powinny być też poddane kuracji ze względu na nie same¹². Ten argument można przedstawić też następująco: pewien gatunek niewielkich zwierząt jest typowym pożywieniem określonych mięsożernych zwierząt i jako taki posiada wartość instrumentalną. Nie przeczy to jednak temu, że życie jego przedstawicieli nie stałoby się bezwartościowe, gdyby nie istniał żaden żywiący się nimi drapieżnik¹³.

Należy jednak zaznaczyć, że celem definiowania przez ekofilozofów wartości wewnętrznej przez przeciwstawienie jej wartości instrumentalnej jest przede wszystkim podkreślenie, że stanowi ona wartość nie-instrumentalną *dla człowieka*¹⁴. Przyroda nie istnieje bowiem ze względu na człowieka i dlatego nie powinna być podporządkowana wyłącznie jego interesowi. W tym miejscu warto zapytać: a z co z rzeczami? O artefaktach ekofilozofia przez długi czas milczała¹⁵. Z powodu zarówno antropocentrycznego (bezpośredniego zorientowania na ludzkie potrzeby), jak i antropogenicznego (wykreowania przez człowieka) charakteru artefaktów uznano, że zachowanie wobec nich nie zasługuje na rozważanie w kategoriach etycznych¹⁶. Na gruncie ekofilozofii postrzegano je raczej przez pryzmat zużycia produktów naturalnych lub jako potencjalne śmieci zanieczyszczające środowisko¹⁷. Takie jednak podejście do artefaktów nie wydaje się stanowić dobrej podstawy dla faktycznej proekologicznej zmiany ludzkich zachowań. Nie możemy bowiem wyeliminować artefaktów z otoczenia człowieka – są one jego niezbywalną częścią. Nasuwa się tu pytanie, czy właśnie ta całkowita

the Ecological Approach, „Environmental Values” 2003, nr 12, s. 317–36; A. Weston, *Beyond Intrinsic Value: Pragmatism in Environmental Ethics*, (w:) A. Light, E. Katz (eds.), *Environmental Pragmatism*, Routledge, London 1996, s. 285–306.

¹² Zob. T. Hayward, *Anthropocentrism: A Misunderstood Problem*, „Environmental Values” 1997, nr 1, s. 53.

¹³ Zob. K. McShane, op. cit., s. 48.

¹⁴ Zob. E.C. Hargrove, *Weak Anthropocentric Intrinsic Value*, „The Monist” 1992, nr 2, s. 183–207.

¹⁵ Zob. Z. Hull, op. cit., s. 67.

¹⁶ Zob. np. E. Katz, op. cit. (2012, 2002, 1993); B. Hale, *Technology, the Environment and the Moral Considerability of Artefacts*, (w:) J.K.B. Olsen, E. Selinegr, S. Riis (eds.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave Macmillan, New York 2009, s. 236–237. Należy zaznaczyć, że interesuje mnie tu wyłącznie to, czy zachowanie *wobec* artefaktów zasługuje na rozważanie w kategoriach moralnych (*moral considerability*), a nie to, czy działania *samych* artefaktów można oceniać moralnie (*moral agency*).

¹⁷ J. Bennett, *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*, Duke University Press, Durham 2010, s. 4–7.

zależność artefaktów od człowieka – ich powstanie i wykorzystanie – nie czyni nas tym bardziej odpowiedzialnymi za nie? Tak też wydaje się, że włączenie artefaktów w zakres rozważań ekofilozofii pozwoliłoby lepiej zrozumieć samą ideę eko-logii określoną przez jej grecki źródłosłów, czyli naukę o tym, jak człowiek może i powinien czynić Ziemię swoim *domem*.

Na gruncie myślenia ekofilozoficznego przedstawiono różne rozwiązania, które miałyby prowadzić do odrzucenia dominującego dziś pogardliwego nastawienia do artefaktów. Jedną ze strategii jest wykazywanie nieoczywistości ściśłego rozdzielenia bytów naturalnych i sztucznych¹⁸. Innym sposobem jest wyeksponowanie zależności człowieka od rzeczy, który wprowadza w referowaną debatę kontekst trans-/posthumanizmu¹⁹. Niektórzy teoretycy postulują wreszcie rezygnację z instrumentalnego podejścia do artefaktów²⁰. W artykule chciałabym zaproponować inne rozwiązanie: odwołując się do filozofii Martina Heideggera²¹, postaram się przemyśleć sens „instrumentalności”. Będzie wymagało to odniesienia się, z jednej strony, do odrzucenia przez Heideggera koncepcji hierarchii metafizycznej, idącego w parze ze wskazaniem na szczególną tożsamość *physis* i *techne* jako postaci istoczenia bycia, z drugiej zaś do podkreślenia przez niego nieredukowalnej przynależności bytów przy równoczesnej krytyce postrzegania rzeczy bez uwzględniania ich jednostkowości. Przyjęcie takich założeń ontologicznych pozwala Heideggerowi określić sens „właściwego używania” – ujawniającego się najpełniej w przeciwstawieniu idei narzędziowości i techniki – który, jak sądzę, przedstawia znaczący potencjał proekologiczny.

Egalitaryzm ontologiczny

Heideggerowską koncepcję bycia można scharakteryzować jako „egalitaryzm ontologiczny”. Oznacza to, że Heidegger nie wyróżnia mniej lub bardziej doskonałych (pełnych) postaci bycia²². Taka interpretacja jego filozofii może budzić natychmiastowy sprzeciw. Przecież w *Byciu i czasie* określił on byty inne niż człowiek jako „niższe struktury bytu o innym sposobie bycia (obecność lub

¹⁸ K. Lee, *The Natural and the Artefactual. The Implications of Deep Science and Deep Technology for Environmental Philosophy*, Lexington Books, Lanham 1999; S. Vogel, *Environmental Philosophy after the End of Nature*, „Environmental Ethics” 2002, nr 1, s. 23–39.

¹⁹ P.-P. Verbeek, *Cultivating Humanity: towards a Non-Humanist Ethics of Technology*, (w:) *New Waves...*, s. 260–261; L.D. Introna, op. cit., s. 30–32.

²⁰ Zob. L.D. Introna, op. cit., passim; J. Bennet, op. cit., passim.

²¹ Filozofia Heideggera jest często analizowana w kontekście ekofilozoficznym, także uwzględniającym artefakty (zob. np. L.D. Introna, op. cit.), lecz dotychczasowe prace, jak sądzę, nie wykorzystywały w pełni potencjału filozofii Heideggera do uzasadnienia swoich tez.

²² Zob. *Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka*, „Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 3, s. 139–159.

