

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ*

KSZTAŁTOWALNOŚĆ.
PRÓBA REWIZJI STRUKTUR HEIDEGGEROWSKIEGO BYCIA
W CZASACH ANTROPOCENU**

Słowa kluczowe: Heidegger, antropocen, struktury bycia, etyka
Keywords: Heidegger, Anthropocene, structure of beings, ethics

* Magdalena Hoły-Łuczaj – adiunkt w Wyższej Szkole Informatyki i Zarządzania w Rzeszowie. Jej badania koncentrują się wokół filozofii Martina Heideggera, etyki środowiskowej i najnowszej filozofii kontynentalnej. Autorka książek *Bycie, czyli Nic. Przyczynek do lektury Heideggera* (2012) oraz *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka* (2018). Publikowała m.in. w: „Cosmos and History”, „Environmental Ethics”, „Environmental Values”, „Ethics and the Environment”, „Philosophy and Technology”, „Ruchu Filozoficznym”, „Studia Philosophica Wratislaviensia” oraz „Analizie i Egzystencji”.

Address for correspondence: University of Information Technology and Management, Sucharskiego 2, room 209, 35-225 Rzeszow, Poland. E-mail: m.holy.luczaj@gmail.com.

** Artykuł powstał w ramach grantu „Dialog” nr 0023/2019, finansowanego przez Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Wprowadzenie

Żyjemy w epoce, która coraz częściej określana jest mianem „antropocenu”¹. Nazwa ta, stworzona na wzór wcześniejszych okresów geologicznych, ma pokazać, że człowiek (*anthropos*) zyskał sprawczość geologiczną i stał się najważniejszym czynnikiem kształtującym powierzchnię Ziemi. Innymi słowy, człowiek zaczął odgrywać rolę taką, jak wcześniej lód. W przeciwieństwie do procesów glacialnych, geologiczny ślad, jaki człowiek pozostawił na Ziemi, objawia się przede wszystkim przez globalne ocieplenie oraz zanikanie bioróżnorodności (Bińczyk, 2018, s. 35; Lemmens, Blok, Zwier, 2017, s. 117; Blok, 2017, s. 128).

Jedną z najczęściej stawianych diagnoz dotyczących przyczyn tego stanu rzeczy jest dominacja światopoglądu antropocentrycznego – aroganckiego przekonania, że świat powinien służyć tylko i wyłącznie ludziom kosztem bytów pozaludzkich². Remedium na kryzys ekologiczny, z którym mamy obecnie do czynienia, powinno być zatem odrzucenie lub przynajmniej zmniejszenie antropocentryzmu, który uzasadniał rozrutne korzystanie z dóbr, jakie oferuje nam Ziemia. Próba jego wyeliminowania lub redukcji też jednak wymaga podbudowy teoretycznej, tak aby nie ograniczać się tylko do doraźnych działań, ale długofalowo zmienić sposób patrzenia na otaczającą nas rzeczywistość i nas samych.

Dobrym tropem wydaje się skierowanie ku filozofii Martina Heideggera, od dekad wykorzystywanej do wspierania nonantropocentrycznych wysiłków etyki środowiskowej (Zimmermann, 1983; Blok, 2014; Schalow, 2015; Frayne, 2018). Co ciekawe, projekt Heideggera w wielu aspektach

¹ Należy zaznaczyć, że termin ten, ukuty przez biologa Eugene’a Stoermera i Paula Crutzena, noblisty w dziedzinie chemii, i spopularyzowany w dwóch pierwszych dekadach XXI w., do tej pory nie został uznany za oficjalną nazwę określonego okresu geologicznego przez Międzynarodową Komisję Stratygrafii. Idea antropocenu stała się jednak bogatym źródłem inspiracji dla nauk humanistycznych i społecznych, w których jest już dobrze osadzoną koncepcją (Bińczyk, 2018).

² Antropocentryzm może być rozumiany wielorako – jako podejście deskryptywne (epistemologiczne, metodologiczne – wykazuje wówczas nieredukowalność perspektywy właściwej podmiotowi, w tym wypadku człowiekowi, w oglądzie rzeczywistości) lub normatywne (ontologiczne – próbuje wówczas uzasadnić metafizyczną zwierzchność człowieka nad bytami pozaludzkimi, por. Bińczyk, 2018, s. 12; Hoły-Luczaj, 2018b, s. 50–52, 59–60).

okazuje się nawet bardziej uniwersalny niż nawiązujące do niego najbardziej jej radykalne odłamy, takie jak ekologia głęboka. Heidegger bowiem w swój egalitaryzm ontologiczny (ideę niestopniowości bycia) włączył również artefakty, czyli obiekty techniczne, wykraczając poza sferę przyrody (Hoły-Łuczaj, 2018a; 2018b; 2015). Tym samym wydaje się, że etos proponowany przez Heideggera jest zdecydowanie wart uwzględnienia, gdy chcemy dokonać korekty nadużyć epoki antropocenu.

