

Magdalena Hoły-Łuczaj  
Uniwersytet Jagielloński

### **HEIDEGGEROWSKI ZWROT: JEDNOŚĆ BYCIA I NIEANTROPOCENTRYCZNA FILOZOFIA CZŁOWIEKA**

Czy w filozofii w filozofii Martina Heideggera bycie (*das Sein*) to wyłącznie bycie człowieka czy także bycie *innych bytów*? W artykule pokażę, że nie sposób udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie. Spowodowane jest to tym, że wczesne prace Heideggera i te napisane po 1934 roku (kiedy to rozpoczął się właściwy Zwrot (*die Kehre*) w jego filozofii) zajmują znacząco odmienne stanowisko w tej kwestii. Tak też wszelkie próby rozstrzygnięcia tego, czy filozofia Heideggera jest antropocentryczna czy nieantropocentryczna, muszą uwzględniać tę cezurę. W związku z tym postaram się udowodnić, że przemiana statusu ontologicznego bytów innych niż człowiek w filozofii Heideggera jest jednym z głównych przejawów Zwrotu.

#### **ANTROPOCENTRYZM**

Zacznijmy od zdefiniowania pojęcia „antropocentryzmu”. Jest to stanowisko, w myśl którego człowiek stanowi centrum wszechświata. Jest jego ośrodkiem i celem, dlatego też wszystkie inne istnienia powinny być oceniane pod względem użyteczności dla człowieka. Dobro człowieka stanowi więc wartość najwyższą i ostateczną (Piątek 1988, s. 9). Antropocentryzm wyraża zatem nie tyle skłonność do przyznawania człowiekowi wyjątkowej pozycji i wyróżniania spośród innych bytów, ile jest przede wszystkim przekonaniem o ludzkiej supremacji nad nimi (por. Szabała 2000, s. 13). Antropocentryzm nie ogranicza się więc tylko do uznania człowieka za całkowicie heterogeniczny byt i wyłączny obiekt zainteresowania, ale traktuje to ponadto jako uzasadnienie dla jego zwierzchności nad resztą wszechświata (de Jonge 2011, s. 307-308, 319). Z tego względu jako jego synonim funkcjonuje określenie „ludzki szowinizm” (Boddisce 2011, s. 1).

Innymi słowy, perspektywa antropocentryczna reprezentuje hierarchiczną wizję rzeczywistości, której to organizacja usprawiedliwia władzę człowieka nad

innymi bytami (zob. Domańska 2008, s. 11-12). Właściwe jest jej utylitarne i instrumentalne podejście do bytów odmiennych od człowieka. Odmawia im wartości innej niż ta, która wynika z faktu, że mogą one być użyteczne i wykorzystane przez człowieka (Seed 1994, s. 317).

Czy filozofia Heideggera przedstawia taką właśnie wizję rzeczywistości? Tak jak zaznaczyłam we wstępie, do innej odpowiedzi skłaniają nas jego prace, które powstały przed Zwrotem, jak np. *Bycie i czas*, a do innej te należące do okresu, gdy Zwrot już się dokonał, jak np. *Przyczynki do filozofii*. Zanim jednak przyjrzymy się bliżej rozwiązaniom, jakie one prezentują w interesującym nas temacie, spróbujmy określić, czym jest sam „Zwrot” w filozofii Martina Heideggera.

### ZWROT

„Zwrot” to hasło określające przemianę Heideggerowskiego myślenia, której jednym z głównych wymiarów było przejście od analityki egzystencjalnej jestestwa (*Dasein*) do bezpośredniego zapytywania o bycie jako takie (zob. Wodziński 2007, s. 345-346; Kwietniewska 2007, s. 25-26). Zobaczymy, 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 nas samych, terminologicznie ujmując go jako jestestwo (*Dasein*). Tak więc jestestwo – jako byt, „którym jesteśmy my sami” – to jestestwo ludzkie. Tylko bowiem człowiekowi przysługuje ten szczególny rodzaj relacji z byciem, jakim jest jego „rozumienie”. Nie jest to bynajmniej zdobycie „wiedzy” (teoretycznego, dyskursywnego poznania) o byciu, lecz bezpośredniość kontaktu z byciem. Jestestwo nie stanowi „podmiotu poznającego”, a bycie to nie „przedmiot poznania”. *Jest-estwo* może rozumieć bycie tylko dlatego, że samo *jest*.

Rozumienie stanowi zatem podstawowe zachowanie jestestwa. Zachowanie jako *Verhaltung* to inaczej sposób postępowania, odniesienie, postawa. W tym znaczeniu rozumienie jest zdolnością ustosunkowania się do bytów w ich byciu, pojmowania bytów w ich byciu (Baran 1988, s. 45-46; Michalski 1976, s. 77-81). Heidegger określa więc rozumienie także jako „transcendencję jestestwa”. Jestestwo jest zdolne do przekraczania bytu ku jego byciu, wskutek czego bycie zostaje odsłonięte (Mizera 2006, s. 201). Tak też pojęcie „rozumienia” włączone jest w krąg znaczeniowy „odkrywania”, „otwierania”, „ujawniania”. Jestestwo w swym rozumieniu ma zatem dostęp do bycia.

Na etapie *Bycia i czasu* bycie rozpatrywane jest więc przez Heideggera poprzez analitykę *Dasein*, czyli bycie jestestwa, które nazywa egzystencją (BC, s. 16). Jego sposób bycia miał stanowić wyraz „właściwego” bycia. 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 uważa się powszechnie za decydujący moment w rozwoju filozofii Heideggera (Richardson 2003, s. 211; Baran 1989, s. 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, s. 279). Później podkreślać będzie to nowy zapis, 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 (por. Hoły-Łuczaj 2012, s. 16-17).

Należy zaznaczyć, że Zwrot nie był jednorazowym aktem, ale szeregiem stopniowych zmian, które można zaobserwować między pracami, jakie powstały między 1930 a 1936 rokiem. Tak na przykład w zasięgu egzystencjalnej konwencji pozostaje bowiem jeszcze *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* z 1934 roku. Z kolei duch *Wprowadzenia do metafizyki* (1935) jest już zupełnie inny. Pełnym zapisem nowego myślenia są zaś *Przyczynki do filozofii* (1936-38), w których Zwrot można postrzegać jako już dokonany (Borowska 2008, s. 19).

Co ciekawe, równoległe do powyższego procesu przemiany *Dasein* zaszła metamorfoza zagadnienia bytów innych niż człowiek (zob. Gray 1957, s. 198). Przemiana relacji człowieka i bycia spowodowała też przeobrażenie stosunku człowieka do innych bytów, jak też ich metafizycznego statusu. Zdiagnozowanie tej transformacji powinno nas przybliżyć do lepszego zrozumienia zarówno samego Zwrotu, jak i Heideggerowskiego projektu antropologicznego, który wraz z nim został wprowadzony.

## WYTWÓR

W *Byciu i czasie* człowiek i inne byty są traktowani jako całkowicie odmienni pod względem konstytucji metafizycznej. Stanowią jedynie byty „wewnątrzświatowe”, którym – inaczej niż człowiekowi – przysługuje obecność (*Vorhandenheit*), a nie bycie, którego właściwą postacią jest egzystencja (BC: 53).