życie)²³”. Z kolei w *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (Podstawowych problemach metafizyki: świecie, skończoności, samotności) uznał, że kamień jest „bez-światowy”, zwierzę charakteryzuje „ubóstwo-świata”, człowiek jest zaś „kształtujący-świat”²⁴. Artefakty zajmują bliżej nieokreślone miejsce w tej klasyfikacji. Raz Heidegger zdaje się je umieszczać „poniżej” naturalnych bytów nieożywionych, innym razem przedstawia je „ponad” nimi²⁵. Warto jednak odnotować, że filozof podkreśla, że dokonanej przez niego charakterystyki nie powinno traktować się jako degradującego hierarchicznego przyporządkowania (*abschätzigen Stufenordnung*). Zaznacza, że chce wskazać pewną różnicę, ale nie w kategoriach „wyższe-niższe”²⁶.

Z tej niejednoznaczności dotyczącej jedności i równości bycia Heidegger próbował wywikłać się po „zwrocie” w swojej filozofii (1935–1938), gdy stwierdził, że to nie bycie (*Sein*) ma być myślane od strony *Dasein*, ale *Da-sein* od strony bycia²⁷. Towarzyszyła temu przemiana podejścia do bytów innych niż człowiek²⁸: zaczął mówić wprost o ich byciu, a nie byciu-obecnym lub byciu-żywym. Po raz pierwszy możemy zaobserwować to we *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935)²⁹. Natomiast w *Pytaniu o rzecz* (1936) Heidegger wskazuje na bycie jako „wymiar, który leży pomiędzy rzeczą a człowiekiem”³⁰. To „Pomiędzy” (które Heidegger nazywa także „Otwartym”) wydaje się stanowić obszar, który w przeciwieństwie do „drabiny” bytu ma charakter horyzontalny, a nie wertykalny³¹. Wreszcie w *Przyczynkach do filozofii* (1936-1938), krytykując systematykę bytów rozwijaną przez metafizykę, na postawione przez siebie pytanie „Czy zatem Bycie ma stopnie?” Heidegger odpowiedział „Właściwie nie, ale byt też nie”³². Określił więc bycie wprost jako a-hierarchiczne. Odrzucenie idei „drabi-

²³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2005, s. 304. Oryg. *Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandenheit oder Leben)*.

²⁴ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1983, s. 263.

²⁵ Por. ibidem s. 213 i s. 275.

²⁶ Ibidem, s. 287.

²⁷ Zob. M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 279.

²⁸ Zob. G.J. Gray, *Heidegger's Course: From Human Existence to Nature*, „Journal of Philosophy” 1957, nr 54, s. 198; H. Buczyńska-Garewicz, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Universitas, Kraków 2006, s. 109–114; M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Wyd. UŁ, Łódź 2009, s. 354.

²⁹ Zob. M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Aletheia, Warszawa 2000, s. 32, 35–36.

³⁰ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Wyd. KR, Warszawa 2001, s. 221.

³¹ Zob. ibidem, s. 220.

³² Zob. M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 258

ny bytów” podkreśla radykalność jego zerwania z klasycznymi kategoriami metafizyki³³. Bycie – rozumiane jako istoczenie bytu w byciu, jego przejawianie się – nie może zostać poddane kwantyfikacji, która zakładałaby, że pewne byty istczą się w byciu mniej niż inne.

W odniesieniu do problematyki egalitaryzmu ontologicznego warto, jak sądzę, uruchomić kontekst Heideggerowskiej krytyki metafizyki jako ontoteologii. Według Heideggera w historii metafizyki doszło do zredukowania bycia do bytu. Bycie uznano bowiem za to, co stale obecne i ogólne w bytach. Tak rozumiane bycie Heidegger nazwał „bytością” (*Seiendheit*). Bycie jako bytość utożsamiano ze zbiorem jakości (lub jedną wybraną jakością), który determinował konstytucję bytu jako takiego. Do tego właśnie znaczenia bytości Heidegger odwołuje się, przedstawiając podstawowe stanowisko metafizyczne w postaci ontoteologii. Według niego onto-teologiczna struktura metafizyki składa się z dwóch nieodłącznych pytań: „czym jest byt? oraz „jaki byt jest najdoskonalszy?”. Pierwsze pytanie ma charakter ontologiczny i jest zorientowane na *causa prima* i ogólność bycia jako bytości. Drugie ma charakter teologiczny, ponieważ pyta o *ultima ratio* i byt nadrzędny. Te dwa pytania uzasadniają się wzajemnie. Bytość wprowadza ideę bytu nadrzędnego (bytu, który posiada bytość w najwyższym stopniu), z kolei byt nadrzędny wymaga bytości jako swojej podstawy³⁴.

Idee ontoteologii i drabiny bytu okazują się więc zbieżne ze sobą. Obie opierają się na założeniu stopniowości bytów według posiadania określonej jakości, która funduje ich status jako bytów. Byt nadrzędny w ontoteologii jest najbardziej kompletny, ponieważ posiada absolutną „ilość” bytości, której inne („niższe”) posiadają mniej. Heidegger wprowadza zatem koncepcję nie-stopniowości bycia jako jedyne możliwie wyjście poza rozwiązanie klasycznej (ontoteologicznej) metafizyki. Tylko bowiem w ten sposób mógł pokazać, że bycie rozumiane jako istoczenie nie może być opisywane w kategoriach ilości (posiadania przez byt „mniej” lub „więcej” bycia).

Należy zaznaczyć, że teza o egalitarności bycia nie spowodowała, że po „zwrocie” Heidegger zrezygnował z uznawania wyjątkowości człowieka jako *Dasein*. Autor *Przyczynków do filozofii* podkreśla, że tylko człowiek jest *Dasein*³⁵. Człowiek jest jedynym bytem, który może dopuścić odkrytość bycia. W innych bytach bycie istoczy w skrytości³⁶. Jednak, jak pamiętamy, po „zwrocie” Heidegger dokonał rewaloryzacji statusu skrytości. *Bycie i czas*, choć zwracało uwagę

³³ Zob. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. I, tłum. C. Wodziński i in., PWN, Warszawa 2004, s. 461–462; idem, *Czym jest metafizyka?* Wprowadzenie, tłum. K. Wolicki, (w:) *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 320.

³⁴ M. Heidegger, *Onto-teo-logiczna struktura metafizyki*, tłum. J. Mizera, „Logos i Ethos” 1991, nr 1.

³⁵ M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 280.