Koncepcja antropocenu, która jest teorią wykraczającą poza nauki empiryczne, skłania jednak do pytania: *czy można być, nie pozostawiając śladu?* Retoryka antropocenu, przedstawiając dalekosiężne, szkodliwe skutki ludzkiej bytności w świecie (Bińczyk, 2018, s. 152), unika odpowiedzi na to pytanie. Być może czyni to, ponieważ traktując przeczącą odpowiedź na to pytanie jako oczywistą, nie chce nią usprawiedliwiać szkód, które nie musiały zostać konieczne wyrządzone środowisku. Warto jednak, aby teoretycy antropocenu, jeśli chcą dać pełniejszy obraz filozoficzny tego okresu, rozważyli wcześniej następujące pytanie: *jaka jest rola śladu – kształtowania – dla tożsamości ontologicznej bytów?*

A jak radzi sobie z tym drugim pytaniem Heidegger? Również go nie zadaje. Ujawnia się tu istotna luka w jego filozofii. W Heideggerowskiej koncepcji bycia brakuje wymiarów kształtowania i bycia kształtowanym. Ten ważny fenomen, zidentyfikowany już przez Arystotelesa w traktacie *O powstawaniu i niszczeniu*, zostaje przez Heideggera pominięty. Możliwe jest jednak takie zrekonstruowanie podstawowych struktur bycia – światowości i czasowości – które, co postaram się tu pokazać, pozwoli wpisać w Heideggerowską ontologię strukturę *kształtowości*. Przeprowadzenie rewizji ontologii Heideggera, ku czemu inspiracją jest kondycja antropocenu, pozwoli zarazem pokazać, że nie każdy ślad jest krzywdą. Staje się nią wtedy, gdy w kształtowaniu zostaje przekroczona wewnętrzna miara danego bytu – czy to ludzkiego, czy pozaludzkiego.

W niniejszym artykule podejmuję się omówienia tych dwóch zagadnień. W pierwszej części analizuję Heideggerowską ideę „właściwego używania”, co powinno wstępnie zilustrować sposób, w jaki Heidegger pomija kwestię oddziaływania bytów. Następnie omawiam problematyczny charakter esencjalizmu ontologii Heideggera. W głównej części artykułu przedstawiam strukturę kształtowości jako związaną z nieustannym oddziaływaniem bytów i uleganiem temu oddziaływaniu. Ostatnia część

jest próbą ujęcia problemu krzywdy zgodnie z ontologią Heideggera jako przekroczenia miary danego bytu.

Właściwe używanie

Olbrzymia część Heideggerowskiej terminologii oparta jest na przymiotniku *eigen*, który tłumaczymy jako „własny”, „swoisty”. Tak więc mamy: *eigense* (najbardziej własny), *eigentlich* (właściwy, prawdziwy, autentyczny), *Eigentlichkeit* (właściwość, autentyczność) oraz *er-eignen* (przy-swajać), *Er-eignis* (wy-darzenie, przy-swojenie). Ten krąg semantyczny będzie miał istotne znaczenie w analizie zagadnienia właściwego używania oraz specyfiki Heideggerowskiego esencjalizmu.

Problem używania to powracający motyw w filozofii Heideggera. Większość literatury przedmiotu skupia się na wczesnym podejściu do tego zagadnienia, zaprezentowanego w *Byciu i czasie* (1927), gdzie spotykamy się z ideą poręczności. Rzadziej omawiana jest koncepcja właściwego używania, pomimo że jest zwornikiem drogi myślowej Heideggera (Dreyfus, 2002, s. 176; Zimmerman, 1990, s. 161–162; Kleinberg-Levin, 2005, s. 229–230).

Heidegger stematyzował problem właściwego używania (*eigentliche Brauchen*) w wykładach *Powiedzenie Anaksymandra* (1946) oraz *Co zwie się myśleniem?* (1951/52). W drugim z tych tekstów, przystępując do charakterystyki używania, odróżnił je od korzystania, użytkowania, zużywania i spożytkowywania (*Benützen, Ab- und Ausnützen*), które są dla niego zdeformowanymi postaciami używania (Heidegger, 2000, s. 123). Ich wynaturzenie wynika z tego, że dezawuuują status ontologiczny używanego bytu. W podobny sposób Heidegger (2002d, s. 17–18) krytykuje eksploatowanie (*Fördern*), które w *Pytaniu o technikę* (1953) zdefiniował jako pęd ku możliwie największemu pożytkowi przy możliwie najmniejszym nakładzie sił. Chce się tu uzyskać maksymalny efekt przy minimum uwagi i troski poświęcanej danej rzeczy.

Natomiast dzięki właściwemu używaniu rzecz zyskuje, a nie traci, swoją tożsamość metafizyczną: „właściwe używanie nie degraduje tego, co używane, lecz określa się, dopuszczając to, co używane, w jego istotę” (Heidegger, 2000, s. 123). Heidegger (2005, s. 109) powtarza tu maksymę z *Bycia i czasu*, zgodnie z którą używanie rzeczy „pozwała jej się ujawnić samo z siebie”. Już w pracy z 1927 roku Heidegger podkreślił, że czysta

obserwacja petryfikuje rzecz i czyni z niej (jedyne) obecny (*vorhanden*) przedmiot. Dopiero używanie dociera do jej bycia. Weźmy za przykład stół. Czysta obserwacja informuje nas tylko o jego ontycznych aspektach: liczbie nóg, materiale, z jakiego go wykonano, kształcie blatu. To, co najbardziej dla niego swoiste, pozostaje ukryte. Ujawnia się ono w używaniu: picciu przy nim porannej kawy, pisaniu czy rozmowie przy kolacji z najbliższymi. Wtedy odsłania się jego źródłowa tożsamość – jego bycie (tym, a nie innym) stołem.