Bytem innym niż człowiek, na którym skupia się Heideggera w *Byciu i czasie*, jest przede wszystkim rzecz<sup>1</sup> rozumiana jako narzędzie (*Zeug*) (BC, s. 87). Heidegger podąża tu tropem Greków, którzy posiadali według niego stosowny termin *πράγματα*, który jednak traktowali wyłącznie jako określenie ontyczne dla „jedynie rzeczy”, marginalizując tym samym jego znaczenie ontologiczne (BC, s. 87). Tymczasem jest to trafne rozpoznanie *sposobu bycia* rzeczy jako narzędzia, które wyraża się w jego „poręczności” (*Zuhandenheit*)

<sup>1</sup> Należy zaznaczyć, że w *Byciu i czasie* samo *das Ding* nie jest pojęciem technicznym, tak jak ma to miejsce w późniejszych pracach, Heidegger nie rozwija tu jego semantyki.

i „byciu-poręcznym” (*Zuhandensein*) (BC, s. 89). Poręczność (narzędzia) oznacza istotową dyspozycyjność dla człowieka (Buczyńska-Garewicz 2006, s. 96). Heidegger tak je charakteryzuje: „Narzędzie jest z istoty «czymś do tego, ażeby...» (*Um-zu*)”. I dalej: „Różne rodzaje «ażeby», jak służebność, przydatność, stosowalność, dogodność konstytuują całokształt narzędzia” (BC, s. 88).

Tak więc u wczesnego Heideggera stosunek człowieka do rzeczy sprowadza się do *użyteczności*. Jest to więc podejście całkowicie instrumentalne (Buczyńska-Garewicz 2006, s. 95-96, 103; Zimmerman 1993, s. 200). Rzecz o tyle ma sens, o ile człowiek może przypisać jej pewne „po coś”. Sposób bycia rzeczy postrzegany jest więc z perspektywy człowieka i jego bycia-w-świecie, a nie „samej” rzeczy (zob. Zimmerman 2003, s. 73; Graham 1957, s. 136). Dla wczesnego Heideggera jest to pożądane ujęcie, ponieważ pozwala wykroczyć poza porządek ontyczny, który zawiera się w ujmowaniu rzeczy jako „obecnej”, „danej przed nami” (*Vorhandensein*).

To instrumentalne spojrzenie na rzeczy pogłębia podkreślenie przez Heideggera tego, że gdy zwracamy się ku rzeczom jako narzędziom, to nie tyle interesują nas one same, ile wytwory, które dzięki nim mogą zostać wytworzone: „Tym, przy czym najpierw zatrzymuje się powszedni obchód, nie są też same narzędzia; to raczej wytwór, coś aktualnie do wytworzenia jest najpierw objęty zatroskaniem (...) (BC, s. 90)”. Bycie narzędzia ma zatem znaczenie tylko dlatego, że służy wyprodukowaniu kolejnej rzeczy. Same jednak wytwory także w oczywisty sposób są umieszczone w horyzoncie użyteczności: wytwarzany produkt stanowi zawsze pewne „do czego” (*Wozu*) (BC, s. 86). Należy podkreślić, iż Heidegger bynajmniej nie stara się ukryć instrumentalnego wydźwięku swego ujęcia rzeczy, ale wprost charakteryzuje ludzkie nastawienie wobec nich jako „manipulatywno-użytkowe” (BC, s. 86). Bycie rzeczy wyczerpuje się więc w stanowieniu „czegoś używanego” lub „czegoś wytwarzanego” (BC, s. 86).

Drugim – obok „poręcznego narzędzia” – typem bytu innego niż człowiek w *Byciu i czasie* jest „obecna przyroda” (BC, s. 151). Heidegger zaznacza, że tak „wyeksplikowane sposoby bycia; poręczność i obecność, określają wewnątrzświatowy byt o innym niż jestestwo charakterze (BC, s. 234)”. W tym miejscu warto zastanowić się, czy Heidegger nie wikła się tu w pewną sprzeczność lub przynajmniej niekonsekwencję. Z jednej strony bowiem strona krytykuje ujmowanie bycia jako obecności (BC, s. 33), z drugiej natomiast zdaje się uznawać taki sposób bycia dla bytów różnych od człowieka. Tymczasem wybór człowieka jako „bytu egzemplarycznego [podkr. Aut., *exemplarische* (SZ, s. 7) – „przykładowego]” (BC, s. 9) miał stanowić punkt wyjścia do pytania o bycie w ogóle, a nie być przyczynkiem do rozważania ludzkiego sposobu bycia (por. Pöggeler 2002, s. 193-194). Na podstawie *Bycia i czasu* można jednak sądzić, że „bycie” to tyle, co „bycie człowieka”.

Powyższe stanowisko określa się często mianem „antropocentryzmu ontologicznego (metafizycznego)”. Jego główną orientację wyznacza przekonanie, że tylko człowiek stanowi „pełnoprawny” byt. Co więcej, uważa się, że to właśnie Martin Heidegger wraz z nurtem egzystencjalnym odpowiadają za ugruntowanie tego poglądu w filozofii (Szabała 2000, s. 13; Piątek 1988, s. 13). Warto przytoczyć tu jeszcze inną wypowiedź z *Bycia i czasu* o zdecydowanie antropocentrycznej wymowie, w której Heidegger mówi o „niższych strukturach bytu o innym sposobie bycia (obecność lub życie<sup>2</sup>)” (BC, s. 304)<sup>3</sup>. Zwraca w tych słowach uwagę określenie bytów odmiennych od człowieka – zarówno nieożywionych (naturalnych i artefaktów) jak i ożywionych – jako „niższych”. Jest to przekonanie typowe dla koncepcji antropocentrycznych – wywyższenie człowieka stanowi ich motyw przewodni (zob. Seed 1994, s. 316-317). Heidegger cytowanym stwierdzeniem całkowicie wpisuje się więc w tę tendencję. Nie tyle bowiem uznaje rzeczy i przyrodę za *inne* niż człowiek, ile traktuje je jako *podrzędne* w stosunku do niego.

W związku z tym Heidegger jest często klasyfikowany jako antropocentrysta. W opracowaniach ujmujących jego filozofię w ten sposób jest on rozumiany jednak, choć rzadko jest to wyraźnie wyeksplikowane, jako Heidegger z okresu *Bycia i czasu*. Tymczasem powinno się zaznaczać, określając Heideggera jako antropocentrystę lub nieantropocentrystę, czy ma się na myśli Heideggera „wczesnego” czy też „późniejszego”, ponieważ na przestrzeni jego drogi myślowej nastąpiła istotna przemiana ujęcia roli i miejsca człowieka w odniesieniu do pozostałych bytów. Filozofia Heideggera po Zwrocie przynosi znacząco inny obraz porządku metafizycznego niż ten który przedstawia *Bycie i czas* czy *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30) czy nawet *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934)<sup>4</sup>.