³⁶ Zob. *ibidem*, s. 273.

na to, że prawda bycia bytu (jako *a-letheia*) pierwotnie skrywa się, to skupiało się na tym, jak zachodzi jej odkrywanie. Natomiast w odczycie *O istocie prawdy* Heidegger wyeksponował źródłowy charakter skrytości, kładąc nacisk na to, że bycie ma zawsze zostać dopiero odsłonięte³⁷.

Założenie dotyczące egalitarności bycia nie zostanie też właściwie zrozumiane, jeśli potraktuje się je jako zubożenie ontologicznego krajobrazu rzeczywistości. Heidegger, wskazując na nie-stopniowalność bycia i przypisując byty naturalne (ożywione i nieożywione) oraz sztuczne do jednej kategorii ontologicznej „rzeczy”³⁸, nie zamierzał przekreślać ich swoistości. Wręcz przeciwnie, zaznaczał, że „każda rzecz jest rzeczą na swój sposób”³⁹. Heideggerowskie rozwiązanie nie miało więc doprowadzać do ontologicznej unifikacji, lecz wskazywać, że rzeczy istocząc się w byciu jako konkretne indywidua są wszystkie równie kompletne.

W ten sposób Heidegger odszedł od ustanowionej przez Arystotelesa tendencji, aby uznawać bycie (pod postacią bytości) za hierarchicznie stopniowalne. Bycia jako istoczenia bytu nie można poddać gradacji. Heideggerowska koncepcja bycia pozwala zatem na wyeliminowanie zakorzenionego w tradycji metafizycznej nawyku postrzeganiu bytów jako „wyższych” i „niższych”, z którym łączyło się uznanie możliwości dowolnego wykorzystywania bytów podrzędnych przez byty nadrzędne za oczywisty fakt. Tę odmienną stanowiska Heideggera wobec klasycznej metafizyki radykalizuje jeszcze bardziej wprowadzenie do egalitarnego uniwersum bycia także artefaktów. Heidegger odrzucił bowiem (również odziedziczone po Arystotelesie) ściśle rozróżnienie bycia bytów naturalnych (*physis*) i artefaktów (*techne*).

Jedność *physis* i *techne*

Problematyka relacji *physis* i *techne* w filozofii Heideggera została stematyzowana dopiero po zwrocie. We wcześniejszych pracach pisał on o naturze (*die Natur*) i bytach przyrodniczych oraz narzędziach, instrumentach, maszynach. Tak też jednym z celów jego ówczesnych rozważań było scharakteryzowanie ich odmienności⁴⁰. Zwrócenie się ku wykładni pojęć *physis* i *techne* przyniosło znacząco odmienną perspektywę. Po pierwsze, Heidegger nie koncentruje się już teraz na bytach i ich „sposobach bycia”, ale rozpoznaje *physis* jako samo bycie⁴¹.

³⁷ B. Baran, *Saga Heideggera*, PAT, Kraków 1989, s. 74.

³⁸ M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 13–14; idem, *Rzecz*, tłum. J. Mizera, (w:) idem, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 161.

³⁹ Zob. M. Heidegger, *Rzecz*, s. 161.

⁴⁰ Zob. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, s. 312–43.

⁴¹ Zob. B. Foltz, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, Humanity Books, New York 1995, s. 125–127.

We *Wprowadzeniu do metafizyki* stwierdza, że *physis* nie jest równoznaczne z procesami przyrody, lecz nazywa „rozpoczynający się rozwój, ukazywanie się w takim rozwoju i utrzymywanie się oraz pozostawanie w nim – krótko: władanie ostające się we wschodzeniu”⁴². W ten sposób dla Heideggera *physis* jest identyczne z byciem rozumianym jako przejawianie się bytu

Drugą zmianą łączącą się z podjęciem kwestii *physis* i *techne* jest zwrócenie uwagi na ich ontologiczne pokrewieństwo. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger zauważył, że „*physis* zawęża się jako antytezę *techne*”, które powinno rozumieć się jako wytwarzanie stanowiące „wydawanie na świat”. Heidegger nie rozwija tu jednak idei jedności *physis* i *techne*. W zapisie wykładu z 1935 r. pojawia się tylko wtrącenie w nawiasie: „Istotną tożsamość *physis* i *techne* można by wyrazić dopiero w osobnych rozważaniach”⁴³. Tekstem, w którym podejmie ten temat, jest esej *O istocie i pojęciu physis, Arystoteles, Fizyka B* (1939). Tu również Heidegger przedstawia *physis* jako samo bycie, czyli skrywająco-odkrywające istoczenie⁴⁴, a dodatkowo ujmuje *physis* jako *arche*, które rozporządza „ruchomością” skrywania i odkrywania się bytu. Rozwijając tę interpretację zauważa, że u Arystotelesa „bytowi w rodzaju roślin, zwierząt, ziemi, powietrza przeciwstawiony zostaje byt w rodzaju łoża, szaty, tarczy, okrętu, domu”⁴⁵. Podstawą tego rozróżnienia jest dla autora *Metafizyki* odmienność ich powstania: byty należące do pierwszej grupy są czymś „wzrosłym”, natomiast te drugie są „wyrobami”. Od razu jednak zauważa, że powinniśmy przy tym zdystansować się od pobrzmiewającej w tym słowie oceny pejoratywnej⁴⁶. Widzimy zatem, że Heidegger nie przejawia typowej dla tradycji metafizycznej protekcyjnej postawy wobec artefaktów. Dla naszego tematu jeszcze ważniejsze jest jednak podważenie ścisłego rozgraniczenie wyrobów i tego, co zrodzone. Heidegger argumentuje, że artefakty są także „czymś ruchomym”, przejawiając siebie⁴⁷. Podsumowuje to w *Pytaniu o technikę* (1950): „zawsze za jego [wydobycia] sprawą ujawniają się zarówno twory przyrody, jak i wytwory rzemiosła i sztuki”⁴⁸.

Heidegger, skupiając się na konkretnych indywiduach (np. jaszczurce, źdźbła trawy, obcęgach, kamieniu), stwierdza, że bycie jako istoczenie funduje jedność ich konstytucji metafizycznej. Nie dążąc do zniesienia ontologicznej odmienności poszczególnych rodzajów bytów, pokazuje, że różnice pomiędzy nimi nie powinny być postrzegane w hierarchicznym uporządkowaniu, który w dodatku sytuuje

⁴² M. Heidegger, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 19.

⁴³ Ibidem, s. 21.

⁴⁴ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu physis*, tłum. S. Blandzi, (w:) idem, *Znaki drogi*, s. 218.

⁴⁵ Ibidem, s. 220, por. s. 224.

⁴⁶ Ibidem, s. 220–221.

⁴⁷ Ibidem, s. 221–222; zob. M. Heidegger, *Przyczynki...*, s. 181.