Heidegger w swojej późniejszej filozofii nie zrezygnował z ujęcia istoczenia rzeczy poprzez używanie ich w charakterze narzędzi. Widzimy to na przykład w *Zollikoner Seminare*: „Stół pokazuje siebie w użyciu (*im Gebrauch*) [...] Moje siedzenie na krześle jest otwartym-byciem-tu (*offenständiges Hiersein*). Siedzenie jest używaniem narzędzia (*Zeug*)” (Heidegger, 1987, s. 8, 248).

Idea właściwego używania może być widziana jako zgodna z logiką zwrotu (*Kehre*) kontynuacja podejścia z *Bycia i czasu*. Nie tyle wprowadza ona nowe wątki, ile inaczej rozkłada akcenty we wcześniejszych koncepcjach Heideggera. Podczas gdy *Bycie i czas* kładło nacisk na to, jak *człowiek jako jestestwo* (*Dasein*) ujawnia bycie używanej rzeczy, to późniejsze prace skupiają się na wyjaśnieniu jak *używanie jako aktywność ontologiczna* umożliwia rzeczom istoczenie się.

Właściwe używanie nie ma zatem antropocentrycznego charakteru w tym sensie, że jego źródłem jest bycie, a nie człowiek: „Właściwe używanie rzadko jest jawne i w ogóle nie leży w gestii śmiertelnych. Śmiertelni są w najlepszym razie oświeceni blaskiem używania” (Heidegger, 2000, s. 123).

Role człowieka, jeśli chce istoczyć się jako jawno-bycie (*Da-sein*), jest nauczyć się, jak używać rzeczy właściwie. Idea właściwego używania każe zrewidować powszechne wyobrażenie o relacji władzy w akcie używania. Nie jest ono opresją czy wykorzystaniem bytu używanego (podrzednego) przez byt używający (nadrzędny). Właściwe używanie dzieje się w planie horyzontalnym, dopuszczając do wzajemnego istoczenia się używanego i używającego.

W *Co zwie się myśleniem?* zostaje rozwinięta kwestia sposobu, w jaki właściwe używanie wymaga szczególnego rodzaju dostosowania: „[...] kiedy na przykład chwytam jakąś rzecz, wtedy ręka musi dostosowywać się do rzeczy. W używaniu tkwi dostosowujące się odpowiadanie” (Heidegger, 2000, s. 123). Właściwe używanie nie polega na kontroli i dowolnym dysponowaniu rzeczami, ale na dopasowaniu się do nich. Używanie jest

właściwe, o ile jest zorientowane na używaną rzecz, jej bycie, a nie użytkownika. Wymaga to wzięcia pod uwagę sposobu funkcjonowania danej rzeczy i jej ograniczeń oraz uwzględnienia go w naszym obcowaniu z nią.

Powyższe ujęcie skupia się na relacjach między bytami ludzkim i pozaludzkimi. A czy stosunek właściwego używania może obejmować też relacje pomiędzy bytami ludzkimi lub samymi pozaludzkimi? Wydaje się, że tak, ale wymaga to pewnego odejścia od ortodoksji studiów Heideggerowskich.

Według Heideggera tylko bytom ludzkim właściwa jest struktura ontologiczna jawno-bycia, która pozwala odsłaniać bycie. Wiąże się to z tym, że tylko człowiek potrafi mówić i dzięki temu wyrazić – odsłonić – bycie. Inne byty nie są do tego zdolne. Co jednak ważne, nie oznacza to, że bycie w nich nie istoczy – dzieje się to jedynie w skrytości (Heidegger, 1996, s. 273³; zob. Hoły-Łuczaj, 2018b, 181–184). To Heideggerowskie założenie miało wielu prominentnych krytyków, włączając Jacques’a Derridę, według których takie zawężenie jest nieuzasadnione, ponieważ pozaludzkie byty, zwłaszcza zwierzęta, mają własne sposoby komunikowania otwartości bycia, niedostępne dla ludzi (Derrida, 2008; Calarco, 2008; Thomson, 2004). Zgadzam się z tą krytyką – brak zdolności do komunikowania się z bytami ludzkimi to wątpliwy grunt, aby odmówić bytom pozaludzkim struktury bycia-tu. Chcąc jednak pozostać w zgodzie z Heideggerowskim podejściem w możliwie największym stopniu, proponuję uznać, że właściwe używanie w przypadku stosunków między bytami pozaludzkimi dzieje się w skrytości, co jednak nie dezawuuje jego statusu, ponieważ jest ono schronieniem bycia (Baran, 1989, s. 74).

Przykładem właściwego używania między bytami pozaludzkimi może być sytuacja, gdy drzewo oferuje schronienie różnym zwierzętom: równocześnie można powiedzieć, że zwierzęta używają drzewa jako schronienia. W tym wypadku nie mamy do czynienia z degradującym wykorzystaniem, ale umożliwieniem drzewu istoczenia się. Z kolei ilustracją właściwego używania w stosunkach między samymi ludźmi może być relacja dziecka i rodziców: rodzice zapewniają dziecku wsparcie emocjonalne, ale patrząc z drugiej strony, można powiedzieć, że dziecko używa rodziców do otrzymania wsparcia. Ta sytuacja jednak nie umniejsza rodzicom, wręcz przeciwnie: umożliwiała im istoczenie się jako rodzicom – tym, którzy kochają i opiekują

³ „Gdzie zaś roślina, zwierzę, kamień oraz morze i niebo stają się będące [...], tam władza unik (odmowa) Bycia, ono samo jako unik”.

się potomstwem. Tak pomyślane (właściwe) używanie i wpisana w nie relacyjność są kluczowe dla odsłaniania tożsamości bytów.