#### POMIĘDZY

Gdy datowałam Zwrot, odniosłam się do Ewy Borowskiej, która zauważyła, że *Wprowadzenie do metafizyki* (1935) należy do prac, w których wyraźnie widać już dokonywanie się Zwrotu, głównie ze względu na nowy język (zob. Borowska 1998, s. 19). Dla nas jednak najważniejsze jest w przypadku tej pracy to, że byty inne niż człowiek występują tu w innym niż dotychczas kontekście. Zostają one teraz wprost odniesione do bycia. Dzieje się to w związku ze sformułowaniem we *Wprowadzenie do metafizyki* problemu różnicy bycia

<sup>2</sup> Warto zauważyć, że przyroda w *Byciu i czasie* stanowi nie tylko coś obecnego (np. Kamień), ale też żywego (zwierzę). Samo życie również jest tu określone w sposób deprecjonujący: „zaledwie tylko życie” (BC, s. 63).

<sup>3</sup> Zob. SZ, s. 241 : „Substruktionen von Seiendem anderer Seinsart (Vorhandenheit oder Leben)”.

<sup>4</sup> Heidegger mówi tu ciągle jeszcze o odmiennych rodzajach bycia człowieka, zwierząt i roślin oraz bytów nieożywionych, a nawet liczb, zob. M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38), Frankfurt am Main 1998, s. 135.

i bytu poprzez podkreślenie imiesłowowego wymiaru bytu (*das Seiende*) – „będącego” (*seiende*). To postulat dostrzeżenia go w wymiarze zarówno rzeczownikowym, jak i czasownikowym. Tak więc ten pierwszy dotyczy jego „obiekta”, drugi zaś faktu bycia oraz wynikających z niego konsekwencji (np. wchodzenia w interakcje z innymi obiektami). Heidegger ujmuje terminologicznie te dwa wymiary odpowiednio jako porządek „ontyczny” („*co jest*”) oraz porządek „ontologiczny” („*że jest*”). Należy jednak pamiętać, że byt i bycie stanowią *momenty* różnicy, a nie jej człony jako dwie „części”. Byt i bycie nie są bowiem czymś osobnym: nie mogą istnieć oddzielnie, „obok” siebie. Wówczas dzieliłaby je różnica ontyczna, a nie ontologiczna (Pöggeler 2002, s. 172). Co ciekawe, Heidegger tłumaczy tu tę różnicę na przykładzie m.in. kawałka kredy, gdy pokazuje, że o ile łatwo jest wskazać jej wymiar ontyczny (szarobiała masa), to samo jej bycie trudno w ten sposób uchwycić (WDM, s. 33)<sup>5</sup>. Kluczowe jest w tym miejscu to, że Heidegger mówi po prostu o *byciu* rzeczy, a nie o „byciu-obecnym”.

Podobnie zwraca uwagę pewne przeorientowanie podejścia do narzędzia, jakie obserwujemy w *Źródle dzieła sztuki* (1935). Heidegger powtarza tam, że „wprawdzie bycie narzędzia narzędziem polega na jego przydatności [*Dienlichkeit*]”, lecz równocześnie zauważa, że: „ono sama spoczywa w pełni istotowego bycia narzędzia. Nazywamy je «niezawodnością» [*Verlässlichkeit*]”; i dalej: „wszelako przydatność jest tylko istotową konsekwencją niezawodności (ŻDS, s. 21)”. Określenie narzędzia poprzez jego niezawodność w inny sposób waloryzuje rzecz-narzędzie niż stwierdzenie, iż służy ono jedynie stworzeniu kolejnej rzeczy. Jakkolwiek kategoria niezawodności także lokuje się obrębie użyteczności dla człowieka, to jednak posiada ona inny wydzźwięk niż perspektywa „po coś”. Pojęcie „niezawodności” odsyła nas bowiem do samej rzeczy, a nie potencjalnych wytworów, które dzięki niej mogą powstać. Rzecz zostaje w ten sposób ontologicznie dowartościowana.

Najpełniej jednak transformację Heideggerowskiego ujęcia bytów innych niż człowiek oddaje *Pytanie o rzecz* (1936). Heidegger uznaje tu pytanie „czym jest rzecz?” za jedno z kręgu podstawowych pytań metafizyki (PR, s. 9). Przystępując do odpowiedzi nań odwołuje się do intuicyjnego rozumienia rzeczy: „O czym myślimy, kiedy mówimy «rzecz»? Mamy na myśli kawałek drewna, jakiś kamień; nóż, zegar; jakąś piłkę, oszczep; jakąś śrubę lub jakiś drut; lecz także hałę dworcową nazywamy ogromną rzeczą, podobnie potężną sosnę. Mówimy o wielu rzeczach, które przywołują na myśl lato: trawy i zioła, motyle i chrabąszcze; tę tam rzecz – mianowicie obraz – także nazywamy rzeczą, a rzeźbiarz ma w swojej pracowni rozmaite gotowe i niegotowe rzeczy (PR, s. 11)”. Wydaje się, że „rzeczą” dla Heideggera jest zatem konkretne indywidu-

<sup>5</sup> Związane jest to z faktem, że bycie jako różne od bytu stanowi nie-byt, a więc jest takiej jak „n i c” (zob. tamże, *passim*).

um. Jak zobaczymy za chwilę, za rzecz w pełnym tego słowa znaczeniu Heidegger uzna bowiem wszelkie jednostkowe obiekty materialne: „naturalne” (kamień) i „sztuczne” (zegar), jak też rośliny i zwierzęta. Inne „przedmioty” nie mogą być potraktowane jako rzeczy: „Natomiast wahamy się już nazwać rzeczą liczbę 5. Liczby nie można dotknąć, zobaczyć ani usłyszeć. Podobnie zdanie «Pogoda jest kiepska» nie uchodzi za rzecz, tak samo jak pojedyncze słowo «dom». Odróżniamy bowiem rzecz «dom» od słowa, które nazywa tę rzecz. Również stanowisk ani przekonań, które przyjmujemy lub od których odступujemy nie bierzemy za rzeczy (PR, s. 11-12)”. Podobnie za „właściwe” rzeczy nie mogą być uznane zaszłości i zdarzenia, pomimo że tak je często nazywamy (PR, s. 12). Dlatego też Heidegger stwierdza, że „słowo «rzecz» rozumiemy w węższym i szerszym znaczeniu. Rzecz w węższym sensie oznacza to, co uchwytne, widoczne itd., to, co obecne. Recz w szerszym sensie oznacza każdą sprawę, każde coś (PR, s. 12-13)”. Heidegger podkreśla jednak, że nie każde „coś” jest „faktyczną” rzeczą (PR, s. 14) Tak też w *Pytaniu o rzecz* koncentruje się węższym znaczeniu rzeczy, tj. na konkretnych indywiduach, które utożsamia z rzeczami.

Heideggerowskie pytanie „czym jest rzecz?” poszukuje tego, co czyni rzecz rzeczą jako *rzecz*, a nie rzeczą jako kamieniem i jako drzewem. Stara się więc wskazać, co warunkuje (*bedingt*), czyli u-rzecz (be-*dingt*) rzecz. Nie pyta zatem o rzecz jakiegoś rodzaju, lecz o rzeczowość rzeczy. Ona zaś sama nie może być znów rzeczą, tzn. czymś uwarunkowanym (*Bedingtes*). Heidegger kładzie silny nacisk na to, że rzeczowość musi być czymś nieuwarunkowanym (PR, s. 15).