⁴⁸ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, tłum. J. Mizera (w:) idem, *Odczyty i rozprawy*, s. 15.

pewne indywidua (w przypadku tradycji arystotelesowskiej – artefakty) poza swoimi granicami. Dla autora *Znaków drogi* artefakty nie stanowią pośledniego rodzaju bytów: mają własne „stanie-tutaj” i „przedłożenie”, co według niego odpowiada greckiej wykładni podmiotu⁴⁹.

Dowartościowanie ontologicznego statusu artefaktów nie jest jednak jedynym konceptem filozofii Heideggera, który może mieć wpływ na postrzeganie artefaktów. Dla zmiany sposobu odnoszenia się do artefaktów (jak też bytów naturalnych) równie duże znaczenie posiada jego ujęcie „świata” jako struktury odkrywania się bycia. W oryginalny sposób przedstawia ona stosunek jednostkowości bytów do ich relacyjności, które powinno okazać się pomocne w rozwiązywaniu dylematów ekofilozofii.

Przynależność

„Świat” jest jednym z najważniejszych zagadnień w filozofii Heideggera. Na różnych etapach swojej drogi myślowej wydaje się on jednak przypisywać temu pojęciu inne znaczenie. Bliższa analiza pokazuje jednak, że kolejne odsłony problemu świata nie unieważniają wcześniejszych rozwiązań, ale rozwijają ich sens, zgodnie z którym „bycie poszczególnego bytu ujawnia się zwrotnie tylko w ujęciu go w strukturze światowości”⁵⁰. Poniżej omówię sposób, w jaki to założenie jest już obecne w *Byciu i czasie*. Pozwoli to przedstawić proekologiczny potencjał koncepcji świata opartej na idei narzędziowości, wbrew otaczającym ją kontrowersjom.

Heideggerowski świat nie stanowi ogółu obecnego bytu ani tym bardziej bytu wyższego rzędu, który miałby składać się z pojedynczych bytów⁵¹. Według Heideggera nie znajdziemy właściwego znaczenia świata poprzez wyliczenie tego, *co* mogłoby się w nim znajdować. Tym niemniej autor *Bycia i czasu* uważa, że chcąc określić sens świata, powinniśmy zwrócić się właśnie ku rzeczom, które znajdujemy w swoim otoczeniu⁵². Podstawową kwestią jest tu zorientowanie jednak nie na to, *jakie* byty nam się ukazują, lecz *jak* to czynią.

Heidegger kładzie nacisk na to, że rzecz zawsze znajduje się *w związku* z innymi rzeczami. Nigdy nie jest odosobniona ani wyizolowana. W *Podstawowych problemach fenomenologii* podkreśla, że „prymarnie dana jest nie sama rzecz, ale

⁴⁹ M. Heidegger, *O istocie i pojęciu physis*, s. 222. Heidegger odróżnia grecką wykładnię podmiotu od jego nowożytnego ujęcia, gdy podmiot utożsamiono wyłącznie z ludzkim „ja”.

⁵⁰ Zob. *Bycie i świat. Metamorfozy pojęcia „świat” w filozofii Martina Heideggera*, „Argument” 2013, nr 2.

⁵¹ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 83; idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2009, s. 179.

⁵² M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 81, 93.

związek rzeczy (*Ding-zusammenhang*)”⁵³. Ten związek bynajmniej nie jest „dowolnym, bezładnym spiętrzeniem rzeczy”, lecz stanowi ich określony układ. Charakter tego związku – który będzie kluczowy dla zrozumienia tego, czym jest „świat” – Heidegger wyjaśnia na przykładzie narzędzi, uznając, że są to najbliższe nam rzeczy. Warto tu zauważyć, że we wczesnym okresie swojej filozofii Heidegger twierdzi, że byty czysto przyrodnicze nie są tak bliskie człowiekowi jak narzędzia, znajdują się poza kręgiem najbliższego otoczenia człowieka i nie są w stanie uczynić idei światowości przystępną⁵⁴.

Narzędzie to zatem rzecz, która służy do czegoś: mamy przybory do pisania, do szycia, do krojenia, do czesania, do sprzątanía. Ta struktura „do (czegoś)” definiuje bycie narzędzia⁵⁵. Podstawowe znaczenie ma dla Heideggera przekonanie, że w tej strukturze zawiera się „odniesienie” czegoś do czegoś (np. pióro jest odniesione do pisania) czy też „powiązanie” (pióro jest powiązane z pisaniem), które określają bycie wewnątrzświatowego bytu⁵⁶. Dla Heideggera stwierdzenie, że dany „byt ma powiązanie z... wobec...” stanowi ontologiczne określenie bycia tego bytu, a nie przykład ontycznej wypowiedzi na temat bytu, która koncentruje się na budowie bytu, jego substancji i przypadłościach⁵⁷.

Adekwatne określenie istoty narzędzia wymaga jednak uściślenia. Należy bowiem zwrócić uwagę, że nigdy nie spotykamy czegoś takiego jak *pojedyncze* narzędzie⁵⁸. Niech przykładem znów będzie pióro. Jego tożsamość jako przyrządu do pisania zakłada istnienie kartki, na której się pisze. Zanotowanie czegośkolwiek na kartce wymaga jednak również podkładki, stołu lub biurka (każdy wie, że nie sposób pisać na kartce, którą trzyma się „w powietrzu”). W ten właśnie sposób bycie narzędzia obejmuje „całość narzędziową” (*Zeugganze*)⁵⁹. Oznacza to, że narzędzie jest narzędziem zawsze *na gruncie przynależności* do innego narzędzia: pióro, aby ukazać swoje bycie (odniesienie do pisania), musi pozostawać w relacji do szeregu innych rzeczy. Jest to nieredukowalna relacyjność, którą Heidegger uznaje za pierwotną względem faktycznej wielości rzeczy⁶⁰.

Heideggerowska koncepcja świata oparta na idei narzędziowości doczekała się wielu różnych wykładni. Była też poddana surowej krytyce. Koncentrowano się w niej na dwóch zarzutach: totalizacji i instrumentalizacji bytu. Według krytyków Heidegger uznał, że istotna jest tylko całość bytu, poszczególne byty nie zasługują zaś na uwagę. Taką interpretację światowości wzmacniało podkreśle-

⁵³ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176.

⁵⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 84, 87; idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176.

⁵⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88.

⁵⁶ Ibidem, s. 107; M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 177.

⁵⁷ Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 108.

⁵⁸ Ibidem, s. 87.

⁵⁹ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 176; por. idem, *Bycie i czas*, s. 87.