Heidegger w ujęciu tego fenomenu pomija jednak to, że używanie zawsze prowadzi do nieodwracalnych zmian w używanym bycie. Każde sięgnięcie po używaną rzecz pozostawia na niej ślad, choćby był on trudno zauważalny. Autor *Bycia i czasu* milczy jednak nie tylko o tej kwestii, ale też nie podejmuje ogólniejszego wątku oddziaływania bytów między sobą, które skutkowałoby zmianami w ich tożsamości. Skłania to do zapytania o problematyczny esencjalizm Heideggerowskiej ontologii.

Problematyczny esencjalizm

Heidegger dla wielu jest ikoną XX-wiecznego egzystencjalizmu. Zgodnie z głównym założeniem tego nurtu, człowiek tworzy swoją tożsamość w toku egzystencji, w przeciwieństwie do zwierząt i innych bytów pozaludzkich, których tożsamość jest odgórnie wyznaczona przez ich istotę. Problem z wpisywaniem w takie ramy ontologii Heideggera polega na tym, że w ten sposób rozumiał ją Jean Paul Sartre, a nie sam autor *Bycia i czasu*. Heidegger (1999, s. 283) wprost dystansuje się od takiego podejścia w *Liście o „humanizmie”* (1946), tłumacząc, że różnica między – gdyby chciał operować klasyczną terminologią – istotą (esencją) i istnieniem/byciem (egzystencją) przynależy do korpusu tradycyjnej metafizyki i Sartre’owskie odwrócenie „egzystencja poprzedza esencję” nie wychodzi poza jej logikę.

Heidegger, który dążył do odrzucenia tradycyjnych schematów metafizycznych, pokazywał raczej (jeśli mielibyśmy to ująć w jednym zdaniu), że ek-sistencja polega na odsłanianiu istoty; bycie to ujawnianie swoistości bytu – tego, co jego najbardziej własne.

Gdy rozważamy więc problem esencjalizmu u Heideggera, należy zastrzec, że zajmuje go zawsze specyfika jednostki: bycie tego, a nie żadnego innego indywiduum. We wczesnym okresie swojej filozofii Heidegger (2005, s. 54) podkreślał, że bycie jest zawsze moje (*je meines*), co także jednak wpisuje się w krąg semantyki „swoistości”. Później mówił raczej o jednostkowości i każdowości (*Jediesheit*) – byciu tym, a nie innym – które są charakterystykami rzeczy jako rzeczy (Heidegger, 2001, s. 20–30). W *Pytaniu o rzecz* (1936) podkreślał, że jednostkowe rzeczy są kompletnymi

bytami, zawsze dla siebie (*je für sich*), a nie jedynie egzemplarzami gatunku (Heidegger 2001, s. 29–30, 149).

Nie możemy zatem zarzucić Heideggerowi, że wspiera ontologiczną opresję wymagającą od rzeczy, aby dostosowywały się do pewnego wzoru czy modelu i zachowywały się zgodnie z określoną taksonomią. Istoczenie bycia jest związane z odsłanianiem unikatowości rzeczy, a nie jej przynależnością do określonego gatunku, typu czy klasy.

Możemy jednak zastanowić się, czy ontologia Heideggera dopuszcza możliwość, aby *wpłynąć na to, co najbardziej własne bytu*, czy też jest ono odporne na jakąkolwiek zmianę. Stawką tego pytania jest „monadyzm” filozofii Heideggera, który zakładałby, że byty są sobie obojętne. Takie stwierdzenie wypływa z Heideggerowskiego założenia, że podstawowa relacja między bytami, czy precyzyjniej – między jestestwem i pozostałymi bytami, polega na odkrywaniu bycia. Inny byt (jестestwo, bycie-tu) jest potrzebny dla drugiego bytu, aby mógł się odsłonić – potrzebuje świadka czy też użytkownika, dzięki któremu jego swoistość zostanie od-kryta.

Interakcje między bytami wydają się jednak na nie wpływać. Weźmy znów za przykład używanie. Każde użycie bytu, nawet najbardziej troskliwe, zorientowane na to, co właściwe danemu bytowi, będzie go zmieniało. Heidegger jednak pomija ten problem, zbywając go uwagą, że właściwe używanie należy odróżnić od zużywania. W *Byciu i czasie* znajdziemy fragment dotyczący zniszczonego narzędzia, ale jego opis koncentruje się na problemie napięcia między odsłanianiem i skrywaniem się bycia. Heidegger (2005, s. 94) podkreśla, że zniszczony sprzęt jest nadal czymś poręcznym, jedynie aktualnie niezdolnym do tego, aby go używać. Dla Heideggera nie ma to znaczenia dla jego swoistości – jego bycia. Nie przywiązuje on większej wagi do tego, że ktoś, prawdopodobnie używając danego narzędzia, przyczynił się do jego zniszczenia lub po prostu wpłynął na jego kondycję – na to, jakie teraz jest.