Tę rzeczowość rzeczy filozof odnajduje w ich jednostkowym charakterze: „«Rzecz» – nigdzie jej nie znajdujemy, lecz zawsze tylko pojedyncze rzeczy, te i tamte rzeczy. Od czego to zależy? Czy tylko od nas, od tego, że zrazu i zwykle spotykamy tylko to, co jednostkowe, wyciągamy i odciągamy (abstrahujemy) to, co ogólne, tutaj: rzeczowość? Czy może zależy to od samych rzeczy, że zawsze natykamy się tylko na rzeczy jednostkowe? (...) bo jako rzeczy, którymi są, w sobie są one jednostkowe? (PR, s. 18)”. Tak też w odpowiedzi dobitnie stwierdza: „Rzeczy są jednostkowe. Znaczy to najpierw: kamień, jaszczurka, źdźbło trawy i nóż są każdorazowo dla siebie. A ponadto: kamień jest w czymś w pełni określonym, jest właśnie tym oto; jaszczurka nie jest jaszczurką w ogóle, lecz właśnie tą oto; tak samo źdźbło trawy i nóż. Nie ma rzeczy w ogóle, lecz tylko rzeczy jednostkowe, a owe jednostkowe są ponadto każdorazowo tymi oto (PR, s. 20)”.

Owa każdorazowość rzeczy jest według Heideggera „ugruntowana w czasie i przestrzeni (PR, s. 22)”. Czy w takim razie czas i przestrzeń są czymś wewnętrznym dla rzeczy? Heidegger pokazuje, że wydaje się, iż są one czymś zewnętrznym wobec rzeczy – nie znajdujemy ich przecież „w środku” danej rzeczy, gdy np. rozkruszamy kawałek kredy. Czas i przestrzeń przedstawiają się więc raczej jako „rama” dla rzeczy (PR, s. 23-27, 34-35). To pojęcie określa

terytorium o dwojakim charakterze. Z jednej strony dochodzi w nim do ukazywania się rzeczy, z drugiej zaś do zauważenia ich przez nas: „Rzeczy wokół nas są jednostkowe, te jednostkowe zaś są każdorazowymi tymi oto. To ostatnie określenie prowadzi nas w obszar wskazywania na rzeczy, a patrząc z przeciwnej strony: w obszar tego jak rzeczy nas spotykają. Wskazanie i spotkanie – ogólnie oznacza obszar, w którym przebywamy także my, domniemane «podmioty». Chcąc ująć ten obszar zawsze trafiamy na przestrzeń i czas; nazwalibyśmy je czasoprzestrzenią, która umożliwi wskazywanie i spotkanie, obszarem, który rozpościera się wokół rzeczy, objawiającym się każdorazowo przez konieczny pryzmat przestrzeni i czasu (PR, s. 35)”.

W czasie i przestrzeni uczestniczą zatem zarówno rzeczy, jak i człowiek, ale żadna ze stron nie stanowi fundamentu czasoprzestrzeni. W tym miejscu warto odwołać się do *Przyczynków do filozofii*, w których Heidegger określa czas-przestrzeń jako struktury istoczenia się bycia (zob. PDF, s. 345)<sup>6</sup>. Pozwala to nam bowiem wyprowadzić wniosek, że tym obszarem, w którym znajdują się rzeczy i człowiek, jest samo bycie. Zostaje tym samym podkreślona *wspólnota ontologiczna* człowieka i rzeczy, którą Heidegger określa jako „Pomiędzy” (*Zwischen*). 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, s. 221)”.

„Pomiędzy” jest tą płaszczyzną, na której spotykamy rzeczy. Sam przymek „pomiędzy” komunikuje nam, że to, o czym mowa (tj. człowieku i rzeczach) jest otoczone „czymś innym”. Przez co otoczone są zatem rzeczy i człowiek? Ponownie warto odwołać się *Przyczynków do filozofii*, gdzie „Pomiędzy” odnosi się do bycia (PDF, s. 279; zob. Inwood 2000, s. 33-34; Mizera 2006, s. 96-97). Tak więc tym, co znajduje się pomiędzy rzeczami i człowiekiem jest samo bycie. Jako „pomiędzy” stanowi ono zarazem to, co ich łączy. Bycie, obejmując człowieka i rzeczy, funduje ich jedność. Bycie jest zatem właściwe *i* człowiekowi *i* rzeczom.

Rzecz – rozumiana jako konkretne indywiduum – po Zwrocie także staje się więc tym, co jest, a nie tylko „jest-poręczne” lub „tylko-żyje”. Innymi słowy, w rzeczach zachodzi istoczenie bycia (zob. Buczyńska-Garewicz 2006: 113-114). Późniejsze prace Heideggera (*Rzecz*, 1950; *Język*, 1950; *Język w poezji*, 1952) coraz silniej to akcentują. Zagadnienie rzeczy staje się wówczas w ogóle

---

<sup>6</sup> Heidegger wskazuje tam właśnie na *Pytanie o rzecz* jako mające udział w rozważaniach przygotowawczych takiego ujęcia.



jedną z najważniejszych kwestii Heideggerowskiego myślenia, co podkreśla Walter Biemel (zob. Biemel 1980, s. 61). Warto zastanowić się, dlaczego Zwrot miał taki właśnie skutek. Czy wynikało to z dostrzeżenia rozdzwiku między zadeklarowaną w *Byciu i czasie* intencją pytania o bycie w ogóle a faktycznym rezultatem prowadzonych tam rozważań? A może wiązało się to z chęcią wywikłania się ze sprzeczności, jakie rodziła koncepcja różnych „rodzajów” bycia (*Seinsarten*)? Może wreszcie było to niezbędne, aby podkreślić, że człowiek nie „tworzy” bycia jako pewnego ludzkiego fenomenu, ale odkrywa je jako takie?

Sądzę, że wszystkie powyższe czynniki zadecydowały o tym, że po Zwrocie Heidegger wskazuje na równość i jedność bycia człowieka i innych bytów. Jest to stanowisko ściśle nie-antropocentryczne – nie ma już mowy o niższym i wyższym „rodzaju” bycia. Bycie jest jedno i nie ma stopni (zob. PDF, s. 258)<sup>7</sup>. Tak też uważam, że ta przemiana postrzegania bytów innych niż człowiek jest jednym z najważniejszych rezultatów Zwrotu.

Właściwe zrozumienie nie-antropocentryczności Heideggerowskiej filozofii człowieka po Zwrocie wymaga jednak istotnego uzupełnienia dotyczącego specyfiki roli człowieka, z której filozof bynajmniej nie zrezygnował.

### PRZYNALEŻNOŚĆ

W *Besinnung* (1938/39), a więc pracy powstałej już po Zwrocie, znajdujemy takie zdanie: „Tylko człowiekowi właściwa jest przynależność do Bycia, ponieważ jest on przyswojony przez Bycie, a ono samo jest wy-darżaniem i «tylko» nim [*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*] (BS, s. 138)”.