⁶⁰ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 88; zob. idem, *Podstawowe problemy fenomenologii*, s. 177.

nie przez Heideggera, że gdy zwracamy się ku rzeczom jako narzędziom, to nie tyle interesują nas one same, ile wytwory, które dzięki nim można wytworzyć⁶¹. Pomimo że Heidegger zrezygnował z pojęcia wytworu już w *Podstawowych problemach fenomenologii*, to bardzo silnie zaważyło ono na negatywnym odbiorze koncepcji narzędziowości. Poglębiało go założenie, że wszelki byt, również przyroda, posiada taki charakter. Stwierdzenie Heideggera, że rzeka odkrywa się przed człowiekiem jako energia wodna⁶², skłoniło niektórych krytyków, aby uznać, że autor *Bycia i czasu* postrzegał naturę jako „zasób”, co jest właściwe nowoczesnej technice, którą krytykował w pracach napisanych po 1950 r.⁶³

Idei narzędziowości nie powinna być jednak utożsamiana z koncepcją zasobu lub być traktowana jako jego mniej radykalna forma. Wręcz przeciwnie, powinny one zostać sobie przeciwstawione, co postaram się pokazać w dalszej części artykułu. Pierwszą kwestią, którą należy tu omówić, jest postrzeganie bytu poprzez rolę, jaką pełni lub może pełnić. Taka perspektywa, zwłaszcza w odniesieniu do przyrody, często wzbudza natychmiastowy sprzeciw. Jak jednak może odkryć się przed nami dany byt, weźmy za przykład wspomnianą rzekę, w inny niż substancjalny (ontyczny) sposób? Za alternatywę niektórzy badacze uznają podejście estetyczne, gdy w naturze dostrzega się jej piękno. Takie nastawienie jednak jest dla wielu krytyków równie antropocentryczne jak nastawienie instrumentalne, ponieważ jest ono skoncentrowane wyłącznie na ludzkim sposobie odbioru przyrody⁶⁴. Jednak wobec krytyki instrumentalnej wartości przyrody również można wysunąć zarzut antropocentryzmu, gdyż zakłada ona, że byty przyrodnicze pełnią rolę tylko dla jednego użytkownika – człowieka. Tymczasem rzeka, co oczywiste, z perspektywy żyjących w niej zwierząt i roślin posiada określone funkcje. Na gruncie filozofii Heideggera można by więc stwierdzić, że to poprzez nie istoczy się bycie, choć dzieje się to w skrytości. W jego późniejszych pracach tę koncepcję będzie oddawało pojęcie „ziemi”, oznaczające nieredukowalny moment skrytości bycia, który wraz z momentem jawności bycia („niebem”) stanowi jedność „świata”⁶⁵. Tak też Heidegger opisuje ziemię jako tą, „co pielęgnując wodę i kamień, roślinę i zwierzę, [...] owocuje karmiac”⁶⁶. Ważne jest tu, aby pamiętać, że zależności pomiędzy różnymi bytami w ontologii Heideggera nie są wpisane w hierarchie, która zakładałaby podporządkowa-

⁶¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 90.

⁶² Zob. *ibidem*.

⁶³ Zob. H. Dreyfus, *Heidegger's history of the being of equipment*, (w:) H. Dreyfuss, H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Basil Blackwell, Oxford 2002, s. 176–179; M. Zimmermann, *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*, Indiana University Press, Bloomington 1990, s. 159–160.

⁶⁴ Zob. J. Wawrzyniak, *Sceptycznie o estetyzacji przyrody*, (w:) W. Tyburski (red.), *Etyka środowiskowa. Teoretyczne i praktyczne implikacje*, Toruń 1998, s. 35–43.

⁶⁵ Zob. M. Heidegger, *Rzecz*, s. 157–159.

⁶⁶ *Ibidem*, s. 157.

nie bytów niższych bytom wyższym. Wskazanie na funkcje, jakie pełnią wobec siebie różne byty, nie jest więc rozpoznaniem zwierzchności panującej w uniwersum bycia, lecz ma kierować ku panującej w nim wspólności. Nie można bowiem w analizie idei narzędziowości oddzielać od siebie dwóch podstawowych założeń dotyczących rzeczy, czyli jej funkcjonalności i przynależności do całości narzędziowej. Gdy staramy się zrozumieć bycie rzeki, nigdy nie myślimy o samej rzece, ale zawsze postrzegamy ją wraz z rosnącą w niej trzcina, płynącą przez pola, ocienioną drzewami.

Można zatem zaryzykować twierdzenie, że według Heideggera byty dopiero *razem* ujawniają bycie. Jeśli będziemy postrzegać byty jako odizolowane, nie dostrzeżemy bycia. Warunkiem możliwości odkrycia przez byty swej właściwej tożsamości jest ujęcie rzeczy w ich wzajemnej przynależności. Przynależność do całokształtu sieci tych związków nie oznacza w żadnym wypadku, że dany byt zatracą się w jego obrębie, wręcz przeciwnie, to dzięki niemu rzecz dopiero ujawnia własne bycie. Dotyczy to zarówno artefaktu, jak bytu naturalnego. Artefakty, z którymi jesteśmy silniej zżyci, w bardziej widoczny sposób ukazują nieodłączność funkcjonalności od przynależności do pozostałych bytów. Innymi słowy, Heideggerowska koncepcja narzędziowości zakłada, że byty tylko dzięki sobie nawzajem mogą istoczyć się w swoim byciu. Takie założenie pozwalałoby odejść od przeciwstawienia samoistności i instrumentalności, które w ekofilozofii rodzi liczne problemy.

Na tym jednak nie wyczerpuje się proekologiczny potencjał filozofii Heideggera. Istotne znaczenie dla ekofilozofii powinna mieć również idea „właściwego używania”, która pozwoli też bardziej uwypuklić odmienną ideę narzędziowości i techniki.

Właściwe używanie

Przypisanie bytowi narzędziowego charakteru i techniczne nastawienie do bytu mogą przedstawiać się jako tożsame. W obu ujęciach rzecz pełni określoną rolę w spełnianiu określonego zadania. Dla Heideggera technika nie jest jednak samym środkiem do celu, ale stanowi sposób odkrywania bytu⁶⁷. Zobaczmy, dlaczego powinno przeciwstawić się go sposobowi ujawniania bycia właściwego narzędziowości.