Możliwość oddziaływania na byt jest u Heideggera w zasadzie ograniczona do nastrojów (nastrojenia). Koncepcja nastrojów, ujmując ją możliwie zwięźle, jest ściśle złączona z ideą bycia-w-świecie, która zakłada, że ludzkie rozumienie poza tym, że jest zawsze zorientowane ku czemuś, jest też usytuowane w szerszym kontekście zdarzeń i powiązań z innymi bytami, co wpływa na nasze rozumienie, nastrajając je, czy zabarwiając je określoną nastrojowością (złym humorem, lękiem, radością, spokojem). Bycie nastrojonym nie jest wtórnym zjawiskiem towarzyszącym naszemu rozumieniu nas

i świata, ale jest tym, co umożliwia to rozumienie: tylko ten, kto może się lękać, jest w stanie postrzegać inny byt jako zagrożenie (Heidegger, 2005, s. 172–175). Heidegger jednak nie zastanawia się nad tym, czy dla danego bytu, jego bycia tym-a-nie-innym, ma znaczenie, czy częściej doświadcza lęku, czy radosnego spokoju. Wydaje się jakby te doświadczenia nie miały wpływu na bycie określonego bytu – na jego swoistość.

Wychodząc znów poza ortodoksję studiów Heideggerowskich, warto zapytać, czy swoistość – to, co najbardziej własne danego bytu – można zmienić. Takie ujęcie możliwej transformacji ma negatywne konotacje – nie chcemy, aby to, co dla nas najbardziej swoiste, zostało naruszone. Z drugiej jednak strony, czy chcemy uznać, że jesteśmy zasklepieni („zakapslowani”, by użyć sformułowania z *Bycia i czasu*) w tym, co nasze własne? Nikt i nic nie może nas zmienić? A może, i to jest trzecia możliwość, te pytania są niewłaściwie sformułowane?

Zapytajmy zatem o rzecz następującą: w jakiej relacji pozostaje to, co najbardziej własne bytu do wpływu na niego innych bytów? Czy oddziaływanie innych bytów ma jakiegokolwiek znaczenie dla swoistości bytu, jego bycia? Odpowiedź jest następująca: tak, ma, ponieważ to właśnie poprzez zmiany, jakie powodują w nas inne byty, a my w nich, ujawnia się bycie – odsłania się istoczenie.

Kształtowanie – wprowadzenie

Pomyślmy o siedzeniu w fotelu. Siedząc, oddziałuję na niego: w podłokietnikach, podobnie jak w siedzisku, powstają wgłębienia, materiał przeciera się. W zależności od intensywności używania te mikrozmiany wcześniej czy później staną się permanentne. Podobnie fotel oddziałuje na byty, z którymi ma styczność: rękawy w mojej marynarce przecierają się na łokciach, moja postura zmienia się. Te wszystkie efekty są poza moją wolą: nie mogę siedzieć i nie oddziaływać na fotel ani nie mogę sprawić, aby fotel nie oddziałwał na mnie⁴.

⁴ Ten opis może nasuwać skojarzenia z koncepcją afektów stworzoną przez Barucha Spinozę, który twierdził, że byty zawsze wpływają na siebie, zmniejszając lub zwiększając dążenie do zachowania swojego istnienia. Koncepcja Spinozy nie uwzględnia jednak, po pierwsze, kwestii trwałości zmian, po drugie, Heideggerowska idea swoistości jest znacząco różna od dążenia do zachowania własnej egzystencji, ponieważ ta druga jest

Oddziaływanie między bytami jest zawsze wzajemne i skutkuje nieodwracalnymi zmianami, które mogą być zarówno negatywne, jak i pozytywne. Aby oddać ten dychotomiczny – bierny i równocześnie aktywny – aspekt bycia, jakim jest zdolność do kształtowania i bycia kształtowanym, sugeruję nazwać go „kształtowalnością”⁵ (w języku niemieckim byłaby to *Gestaltbarkeit*⁶).

Można jednak zapytać, mając na uwadze to, że odnosimy się do ontologii Heideggera, czy kształtowalność dotyczy ontologicznego wymiaru bytu, czy tylko ontycznego. Na to pytanie, właśnie z racji tego, że próbujemy wpisać kształtowalność w ontologię Heideggera, należy odpowiedzieć, że jest ona ugruntowana w różnicy ontologicznej, która nie tylko oddziela od siebie wymiar ontyczny i ontologiczny, ale jest także ich spoiną. Można to przedstawić przez analogię do struktury światowości (*Weltlichkeit*), którą Heidegger objaśnia na przykładzie narzędzia.

Kiedy wymieniamy określone cechy długopisu i kartki papieru leżących na stole, takie jak bycie drewnianym, białą itp., dokonujemy opisu ontycznego. Staje się on ontologiczny wtedy, gdy zwracamy uwagę na to, jak cechy te umożliwiają rzeczom wzajemne ujawnienie ich swoistości – „odniesienie” do określonej funkcji (Heidegger, 2005, s. 107–108). Aby bowiem pokazać, że długopis jest do pisania, trzeba uwidocznic to, że nigdy nie ma jednego narzędzia, lecz zawsze jest tylko określony związek narzędziowy (Heidegger 2009a, s. 176). Jeśli bowiem długopis miałby odkryć

istotnie zbliżona do idei woli zorientowanej na wzrost. Jako taka, jak pokazuje Heidegger, wpisuje się ona w tendencję filozofii nowożytnej do postrzegania bytów jako zasobu, który można akumulować, by później nimi zarządzać (Borowska, 2014, s. 36–43).