Czy przeczy ono temu, co zostało powiedziane w *Pytaniu o rzecz*? Czy znaczy to, że bycie nie dotyczy jednak rzeczy, a jedynie człowieka? Skłaniam się ku twierdzeniu, że nie taki jest sens tej wypowiedzi. Kluczem do jej właściwego zrozumienia wydaje się pojęcie „przynależności”. Nazywa ona szczególnie więź człowieka 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, s. 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 stwierdzając: „mó-

<sup>7</sup> Dobitym tego przykładem jest koncepcja „czwórni” (*Geviert*), w której rzecz (i związana z jej pojęciem semantyka „skupiania”) stanowi jedno z centralnych zagadnień (zob. *Rzecz, Język*). Pozwala to tym samym na dalsze rozwinięcie nie-antropocentrycznej wykładni myśli Heideggera (zob. Kissner 2008 i Howe 1993). Szczegółowe przedstawienie idei „czwórni” wykracza jednak poza zakres niniejszej analizy.

wienie o jestestwie ludzkim jest o tyle mylące, że nasuwa przypuszczenie, jakoby było również «jestestwo» zwierzęce, roślinne (PDF, s. 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, s. 280)”. Przy interpretacji tych słów należy zachować pewną ostrożność, aby nie wypaczyć ich sensu. 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 (zob. Michalski 1978, s. 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-letheia*. Sama skrytość bycia nie jest uważana za „fałsz”. 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 *ukazanie (się)* – jego odkrycie – bycia, jest właśnie człowiek jako *Da-sein*<sup>8</sup>. Inne byty skrywają (swoje) bycie: „*Da-sein* oznacza przy-swajanie w wydarzeniu jako istocie Bycia. Atoli tylko na gruncie *Da-sein* Bycie dochodzi do prawdy. Gdzie zaś roślina, zwierzę, kamień oraz morze i niebo stają się będące i nie popadają w przedmiotowość, tam włada unik (odmowa) Bycia, ono samo jako unik. Atoli unik jest unikiem *Da-sein* (PDF, s. 273)”.

„Unik bycia” stanowi jego skrytość. Ta odmowa bycia nie jest bowiem jego „brakiem”, lecz *nie-ukazaniem się*. Jest to zasadnicza różnica w stosunku do *Bycia i czasu*. Rzeczy (kamień, roślina, zwierzę itd.) *sq*, choć ich bycie pozostaje w skrytości. Heidegger mówi w *Przyczynkach* – co prawda, o nie ujawniającym się – ale jednak władaniu „samego Bycia”. (Zagrożenie dla bycia rzeczy, jakie stanowi „przedmiotowość”, omówię w kolejnej części artykułu).

Bycie może stać się więc jawne dzięki człowiekowi<sup>9</sup>. Hanna Buczyńska-Garewicz komentuje to mówiąc: „Człowiek nie zostaje więc wyeliminowany

<sup>8</sup> Rezygnuję tu z tłumaczenia Janusza Mizery *Da-sein* jako „jawno-bycia” (zob. Mizera 2006, s. 16), gdyż – choć sprawdza się ono w wielu kontekstach, tu mogłoby być mylące i zaciierać różnicę między samą jawnością bycia a *Da-sein* jako strukturą ją umożliwiającą.

<sup>9</sup> Abstrahuję tu od omówienia „niezmierzonej obfitości *zwrotnego* związku bycia z wydarzonym/przyswojonym mu *Da-sein* (PDF, s. 15)”, gdyż wykracza to poza zakres niniejszej analizy.

z epifanii bycia dokonującej się przez rzecz. Przeciwnie, pozostaje jej niezbędnym momentem. Prawda bycia manifestująca się w rzeczy musi bowiem zostać odczytana, bez takiego odczytania nie ma jej objawienia się (Buczyńska-Garewicz 2006, s. 113-114)”. Dlatego Heidegger nie rezygnuje z określenia jego sposobu bycia mianem „egzystencji”. Należy tu jednak pamiętać o sensie dywizu w pojęciu „*Da-sein*” (Kołoczek 2006, zob. też *Zwrot*). Tak również Heidegger dookreśla teraz znaczenie „egzystencji” w ten sposób, iż nie przedstawia się ona już jako oddzielny „gatunek” bycia, ale właśnie jako szczególny charakter relacji z nim. Dlatego też w *Liście o «humanizmie»* (1946) używa określenia „ek-sistencja”, aby podkreślić, że idzie tu o „*wykraczanie* ku prawdzie bycia”, do czego zdolny jest człowiek (LH, s. 280-281)<sup>10</sup>. Jak bowiem zauważa Otto Pöggeler, człowiek nie jest dla Heideggera tematem jako byt, który jest odróżniany od innego bytu. Człowiek jest raczej tematem jako ten, którego istotę wykorzystuje się do tego, by byt mógł wkroczyć we własne bycie poprzez swą nieskrytość (Pöggeler 2002, s. 302).

Podstawowe pytanie brzmi, w jaki zatem sposób człowiek *czyni* bycie jawnym? Odpowiedź Heideggera jest jednoznaczna: myśląc.

#### USPOSOBIENIE

Przeciwstawienie myślenia i działania jest jednym z dogmatów filozofii. Heidegger natomiast przełamuje ich opozycję. Odrzucając twierdzenie, że działanie to tyle, co „uskutecznianie” tego, co jest ocenianie według jego przydatności, mówi, że istotą działania jest „dokonywanie”. Dokonać to zaś tyle, co doprowadzić do pełni istoty. Heidegger zauważa więc, że można dokonać zatem tylko tego, co (już jakoś) jest. Tym zaś, co przede wszystkim jest – jako istoczące – jest bycie [LH: 271]. Według Heideggera to właśnie ludzkie myślenie sprawia, że byty mogą stać się sobą, czyli rozwinąć swoją istotę jako będące.

W ten właśnie sposób myślenie dokonuje tego, że wiąże bycie z istotą człowieka. Co ważne, myślenie nie „stwarza” tego związku ani go nie „powoduje”, lecz ofiarowuje go byciu jako coś, co samo bycie udziela myśleniu (LH, s. 271). Owo „udzielanie” kryje w sobie tajemnicę myślenia.

Co bowiem zwie się myśleniem? Odpowiedź na to pytanie według Heideggera zawiera się w nim samym – wystarczy się w nie wsłuchać. W wykładzie pod tym tytułem, Heidegger zauważa, że gdy właściwie zrozumiemy zaimiek „*uns*” w pytaniu „*Was heisst uns denken?*”, zobaczymy, iż nie rozważa tylko tego, „co *my* zwiemy myśleniem”, ale to, „co *nas* zwie do myślenia” (CZM, s. 90, 95). Tym natomiast, co zwie nas do myślenia, jest to, co nas utrzymuje w naszej istocie (jako *Da-sein*): *bycie*. Heidegger kładzie nacisk, że utrzymuje nas ono jednak tylko dopóty, dopóki sami z siebie zatrzymujemy to,

<sup>10</sup> Na tej zasadzie odróżnia od człowieka zwierzęta, gdyż one same nie mogą *ujawnić* bycia, choć *sq* (LH, s. 81).