W ujęciu Heideggera technika jest rozwinięciem nowożytnej idei zwierzchności podmiotu nad przedmiotem. To właśnie z przedstawiania, które podporządkowuje podmiotowi przedmiot, wywodzi się typowe dla techniki „ze-stawianie” (*ge-stellen*), czyniące byt „zasobem” (*Bestand*). Takie podejście przejawia

⁶⁷ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 15.

się w traktowaniu wszelkiego bytu jako surowca: ziemia stanowi tu źródło rudy, powietrze źródło azotu. Byt jako zasób staje się więc czymś jednowymiarowym: sprowadza się go do określonej właściwości. Na tym jednak utrata tożsamości przez dany byt się nie kończy. Uzyskany z niego materiał z założenia służy dalszemu przekształceniu, w którym całkowicie niknie pierwotny charakter danego bytu. Przykładem mogą być nowoczesne wiatraki przekształcające wiatr w energię, którą kumulują do późniejszego wykorzystania w różnorodnych celach. Heidegger odróżnił je od dawnych młynów, które umożliwiały wiatrowi bycie sobą – ukazywały jego siłę – nie próbując go przy tym pochwyć i zgromadzić.

Dążenie do gromadzenia bytu rozumianego jako zasób jest nieodłączne od chęci rozporządzania nim. W *Cóż po poecie?* czytamy: „Bezwarunkowa samo-realizacja rozmyślnego dostawiania świata zostaje bezwzględnie zorganizowana w sytuację, w której człowiek rozkazuje – jest to proces wynikający z ukrytej istoty techniki”⁶⁸. Perspektywa zasobu, która redukuje poszczególne byty do bliżej nieokreślonego materiału, czyni je równocześnie obszarem władczego roszczenia człowieka. Bezwarunkowość tego rozporządzania bytem przejawia się w kierowaniu się wolą zdobycia możliwie największego pożytku przy możliwie najmniejszym nakładzie wysiłku, co Heidegger określa jako „eksploatowanie” (*Fördern*)⁶⁹. Owo eksploatowanie należy przeciwstawić koncepcji „właściwego używania”.

Problem właściwego używania Heidegger stematyzował w pracach *Co zwie się myśleniem?* oraz *Powiedzenie Anaksymandra*. Przystępując do charakterystyki używania, Heidegger odróżnia je od korzystania, użytkowania, zużywania i spożytkowywania, które są zdeformowanymi postaciami używania⁷⁰. Na czym według niego polega ich wynaturzenie? „Właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane, w jego istotę”⁷¹. Byt w używaniu, w przeciwieństwie do użytkowania, zużywania i spożytkowywania, nie traci, lecz zyskuje swoją tożsamość metafizyczną⁷². To używanie nie ma jednak antropocentrycznego charakteru. Heidegger zastrzega, że człowiek nie jest fundatorem jego sensu: „Właściwe używanie rzadko jest jawne i w ogóle nie leży w gestii śmiertelnych. Śmiertelni są w najlepszym razie oświeceni blaskiem używania”⁷³.

To samo bycie stanowi grunt używania, w którym byt może się istoczyć. W tym znaczeniu właściwe używanie nie jest sprawą śmiertelnych (*Sache der Ster-*

⁶⁸ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, tłum. K. Wolicki, (w:) idem, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 234.

⁶⁹ M. Heidegger, *Pytanie o technikę*, s. 18.

⁷⁰ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, PWN, Warszawa 2000, s. 123.

⁷¹ Ibidem.

⁷² Por. H. Dreyfus, op. cit., s. 176; por. M. Zimmerman, op. cit., s. 161.

⁷³ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

blichen), ponieważ człowiek nie stanowi źródła bycia. Podobnie jednak jak w odczycie *Rzecz*, zostaje tu podkreślone, że choć człowiek nie ustanawia bycia bytów, to jednak ma swój udział w ich przejawianiu się, co zarazem pozwala odkryć się jego własnej konstytucji ontologicznej⁷⁴. Warto zapytać, w jaki sposób śmiertelni mogą zostać „oświeceni blaskiem używania”. Odpowiedź znajdziemy w Heideggerowskiej wykładni *χρή* jako „używania”.

Heidegger, dokonując takiego przekładu *χρή* w *Powiedzeniu Anaksymandra*, zaznacza, że zrozumiemy go właściwie tylko wówczas, gdy będziemy trzymać się pierwotnego znaczenia używania jako *frui, bruchen*. Wtedy dostrzeżemy w używaniu sens pozwalania, aby dany byt istoczył się. Według Heideggera oznacza to innymi słowy: „dorezczać coś jego własnej istocie i jako tak wystaczające się zachowywać je w ochraniającej ręce”⁷⁵. Także w *Co zwie się myśleniem?*, analizując słowa Parmenidesa, Heidegger stwierdza, że w *χρή* tkwi „słowo ręka; znaczy chwytam i w ten sposób trzymam w ręku, stosuję, używam”⁷⁶. Heidegger łączy zatem sens właściwego używania z ręką, która stanowi ważny motyw w jego filozofii⁷⁷. Swoistość ludzkiej dłoni wiąże się ze zdolnością człowieka do myślenia (rozumienia) bycia. Dla naszego tematu ważne jest, że pojawia się ona już we wczesnych pracach (*Hermeneutyce faktyczności, Byciu i czasie*) przy koncepcji po-ręczności narzędzia. Kluczową uwagę dotyczącą związku używania i ludzkiej ręki znajdujemy jednak w *Co zwie się myśleniem?*. Heidegger mówi tam: „Kiedy na przykład chwytam jakąś rzecz, ręka musi dostosowywać się do rzeczy [podkreśl. aut.]. W używaniu tkwi dostosowujące się odpowiadanie”⁷⁸.

Właściwe używanie związane jest z dostosowaniem się do rzeczy. Takie założenie pozostaje w sprzeczności z dzisiejszym myśleniem o rzeczach, zgodnie z którym to rzecz ma się dostosować do naszych potrzeb, wygody czy nawet zachcianek. Relacja dostosowania się zachodzi tylko w jedną stronę: rzecz zostaje podporządkowana interesowi człowieka. Gdy zaś dana rzecz przestaje spełniać oczekiwania człowieka, wyjście jest jedno – należy się jej jak najszybciej pozbyć i zastąpić ją inną, doskonalszą. Uważa się, że nie ma w tym nic zdrożnego, to przecież „tylko” rzecz. Problemem jednak jest to, że w takiej perspektywie rzecz nie jest już dłużej rzeczą, lecz staje się jedynie *zamiennikiem*.

Taką właśnie diagnozę stawia Heidegger, charakteryzując nastawienie do rzeczy właściwe czasom nowoczesnej techniki: „Im szybciej się je [rzeczy] wyko-

⁷⁴ M. Heidegger, *Rzecz*, s. 157.