⁵ Jego pokrewieństwo z koncepcją „plastyczności”, jako równowagi między nadawaniem i przyjmowaniem formy, wprowadzoną przez Catherine Malabou, jest odległe. Malabou opisuje wewnętrzną możliwość zmiany w bycie, czy precyzyjniej – możliwość samodestrukcji wskutek wypadku, traumy lub bez szczególnego powodu. W rezultacie takiej przemiany, której impuls nie pochodzi z zewnątrz, powstaje całkowicie nowy byt: dochodzi do radykalnego zerwania i zaprzeczenia wcześniejszej tożsamości (Malabou, 2017).

⁶ *Gestalt*, czyli „kształt” czy „postać”, nie jest technicznym terminem w filozofii Heideggera. Właściwie jedyny ustęp, w którym to słowo odgrywa większą rolę, znajdziemy w *Namyśle* (GA 66, *Besinnung*), gdzie Heidegger łączy je jako „samowbudowywanie” z „wchodzeniem w istoczenie” (*Die Gestalt ist kein „Phänomen”, sondern meaphysisch die Insichgestelltheit, das Aufstehen in die reine Anwesenung*) (Heidegger, 1997c, s. 369) – co mogłoby znaczyć, że bycie istoczy się, wchodząc w określoną postać bytu.

się jako rzecz do pisania, wymaga to kartki (lub jakiegokolwiek innej rzeczy), na której coś mogłoby zostać zanotowane, by być widoczne (czarne kartki nie są najlepsze do sporządzania notatek). Równocześnie pisanie wymaga stabilnego oparcia (lepiej jest pisać na drewnianym stole niż na miękkiej poduszce).

W podobny sposób możemy ująć strukturę kształtowalności. Weźmy za przykład stare, drewniane schody. Widzimy w nich wyżłobienia, słyszymy, jak skrzypią. Taki opis pozostanie ontyczny, dopóki nie zauważymy, że wszystkie te zmiany wynikają z używania schodów w określonych warunkach. Kondycja tych schodów jest rezultatem tego, że nieskończoną liczbę raz wbiegliśmy i zbiegliśmy po nich, wnosiliśmy ciężkie rzeczy, przy wejściu do piwnicy panuje wilgoć itd. Wszystko to zostawia na nich ślady, przez które jednocześnie ujawnia się ich swoistość – bycie tymi, a nie żadnymi innymi schodami.

Jednym z nielicznych wyjątków, gdy Heidegger porusza kwestię tego, jak byty oddziałują na siebie, jest krótki fragment w *Hermeneutyce faktyczności*. Heidegger opisuje tu stół, którego blat trochę zniszczyli chłopcy: „Tu i ówdzie widać rysy – przy tym stole majstrowały urwisy; owe rysy nie są jakimś przypadkowymi uszkodzeniami lakieru, albowiem to właśnie urwisy je zrobiły, i robią to nadal” (Heidegger, 2009b, s. 94). Te zmiany, jak zaznacza sam Heidegger, powstały jednak celowo. Natomiast koncepcja kształtowalności dotyczy fenomenu, który autor *Bycia i czasu* ignoruje: nieustannego wzajemnego wpływu bytów na siebie, który zachodzi bezwiednie. Mając kontakt z innym bytem – a nigdy przecież żaden byt nie znajduje się w próżni – nie można nie wpłynąć na niego i zarazem nie ulec jego wpływowi. Można próbować ograniczyć ten wpływ lub go ukierunkować, ale nie można go zatrzymać. Samo kształtowanie jest niezależne od woli. W tym znaczeniu koncepcja kształtowalności pozostaje też w zgodzie z Heideggerowskim dążeniem, aby odejść od łączenia bycia z wolą, co było konstytutywne dla filozofii od czasów nowożytności.

Podsumowując, to właśnie poprzez ślady na bytach odkrywa się ich bycie – czy są to przetarcia na krzesle, gładkość kamienia wypłukanego przez silny nurt rzeki czy melancholijne spojrzenie tych, którzy owdowiali. Mówiąc językiem *Bycia i czasu*, zmiany te są fenomenem, zza którego anonsuje się bycie – swoistość bytów. Jeśli jednak chcemy uzyskać pełniejszy obraz kształtowalności, warto połączyć ją ze strukturami bycia zidentyfikowanymi przez samego Heideggera.

Scalając czasowość i światowość

Heidegger wyróżnił zasadniczo trzy struktury bycia: czasowość, przestrzenność i światowość. Poniżej dokonuję rewizji ich wzajemnego związku, próbując wpisać w niego kształtowość.

Heidegger rozumiał czas na dwa sposoby, które jednak nie przeczą sobie, ale próbują go opisać z dwóch odmiennych perspektyw. Z jednej strony czas stanowi horyzont, który umożliwi nam ujęcie całości bycia. Trzy ekstazy czasu – przeszłość, teraźniejszość, przyszłość – współtworzą swój sens. Z drugiej strony Heidegger twierdzi, że będziemy w stanie uchwycić czas, tylko jeśli dostrzeżemy jego „okamgnieniową” naturę – jego tranzytywny charakter, momentalność przechodzenia teraźniejszości w przeszłość. Tylko łącząc te dwa podejścia, jesteśmy zdolni zrozumieć naszą przeszłość, aby podjąć w aktualnym momencie wybory dotyczące naszej przyszłości (zob. Heidegger 2005, s. 483; Buczyńska-Garewicz, 2003, s. 39).