co nas podtrzymuje (CZM, s. 11). Jak możemy zatem *zatrzymywać* bycie? Heidegger pisze, że za-trzymujemy wtedy, gdy nie wypuszczamy z *pamięci*. Dlatego też pamięć to inaczej *skupienie* myślenia na tym, co nas utrzymuje (CZM, s. 11). Co więcej, temu, co nas utrzymuje, jesteśmy wdzięczni, a więc *dziękujemy* mu. Stąd też myślenie (*Denken*) współtworzą podzięką (*Dank*), uważność (*Gedanc*) oraz pamięć (*Gedächtnis*) (CZM, s. 100-101). Stanowi ono tym samym *usposobienie* człowieka (CZM, s. 101). Można zatem powiedzieć, że Heideggerowskie myślenie stanowi pewną *postawę* wobec rzeczywistości: skłonność do reagowania na nią w określony sposób. Wyrażałaby się ona w postrzeganiu, czy też zauważaniu (braniu pod uwagę) bytów tak, aby mogły zachowywać swoją ontologiczną właściwość: być będącymi. W odczycie *Rzecz* Heidegger dopowie: „Kiedy i w jaki sposób przychodzą rzeczy jako rzeczy? Nie przychodzą one wskutek machinacji człowieka. Ale nie przychodzą także bez czujności śmiertelnych (RZ, s. 160)”. Czujność (*Wachsamkeit*) należy postrzegać jako przynależną do semantyki myślenia: jako gotowość do dostrzeżenia bytów (rzeczy) w ich byciu. *Myśląc* rzeczy jako rzeczy – tj. inne byty – *chronimy* ich istotę w obszarze, z którego ona istoczy (RZ, s. 160). Na tym też właśnie polega Heideggerowska idea „wyzwolenia” (*Gelassenheit*), które jest wyzwoleniem „ku rzeczom (*zu den Dingen*)”.

#### WYZWOLENIE

Można powiedzieć, że wyzwolenie stanowi propozycję pewnego ładu metafizycznego, który miałby polegać na tym, że człowiek „pozwoliłby-być” (*Sein-lassen*) rzeczom. Dokonałoby się to poprzez myślenie istotowe jako przeciwstawione myśleniu *przedstawiającemu* (RZ, s. 160; zob. Kettering 1987, s. 252-253).

Uznawanie bowiem bytu (*das Seiende*) za „przedmiot” (*Gegenstand*), a nie „rzecz” (*Ding*), jest według Heideggera nieodpowiednie, gdyż odbiera właściwą mu tożsamość metafizyczną (RZ, s. 146-147, zob. Graham 2007: 129). Tak też wyjaśnienie wspomnianego wcześniej zagrożenia „popadnięcia w przedmiotowość” wymaga zaprezentowania Heideggerowskiego pojęcia „przedmiotu”<sup>11</sup>. Jest ono według niego nieodłączne od przekształcenia rozumienia „podmiotu” w dziejach filozofii. W starożytności *sub-iectum* było „tym, co pod spodem leżące” (*ὑποκειμενον*). Stanowiło określenie dla *bytu* samego, czyli co podkreśla Heidegger dla *rzeczy* w ogólnym znaczeniu (rośliny, zwierzęcia, człowieka) (DI, s. 116). Zarazem ten termin nazywał *bycie* bytu, a mianowicie jego „istnienie” (*das Vorhendene*) również w najszerszym znaczeniu, czyli to, przez co jest się pozostającym (*Bleibende*), tj. οὐσία. Było to równoznaczne

<sup>11</sup> Szerzej o tym temacie piszę w tekście poświęconym Heideggerowskiej krytyce koncepcji negatywności Hegla (*Spór o negatywność jako pytanie o różnicę. Heideggerowska rozprawa z Heglem*, „Ruch Filozoficzny”, 3/2011).

z tym, co nazywało się „substancją” (*Substanz*), czyli tym, dzięki czemu jest się „sobą” (*das Für-»sich«-Sein*) (DI, s. 116). Odejście od rozumienia *subiectum* jako rzeczy miało miejsce w nowożytności. Stało się tak, ponieważ nastąpiła wówczas przemiana pojęcia prawdy – utożsamiono ją z pewnością (*Gewißheit*) (NII, s. 285). Dokonało się to za sprawą Kartezjusza i jego koncepcji „*Ego cogito (ergo) sum*”. „*Ja*, które *myśli*” stało się źródłem pewności prawdy. Zrozumienie pełnego sensu owego *cogito* wymaga zwrócenia uwagi na to, że w wielu ważnych miejscach Kartezjusz używa zamiast wyrażenia *cogitare* słowa *percipere* (*per-capio*), które znaczy „brać coś w posiadanie”, „stawać się czegoś władnym”. Heidegger twierdzi, że u Kartezjusza ma to sens „do-stawiania-sobie” na sposób „przed-sobą-stawiania”, czyli „przed-stawiania”. Tak więc dla Heideggera Kartezjańskie „myślenie” jest „przedstawianiem” (*Vorstellen*) (N II, s. 145).

Tak więc „*Ja*” jako „*ja* jestem tym, który przedstawia” jest w przedstawianiu tak niezawodne, że żaden sylogizm nie jest w stanie osiągnąć tej niezawodności, z jaka dokonuje się przedstawianie siebie sobie samemu, jak podsumowuje Heidegger. Dlatego też właśnie *ego* zostaje uznane za to wyróżnione *subiectum*, czyli fundament absolutny, który czyniłby zadość istocie prawdy w sensie pewności poznania. „*Ja*” jako podmiot przedstawia *sobie* byt, który staje się teraz *przedmiotem*. Zaimek „sobie” nie został tu podkreślony przypadkowo. Można bowiem powiedzieć, że przedstawiając, człowiek – jako podmiot – ustawia to, co jest ze swego punktu widzenia. Uzależnia je od siebie i opanowuje. Tylko przecież to, co udaje się ustawić i opanować, a więc to czego człowiek jest pewien, *jest naprawdę* (Michalski 2011, s. 182). Dlatego *mens humana* – jako wyróżnione *subiectum* – będzie w przyszłości rościć sobie wyłączne prawo do miana „podmiotu” («*Subjekt*») (NII, s. 432-435). Wszystko inne będzie dla niego przedmiotem, czyli tym, o czym sam decyduje.

Tę nowożytną koncepcję stosunku podmiotowo-przedmiotowego Heidegger uznawał właśnie za genezę podejścia do świata właściwego technice. Według autora *Techniki i zwrotu*, to bowiem z idei przed-stawiania, które podporządkowuje podmiotowi przedmiot, wywodzi się typowe dla techniki „ze-stawianie” (*ge-stellen*), czyniące byt obszarem władczego roszczenia człowieka, czyli „zasobem” (*Bestand*) (PT, s. 21, 25). Człowiek stara się uczynić świat rozporządzalnym. Narzuca siebie światu jako cel. Świat (ogół rzeczy) staje się więc materiałem do uporządkowania ze względu na człowieka, człowiek zaś funkcjonariuszem takiego porządku (Michalski 2011, s. 183). W ten sposób technika skupia w sobie istotę antropocentryzmu. Jej sednem jest ściśle antropocentryczna optyka: wszystko określa się tu w kategoriach wykorzystania przez człowieka.

Gdy byt przestaje być więc rzeczą i staje się nawet nie tyle „przedmiotem” (jako tym, co „stoi *naprzeciw*”), ile „zasobem”, czyli surowcem mogącym być poddanym obróbce (PT, s. 21), traci swoją tożsamość metafizyczną. W takich

okolicznościach również jednak sam człowiek zatracą swoją istotę (PT, s. 35). Gdzie szukać wyjścia z tej sytuacji? W niej samej, gdyż, jak powiada poeta, „Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie także ratunek” (PT, s. 36).