⁷⁵ M. Heidegger, *Powiedzenie Anaksymandra*, tłum. J. Sidorek, (w:) idem, *Drogi lasu*, s. 296–297. Heidegger tłumaczy, że przekład *χρή* jako „używania” nie zrodził się z rozważań etymologiczno-leksykalnych – zob. s. 298.

⁷⁶ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

⁷⁷ Znaczenie motywu ręki w filozofii Heideggera wnikliwej analizie poddał Jacques Derrida w książce *De l'esprit*.

⁷⁸ M. Heidegger, *Co zwie się myśleniem?*, s. 123.

rzystuje, tym bardziej trzeba je zamienić – wciąż szybciej i z wciąż większą łatwością. Tym, co stałe w rzeczach dostawianych jako nagie przedmioty wykorzystania, jest zamiana (*Ersatz*)”⁷⁹. Tę myśl Heidegger rozwinął podczas seminarium prowadzonego w Le Thor: „Jeden z istotowych momentów dzisiejszego sposobu bycia bytów [...] to ich zastępowalność (*Ersetzbarkeit*), fakt, że [...] każdy byt staje się istotowo zastępowalny. Dziś bycie to bycie-zastępowalnym (*Ersetzbar-sein*). Idea naprawiania stała się myślą anty-ekonomiczną. Jest to istotowe dla wszelkiej konsumpcji, że już jest skonsumowana i dlatego wzywa do zastąpienia”⁸⁰.

„Zastępowalność” czyni z rzeczy namiastkę bytu. Z istoty staje się ona jedynie pewnym ontologicznym surogatem – *ersatzem*⁸¹. Możliwość zastąpienia jednej rzeczy przez drugą przekreśla bowiem istotę rzeczy, którą dla Heideggera jest poszczególność (*Einzelheit*) ukazująca się w jej każdorazowości (*Jediesheit*). Heidegger uzasadniał to, mówiąc, że nawet dokładnie takie same rzeczy jak dwa wiadra lub dwie jodłowe igły, których nie jesteśmy w stanie odróżnić, nigdy nie znajdują się w tym samym miejscu i czasie⁸². Każda rzecz jako taka jest więc unikatowa.

Takie przekonanie neguje idea zastępowalności, od której nieodłączne jest postrzeganie bytu jako zasobu. Pojęcie zasobu konotuje sens jednolitej masy. To znaczenie stanie się może jeszcze bardziej widoczne, jeśli zauważymy, że inny tłumaczeniem *Bestand* może być „pogłowcie”, oznaczające ogół zwierząt jednego gatunku w danym okresie na określonym terenie. Tak też dana rzecz widziana w perspektywie zasobu – przyjmowanej nie tylko przez technikę, ale też naukę – stanowi wyłącznie jeden z wielu egzemplarzy określonego rodzaju bytu. Ma to określone konsekwencje nie tylko ontologiczne, ale też etyczne: „Badając bowiem roślinę wargową, botanik nigdy nie zajmuje się jednostkową rośliną jako jednostkową; zawsze jest ona tylko pewnym okazem (*Exemplar*); dotyczy to także zwierząt, choćby niezliczonych żab i jaszczurek uśmierconych w laboratorium”⁸³.

Rezygnacja z uznawania jednostkowości zwierząt przekłada się na brak zastrzeżeń dotyczących moralnego charakteru sposobu postępowania z nimi, np. ich uśmiercania w celach naukowych. Funkcjonuje tu również założenie, że określony byt – w tym wypadku zwierzę – można w pełni zastąpić innym bytem. Sprzeciw wobec takiego podejścia znajduje swój najepełniejszy wyraz w rozwijanej przez wielu ekologów krytyce idei ekologicznej odbudowy (*ecological restoration*), polegającej na aktywnej renowacji zniszczonych terenów naturalnych do-

⁷⁹ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 249.

⁸⁰ M. Heidegger, *Seminare*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1986 s. 351–352.

⁸¹ Zob. H. Dreyfus, *op. cit.*, s. 176–177.

⁸² M. Heidegger, *Pytanie o rzecz...*, s. 21–22.

⁸³ *Ibidem*, s. 21.

konywanej przez człowieka. Argumentem przeciwko temu rozwiązaniu jest to, że zbyt łatwo usprawiedliwia ono dewastację przyrody, przedstawiając możliwość jej późniejszej odbudowy przez człowieka, w dodatku zgodnie z jego celami i priorytetami. Podkreśla się przy tym, że po renowacji dana rzeka nie będzie już tą samą rzeką⁸⁴. Ta krytyka jest bez wątpienia zasadna. Wydaje się jednak, że przez to, że nie odnosi się ona do samej idei zastępowalności, lecz ogranicza się jedynie do możliwości zastąpienia bytów naturalnych, to nie jest ona w stanie osiągnąć pożądanej przemiany wyobraźni ekologicznej. Można tu bowiem, jak sądzę, przedstawić przypuszczenie analogiczne do hipotezy Lucasa Introny, że dopóki przyjmujemy, że istnieje choć jeden rodzaj bytu, który jest zastępowalny – a za taki powszechnie uchodzą dziś artefakty – dopóty realne jest niebezpieczeństwo, że takie nastawienie zostanie rozciągnięte na wszelki byt, w tym na człowieka. Czy nie to właśnie zdaje się mieć na myśli Heidegger, gdy mówi, że wraz z postrzeganiem natury jako zasobu nieuchronnie postrzegamy też człowieka jako „materiał ludzki”, lub gdy wskazuje, że gdy rzeczy tracą swoją tożsamość, to również sam człowiek „jest bez osłony”⁸⁵? Dlatego przeorientowanie dotychczasowej perspektywy i dostrzeżenie jednostkowości artefaktów przedstawia się jako niezbędne, jeśli mamy zmienić wzorce postępowania wobec otaczającej nas rzeczywistości.

Można jednak zaoponować przeciw takiemu postulatowi, zauważając, że dziś, w czasach masowej produkcji, trudno o unikatowy charakter rzeczy. Abstrahując od tego, że taki argument przyjmuje nie ontologiczne rozumienie unikatowości (czasowość danego bytu), lecz ontyczne (niepowtarzalne właściwości przedmiotu, wyjątkowość materiału, z jakiego powstał), należy zastanowić się, czy dla możliwości wykształcenia postaw proekologicznych większą trudnością rzeczywistości jest masowa produkcja artefaktów, czy może jednak przede wszystkim ich masowa konsumpcja⁸⁶. Innymi słowy, czy dla przyjęcia zachowania proekologicznego bardziej problematyczny jest sam fakt, że wchodząc do sklepu mamy stos pudełek z identycznymi parami butów, czy też to, że traktujemy je przez to jako łatwe do zastąpienia, równocześnie stawiając im coraz wyższe wymagania (np. coraz łatwiej przychodzi nam uznać, że dane buty są już znoszone/zniszczone/niemodne)? Wydaje się, że zasadniczy problem tkwi tu w naszym podejściu do rzeczy, a nie w samych przedmiotach.