Tym, co najpełniej umożliwia nam połączenie dwojakiej perspektywy oglądu czasu, jest według Heideggera (2005, s. 298–317) śmierć, a właściwie bycie-ku-śmierci. Bycie-ku-śmierci najdobitniej przypomina nam, jaki jest wektor dziejów, i równocześnie nieustanna – każdorazowa – możliwość śmierci odsłania momentalny charakter bycia. Rozumiejąc czas w ten sposób, wydobywamy bycie z zapomnienia.

Problem przestrzenności w ontologii Heideggera także jest związany z odsłanianiem bycia. Przestrzeń jest opisana jako relacyjność, która stanowi warunek czynienia czegoś bliższym lub dalszym. Dla Heideggera (2005, s. 134–136; Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 100–102) przekłada się to na odkrywanie i skrywanie bycia. W tym znaczeniu w przestrzenności wydarza się różnica ontologiczna czy też (jeśli mielibyśmy na uwadze późniejszą filozofię Heideggera) zachodzi samo wydarzenie. Ponadto Heidegger podkreśla, że przestrzenność jest silnie związana z ukierunkowaniem, czy po prostu byciem-zorientowanym-ku czemuś, co jest podstawową strukturą intencjonalności (Heidegger 2005, s. 483; Buczyńska-Garewicz, 2006, s. 100).

W *Byciu i czasie* Heidegger (2005, s. 145) zastrzega jednak, że przestrzenność można właściwie zrozumieć tylko na gruncie świata, a światowość, jak przedstawiono wcześniej, stanowi relacyjność będącą nie prostą relatywnością, ale współzależnością – posiadaniem powiązania z innymi bytami, które umożliwia odsłanianie własnego i ich bycia.

Heideggerowska koncepcja światowości była krytykowana za swój ekskluzywny charakter, co koresponduje z ograniczeniem struktury jawno-bycia do człowieka. Mianowicie według Heideggera tylko człowiek może odkryć sens świata. Inne byty są zaledwie „wewnątrzświatowe”. Heidegger podkreśla (2005, s. 71), że krzesło jest w stanie tylko dotknąć ściany, ale nie może dotrzeć do jej sensu – nie jest zdolne odkryć jej światowości, a tym samym bycia. Z tego powodu bycie istotczy w bytach pozaludzkich w skrytości i rolę jestestwa jest je odkryć.

Z punktu widzenia naszych rozważań bardziej problematyczne jest jednak to, że Heidegger nie zastanawia się nad tym, że – nawiązując do powyższego przykładu – opieranie krzesła o ścianę wpływa na ich kondycję (powodując chociażby zadrapania), zmieniając je. Pomijając to zjawisko, Heidegger sprawia, że jego opis światowości jest niezmiernie statyczny, ponieważ jedyny dynamiczny aspekt tego opisu to ten związany z różnicą ontologiczną: odkrywaniem i skrywaniem bycia.

By lepiej to zobaczyć, przyjrzyjmy się bliżej fenomenowi spotkania w ontologii Heideggera. Jego opis znajdziemy we wspomnianym już *Pytaniu o rzecz*, gdzie Heidegger stwierdza, że jednostkowość jest tym, co definiuje rzecz jak rzecz. Ponadto Heidegger (2001, s. 221) pisze tu, że człowiek może uchwycić tę jednostkowość – może spotkać rzecz jako rzecz, a właściwie może zostać spotkany przez rzecz – tylko jeśli jest gotów odejść od postrzegania rzeczy jako przedmiotów ludzkiej percepcji i nakierować swą uwagę na czas i przestrzeń jako obszar, który jest wspólny dla rzeczy i człowieka i który równocześnie rozciąga się *poza* rzeczy i człowieka.

Takie podejście jest wyrazem Heideggerowskiego zwrotu – odrzucenia antropocentrycznego punktu ciężkości nowożytnej filozofii. Propozycja Heideggera, aby rozumieć nasze relacje z innymi bytami poprzez odwrócenie akcentu między kategoriami aktywności i pasywności (byt nie tyle spotyka inne byty, ile jest przez nie spotykany), na trwałe zmieniła zachodnią filozofię. Heideggerowska koncepcja spotkania utożsamia jednak (zgodnie z nastawieniem fenomenologicznym) spotkanie z *widzeniem*, ignorując to, że każde spotkanie wpływa na nas i nas *kształtuje*. Każde spotkanie w ten czy inny sposób wzmacnia nasze zaufanie, czyni nas podejrzliwymi, pozwala nam stawać się dojrzałszymi, utrudnia porozumiewanie się z innymi, czyni nas bardziej otwartymi lub jeszcze bardziej zobojętniałymi i zgorzkniałymi.

Można twierdzić, że jesteśmy w stanie powstrzymać się od oddziaływania na innych, ale takie podejście przeczyłoby intuicji o niepodzielności

świata w ontologii Heideggera. Nawet jeśli decyduję się kontemlować drzewo, nie czyniąc nic więcej, i tak oddziałuję na wiele innych bytów otaczających mnie i drzewo (trawę, na której siedzę, piaszczystą ścieżkę prowadzącą do niego itd.), bez których to drzewo nie mogłoby się ukazać jako to konkretne drzewo. Żłudna jest myśl, że możemy odizolować się od sieci relacji łączącej wszystkie byty. Drzewo – czy jakikolwiek inny byt – bez swojego otoczenia jest czystą abstrakcją. Na tej samej zasadzie nie jestem w stanie oddzielić siebie od pozostałych bytów i zaprzestać oddziaływania na nie, jak i ich na mnie. Zawsze oddziałuję na innych, kształtując ich kondycję, i inne oddziałują na mnie, kształtując moją kondycję. Dotyczy to wszystkich wymiarów tożsamości i całego spektrum relacji między bytami, ludzkimi i pozaludzkimi.