Tak też Heidegger mówi: „Możemy powiedzieć «tak» nieuniknionemu korzystalaniu z przedmiotów techniki i zarazem powiedzieć «nie» ich pretensji do wyłączności, a tym samym do zniekształcania, gmatwania i w końcu pustoszeniu naszej istoty” (W, s. 16). Heidegger nie proponuje nam tu bynajmniej schizofrenicznego rozdzielenia naszej postawy, lecz, wręcz przeciwnie, chce uczynić ją harmonijną: „Wpuszczamy przedmioty techniki do naszego codziennego świata, a jednocześnie pozostawiamy je na zewnątrz, to znaczy – same sobie jako rzeczy, które nie są czymś absolutnym, lecz same są zdane na coś wyższego. Tę postawę jednoczesnego Tak i Nie świata techniki chciałbym nazwać starym słowem: wyzwolenie ku rzeczom” (W, s. 16).

W świecie technicznym człowiek jest przytłoczony przez rzeczy – stają się one coraz doskonalsze, przez co coraz trudniej jest nimi kierować, coraz trudniej je wyprodukować i zdobyć (zob. Mizera 2006, s. 111). To niebezpieczeństwo sprowadził na siebie jednak sam człowiek. Pojmując rzeczy jako to, czym może dysponować, uczynił je materiałem swojego rozporządzania wskutek czego, z jednej strony, odebrał im ich swoistość ontologiczną, z drugiej zaś, pozbawił jej też siebie. Tak też przełamanie tego patowego położenia ma z konieczności potrójny zwrot.

Jego osią musi być według Heideggera zaprzestanie *absolutyzowania* rzeczy. Nie jest to jednak wezwanie do powrotu do epoki kamienia łupanego – Heidegger podkreśla, że korzystanie z rozwoju techniki jest nieuniknione. Kwestią centralną jest to, jaki rodzaj nastawienia towarzyszy owemu użytkowaniu. Należy tu zaznaczyć, że sprzeciw wobec absolutyzowania „rzeczy” nie oznacza też bynajmniej ich deprecjacji jako „tylko” rzeczy (w przeciwieństwie np. do ludzi), ale wskazanie, że jest ponad nimi „coś wyższego”. Wydaje się, że mowa tu o byciu, które ogarniając i równocześnie sięgając poza rzeczy – zgodnie z tezą *Pytania o rzecz* – warunkuje, tj. u-rzeczawia je, funduje *jako* rzeczy. W ten sposób przekracza ich ontyczną powierzchowność. Byt nie stanowi już tylko pewnego obiektu, który w zależności od swojego uposażenia ontycznego miałby stanowić przedmiot doskonały mniej (kosa) lub bardziej (spalinowa kosiarka), a tym samym mniej lub bardziej pożądany przedmiot posiadania (władania). *Byt jako rzecz* stanowi to, *co jest*.

Heidegger mówi, że w takiej „postawie widzimy rzeczy już nie tylko na sposób techniczny. Stajemy się przenikliwi i dostrzegamy, że wytwarzanie i użytkowanie rzeczy wymaga od nas innego – choć nie bez-sensownego stosunku – do rzeczy” (W, s. 17). Byt jako rzecz jest tym, czemu należy *pozwolić być*. W tej formule kluczowe jest teraz dla nas słowo „pozwolić”. Ono charakteryzuje sens stosunku człowieka do rzeczy. Wyzwolenie nie oznacza bowiem pasywności, utraty zainteresowania, czy też obojętności (BS, s. 103;

zob. Kettering 1987, s. 251). Wyzwolenie nazywa przekształcenie ludzkiego myślenia, które już nie przed-stawia bytu, lecz stanowi *namysł* (*Besinnung*), bez którego niemożliwe byłoby ujawnianie bycia. Wyzwolenie nie polega więc na przyjęciu „biernej” postawy wobec rzeczy, lecz na takim zaangażowaniu i nakierowaniu się na nie, aby pozostać czujnym na (ich) bycie<sup>12</sup>.

W tym właśnie znaczeniu wyzwolenie posiada trzy wymiary. Po pierwsze, człowiek nie jest już ujarzmiony przez chęć rozporządzania rzeczami. Po drugie, rzeczy przestają stanowić „zasób” i mogą *być*. Po trzecie wreszcie, człowiek odzyskuje własną istotę jako *Da-sein*, które dopuszcza ujawnianie się bycia. Innymi słowy, wyzwolenie projektuje taki model relacji człowieka i rzeczy, w którym nie występuje on ponad nimi nich jako zarządca i zwierzchnik, lecz przebywa pośród nich jako ich powiernik (zob. Kwietniewska 2009, s. 210). Stąd też staje się on „gruntownikiem i strażnikiem prawdy Bycia (...) gwoli bycia, nie tyle Bycia ludzkiego, ile Bycia bytu w całości (PDF, s. 23)”.

Widzimy zatem, że późny Heidegger nie neguje swoistości i wyjątkowości człowieka, jednak jego wyróżniona rola nie polega tu na uznaniu jego absolutnej odrębności ani nie predestynuje go do podporządkowania sobie reszty bytów (co jest rdzeniem koncepcji antropocentrycznych). W takim też znaczeniu traktuję późną Heideggerowską filozofię człowieka jako stanowisko nieantropocentryczne. Heidegger po Zwrocie, nie dążąc do zniwelowania różnic pomiędzy rzeczami a człowiekiem, pokazuje, że ta swoistość nie prowadzi do objęcia nad nimi władzy, lecz szczególnego rodzaju opieki<sup>13</sup>. Taki też zdaje się ma sens wezwanie, aby człowiek był pasterzem bycia (*der Hirt des Seins*) – nie powinno się tego rozumieć jako postulatu strzeżenia bycia jako pewnej samoistnej „jakości”, ale jako wezwanie do postrzegania bytów w ich byciu i poprzez to ujawniania bycia. Jakkolwiek bowiem rzeczy *są będące*, to dopiero człowiek może pozwolić im się jako takimi spełniać.

---

<sup>12</sup> Warto tu zauważyć, iż także poprzez właściwe używanie danej rzeczy może zostać ujawnione jej bycie (zostać umożliwione jej istnienie). Heidegger odróżnia w *Co zwie się myśleniem?* używanie od „użytkowania” i „korzystania”. To pierwsze „nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane w jego istotę (CZM, s. 123)”. Natomiast użytkowanie, zużywanie, spożytkowanie [*Benützen, Ab-, Ausnützen*], korzystanie [*Benötigen*] są deformacjami używania, właściwymi ujmowaniu bytu jako zasobu. Niech przykładem różnicy między nimi będzie odmiennosc obsiania żyznej ziemi zbożem, aby zebrać obfity plon, od wycinki znacznej części pięknego lasu pod budowę osiedla apartamentowców, które będzie miało „prawdziwie leśne otoczenie”.

<sup>13</sup> Por. Bret W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*: “Hence, he [Heidegger] attempts to think otherwise than in terms of either anthropocentrism or anti-anthropocentrism (s. 198)”. I dalej: “For Heidegger, man is most properly neither the lord of the earth nor simply one entity among others, but rather the bearer of an enormous receptive-response-ability for participating in the event of the truth of being (s. 348)”.