W jaki inny sposób powinniśmy zatem zacząć odnosić się do rzeczy? Niektórzy badacze zwracają się do Heideggerowskiej koncepcji „wyzwolenia”,

⁸⁴ Zob. E. Katz, op. cit. (1993), s. 127.

⁸⁵ M. Heidegger, *Cóż po poecie?*, s. 234, 239.

⁸⁶ Zob. A. Niezgoda, *Konsumpcjonizm jako czynnik potęgujący kryzys ekologiczny*, (w:) H. Ciążęła, W. Dziarnowska, W. Tyburski (red.), *Wobec zagrożenia globalnym kryzysem ekologicznym – technologiczna korekta czy aksjologiczna przebudowa?*, Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej, Warszawa 2010, s. 135–141.

w której można „pozwoić rzeczom być”⁸⁷. Niestety Heideggerowskie „wyzwolenie” często błędnie traktuje się w tym wypadku jako uniezależnienie *rzeczy* od człowieka. Takie interpretacje niewłaściwie sugerują, że człowiek powinien zaprzestać postrzegać rzeczy jako użyteczne narzędzia⁸⁸. Tymczasem koncepcja Heideggera odnosi się do „wyzwolenia *ku* rzeczom” (*Gelassenheit zu den Dingen*). Jest ona w ten sposób uwolnieniem *człowieka* od chęci przed- i ze-stawiania rzeczy⁸⁹, co jednak nie oznacza, że człowiek ma zaprzestać ich używania. Wręcz przeciwnie, według Heideggera to właśnie dzięki (właściwemu) używaniu rzeczy stają się sobą.

Heidegger, co rzadko podkreśla się w literaturze przedmiotu, w swej późniejszej filozofii nie zrezygnował z ujęcia istoczenia rzeczy poprzez używania ich jako narzędzi. Posługuje się nim na przykład w seminariach prowadzonych dla psychiatrów w latach sześćdziesiątych: „Stół pokazuje siebie w użyciu (*im Gebrauch*) [...]. Moje siedzenie na krześle jest otwartym-byciem-tu (*offenständiges Hiersein*). Siedzenie jest używaniem narzędzia (*Zeug*)”⁹⁰. Można zatem powiedzieć, że to poprzez używanie człowiek pozwala być rzeczom, czyli *umożliwia* ich istoczenie. Heidegger dystansuje się tym samym od przekonania, że używanie rzeczy umniejsza ich statusowi ontologicznemu. Ma to szczególne znaczenie dla postrzegania artefaktów, które ze względu na ich domyślnie użytkowy charakter sytuowano najniżej w uniwersum metafizycznym lub wręcz w ogóle wyrzucano je poza jego nawias. Heidegger, odrzucając ideę hierarchii metafizycznej, również samo używanie umieścił poza relacjami zwierzchności i podległości. Jego koncepcja używania koncentruje się na jednostkowości rzeczy. Heidegger pokazuje mianowicie, że to używanie sprawia, że rzeczy przestają być dla nas anonimowe. Wydaje się, że jest to jeden z ważnych – choć rzadko zauważanych – motywów przewodnich jego filozofii. Już bowiem w *Hermeneutyce faktyczności*, opisując świat codziennego obchodu, podkreślał, że widzimy zawsze ten konkretny stół, a nie stół w ogóle (*der Tisch, nicht „ein” Tisch*). Tak też w piwnicy stoją *nasze* dziecinne zabawki oraz narty, którymi w młodości jeździliśmy na złamanie karku⁹¹. Z kolei w pochodzących z lat 1959–1965 *Zollikoner Seminare* znajdujemy taką uwagę dotyczącą używania rzeczy: „To przestrzeń do mieszkania; zawiera rzeczy użytkowe (*Gebrauchsgegenstände*). [...] Te rzeczy mają

⁸⁷ M. Heidegger, *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2001, s. 16.

⁸⁸ Zob. np. L.D. Introna, op. cit.

⁸⁹ Stanie się to jaśniejsze, jeśli przypomnimy, że termin *Gelassenheit* można przełożyć również jako „opanowanie”, „spokojny umysł”. Być może dobrym tłumaczeniem byłoby więc „wyluzowanie” w znaczeniu odprężenia, zdjęcia z siebie jarzma.

⁹⁰ M. Heidegger, *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe; herausgegeben von Medard Boss, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1987*, s. 8, 248.

⁹¹ M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Wyd. Rolewski, Nowa Wieś 2007, s. 93–94.

szczególne znaczenie dla ludzi, którzy tu mieszkają: są im znajome, dla innych ludzi są zaś obce”⁹².

Używanie łączy nas i rzeczy do szczególnej wspólnoty, którą nazywamy *domem*. Właściwe używanie opiera się więc na określonej zażyłości z rzeczami. W eksploataowaniu, w którym rzeczy są wyłącznie zamiennikami, niemal jednorazowymi, taka relacja jest niemożliwa.

Podsumowanie

W dotychczasowej debacie ekofilozoficznej wielu filozofów uznawało, że użytkowy charakter artefaktów eliminuje zasadność pytania o etyczny wymiar naszego postępowania z nimi. Pojawiły się jednak głosy krytykujące uznanie tych – tak na co dzień nam bliskich – przedmiotów za niegodne objęcia ich naszym etycznym. Ważnym wsparciem dla tej krytyki może być, jak próbowałam pokazać w artykule, Martin Heidegger i jego rewizja metafizycznych założeń dotyczących artefaktów. Jest ona usytuowana w ogólnym kontekście dokonanej przez niego krytyki wielu tradycyjnych koncepcji metafizycznych, takich jak idea hierarchii metafizycznej lub idea ścisłego rozróżnienia *physis* i *techne*. Ponadto Heidegger wskazał na ścisły związek jednostkowości poszczególnych rzeczy i na ich równoczesną wzajemną przynależność. Pozwoliło mu to sformułować intrygującą teorię „właściwego używania” umożliwiającego rzeczom istoczenie siebie, które przeciwstawił eksploataowaniu powodującemu utratę tożsamości ontologicznej wykorzystywanych rzeczy. W ten sposób ontologia Heideggera otwiera interesującą perspektywę etyczną dotyczącą prawdziwie pro-ekologicznego stosunku człowieka do rzeczy.

⁹² M. Heidegger, *Zollikonner Seminare...*, s. 12.