\*\*\*

Celem artykułu było pokazanie, że jednym z najważniejszych przejawów Zwrotu w filozofii Martina Heideggera była przemiana statusu ontologicznego bytów innych niż człowiek. Przeobrażeniu *Dasein* w *Da-sein* towarzyszy przekształcenie sposobu ujmowania bycia rzeczy (konkretnych indywiduów, ożywionych i nie-ożywionych). O ile w *Byciu i czasie* inne byty są uznawane za „niższe” niż człowiek i w przeciwieństwie do niego nie „są”, lecz wyłącznie „są-poręczne” lub „tylko-żyją”, o tyle *Pytanie o rzecz* (a nawet już *Wprowadzenie do metafizyki*) wskazuje na jedność bycia. Późniejsze prace Heideggera kładą coraz większy nacisk na udział innych bytów w istoczeniu bycia. Nie oznacza to jednak odrzucenia swoistości człowieka jako *Da-sein*. To bowiem dzięki niemu bycie – nie tylko jego własne, ale innych bytów – przestaje być skryte. Ta specyfika człowieka według Heideggera nie uprawnia go jednak do dominacji nad nimi i traktowania jako sobie podporządkowanych. Zadaniem człowieka jest czuwanie, poprzez myślenie, aby inne byty mogły być. W związku z takim określeniem pozycji i roli człowieka, sądzę, że filozofia człowieka u późnego Martina Heideggera, może zostać uznana za koncepcję nie-antropocentryczną.

## BIBLIOGRAFIA

### I. Prace Martina Heideggera:

[BC] *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wyd. PWN, Warszawa, 2005.

[BS] *Besinnung*, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1997.

[CZM] *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Wyd. PWN, Warszawa 2000.

[DI] *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1997.

[LH] *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] Tegoż, *Znaki drogi*, tłum. różni, Wyd. Aletheia, Warszawa 1999.

[N II] *Nietzsche*, t. II, tłum. pod red. C. Wodzińskiego, Wyd. PWN, Warszawa 1999.

[PDF] *Przyczynki do filozofii. Z wydarzenia*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

[PR] *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Wyd. KR, Warszawa 2001.

[PT] *Pytanie o technikę*, tłum. J. Mizera, [w:] Tegoż, *Technika i zwrot*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.

[RZ] *Rzecz*, tłum. J. Mizera, [w:] Tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2002.



[W] *Wyzwolenie*, tłum. J. Mizera, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 2001.

[ŻDS] *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] *Drogi lasu*, tłum. różni, Wyd. Aletheia, Warszawa 1997.

II.

Baran B. 1999, *Saga Heideggera*, Wyd. PAT, Kraków.

Biemel W. 1980, *The Development of Heidegger's Concept of the Thing*, "Southwestern Journal of Philosophy" 11 (3), s. 47-66.

Boddice R. 2011, *The End of Anthropocentrism*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, ed. by Boddice Rob, Brill, Leiden-Boston, s. 1-18.

Buczyńska-Garewicz H. 2006, *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*, Kraków.

Davis B. W. 2007, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Enanston Illinois, Northwestern University Press.

De Jonge E. 2011, *An Alternative to Anthropocentrism: Deep Ecology and the Metaphysical Turn*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, ed. by Boddice Rob, Brill, Leiden-Boston, s. 307-319.

Domańska E. 2008, *Humanistyka nie-antropocentryczna a studia nad rzeczami*, „Kultura Współczesna” 3, s. 8-21.

Dombrowski D.A. 1994, *Heidegger's Anti-Anthropocentrism?*, "Between the Species", Winter&Spring 1994, s. 26-38.

Gray G. J. 1975, *Heidegger's Course: From Human Existence to Nature*, "Journal of Philosophy", no. 54, s. 197-207.

Harman G. 2007, *Heidegger Explained. From Phenomenon to Thing*, Open Court, Chicago.

Hoły-Łuczaj M. 2012, *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera*, Księgarnia Akademicka, Kraków.

Howe L. W. 1993, *Heidegger's Discussion of «The Thing». A Theme for Deep Ecology*, "Between The Species", Spring, s. 93-96.

Kettering E. 1987, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Verlag Günter Neske, Pfullingen.

Kisner W. 2008, *The Fourfold Revisited: Heideggerian Ecological Practice and the Ontology of Things*, "The Trumpeter", vol. 24, no. 3, s. 2-41.

Kołoczek Ł. 2006, *Dasein i Da-sein w Przyczynekach do filozofii Martina Heideggera*, „Kwartalnik Filozoficzny, t. XXXIV, Z. 3, s. 61-80.

Kwietniewska M. 2009, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.

Kwietniewska M. 2007, *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i egzystencja”, nr 6.

- Michalski K. 2011, *Heidegger* [w:] Tegoż, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa.
- Michalski K. 1978, *Heidegger i filozofia współczesna*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1978.
- Mizera J. 2006, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heidegger droga do innego myślenia*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Piątek Z. 1988, *Aspekty antropocentryzmu*, Wydawnictwo UJ, Kraków.
- Pöggeler O. 2002, *Droga myślowa Martina Heideggera*, Wyd. Czytelnik, tłum. B. Baran, Warszawa.
- Richardson W. J. 2003, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Fordham Univeristy Press, New York.
- Seed J. 1994, *Antropocentryzm*, [w:] Devall B. i Sessions, G. *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, tłum. E. Margielewicz, Pusty Obłok, Warszawa, s. 316-319.
- Szabała H. 2000, *O filozofii sprzeciwu, czyli antropocentryzmie w dziejach filozofii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk.
- Tonner P. 2011, *Are Animals poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, ed. by Boddice Rob, Brill, Leiden-Boston, s. 203-221.
- Zimmerman M. 2003, *Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism*, [w:] *Eco-Phenomenology. Back to The Earth Itself*, ed. by Charles S. Brown and Ted Toadvine, New York.
- Zimmerman M. 1993, *Re-thinking The Heidegger-Deep Ecology Relationship*, "Environmental Ethics", 15 (3), s. 195-224.

Magdalena Hoły-Łuczaj

HEIDEGGER'S TURN:  
UNITY OF BEING AND NON-ANTHROPOCENTRIC  
PHILOSOPHY OF A HUMAN

The article aims to show that one of the most important manifestations of Turn in the philosophy of Martin Heidegger is a change of the ontological status of beings other than human. Transformation of *Dasein* into *Da-sein* (which takes place in Heidegger's works written between year 1930 and 1936) is accompanied by the recognition of being of other beings, "things" (concrete individuals, animate and non-animated). While in *Being and Time*, other entities are considered "lower" than the man, and unlike him, not "are", but only "are-handly" or "mere-live", *What is a Thing?* (and even already *Introduction to the Metaphysics*) indicates the unity of being. This does not mean the rejection of the specificity of the human being as *Da-sein*. Only thanks to human being – not just his own, but also of other beings – is no longer hidden. The specific nature of man according to Heidegger, however, does not entitle him to dominate other beings and treated as a subordinate. Thus I consider late philosophy of Heidegger as non-anthropocentric.