Natomiast ontologia Heideggera, podkreślmy raz jeszcze, nie uwzględnia znaczenia tego fenomenu dla bycia i swoistości bytu⁷. Można oczywiście przyjąć, że swoistość to prosta, niepodzielna jakość – *bycie-sobą-samym-nikiem-innym*. Jednak, co staram się tu pokazać, bycie bytu wydaje się odsłaniać właśnie poprzez zmiany (które mogą być również utrwalaniem czy umacnianiem określonych właściwości) i nieustanną, każdorazową możliwość ulegania tym zmianom.

Dlatego tak zastanawiająca jest skąpa analiza relacji między czasowością i światowością przeprowadzona przez Heideggera. Jest ona relatywnie krótka (Heidegger 2005, s. 441–467) i niekonkluzywna. Trudno pozbyć się wrażenia, że sam Heidegger nie był nią usatysfakcjonowany. Jakkolwiek bowiem Heidegger jak nikt inny zerwał z wyobrażeniem bycia jako czystej obecności i ukazał jego wielowymiarowość (Backman, 2019, s. 147–148), to pozostawił niedosyt w kwestii tego, jak te różne wymiary

⁷ W *Byciu i czasie* (Heidegger 2005, s. 477) możemy znaleźć fragmenty opisujące, jak niektóre rzeczy, na przykład te zebrane w muzeum, zmieniły się, ale we wczesnym okresie Heidegger odnosi tę kwestię do ludzkiego rozumienia bytów. Píše, że zabytki są rzeczą przeszłości, „minionego czasu”, ponieważ wraz z upływem czasu uległy pewnym przemianom. Jednak to, że stało się to pod wpływem różnych czynników, tj. innych bytów, np. stoczyły je robaki, ma mniejsze znaczenie – kluczową rolę odgrywa tu według Heideggera zmiana kontekstu znaczeniowego. Świat, w którym pierwotnie uczestniczyły, zniknął i dlatego zmienił się ich sens. Takie podejście wydaje się jednak bardzo antropocentryczne i subiektywistyczne; sam Heidegger zrezygnował z niego w rezultacie zwrotu.

można połączyć. Co więcej, w jego późniejszej filozofii problem czasu i świata stają się od siebie coraz odleglejsze⁸.

Warto jednak wrócić do zagadnienia związku między czasowością i światowością, aby pokazać sposób, w jaki na ich styku wyłania się struktura kształtowości. Możemy myśleć o kształtowości (czyli strukturze bycia dotyczącej wzajemnego oddziaływaniem na siebie bytów, która trwale je zmienia) jako o ugruntowanej w czasowości i światowości. Byty istoczą się – ich bycie odsłania się – dzięki każdorazowemu (czasowość jako momentalność) oddziaływaniu innych bytów poprzez ich powiązania (światowość), które pozostawia w nich (czasowość jako horyzont całości) trwale ślady.

Zmiany te jednak równocześnie przyczyniają się często do zniszczenia lub śmierci danego bytu. Kształtowość odsłania w ten sposób tragizm bycia. Z jednej strony można położyć nacisk na to, że *umożliwiamy innym bytom* – oddziałując na nie – *odkrywanie (ich) bycia*, przyczyniając się tym jednak do ich zniszczenia. Z drugiej natomiast można powiedzieć, że *przyczyniamy się do zniszczenia innych bytów*, choć dzięki temu odkrywamy ich bycie. Bez względu jednak jak rozłożymy akcenty, oba te aspekty zawsze musimy mieć na uwadze. Czy powinniśmy zatem rozważać kształtowanie w kategoriach czysto deskryptywnych, czy jednak również normatywnych?

Krzywdza

Idea antropocenu eksponuje zniszczenie, a właściwie niezaprzeczalną krzywdę, jaką ludzkość wyrządziła Ziemi. Istoty ludzkie zawsze oddziaływały na środowisko, ale obecnie nasz wpływ na planetę przekroczył poziom krytyczny, stając się aktywnością, która jej zdecydowanie szkodzi. Jak jednak można wytyczyć granicę między nieuchronną zmianą a wyrządzaniem krzywdy? Zanim spróbuję odpowiedzieć na to pytanie w kontekście wcześniejszych rozważań, przyjrzyjmy się jeszcze jednemu fragmentowi z wykładów Heideggera, który może rzucić nowe światło na interesujące nas zagadnienie.

⁸ Świat jest dalej łączony z otwartością bycia (jako przeciwieństwo Ziemi – skrytości, w latach trzydziestych) albo przedstawiany jako horyzont gry między skrytością i otwartością bycia (stanowiąc jedność czwórni w latach pięćdziesiątych). Natomiast czas zostaje silniej powiązany z przestrzenią, co jest widoczne już w *Pytaniu o rzecz*, które to podejście kulminuje w idei „czaso-przestrzeni” w *Przyczynkach do filozofii*.

Kilka akapitów ze *Źródła dzieła sztuki* poświęconych interpretacji obrazu Vincenta van Gogha należy do najbardziej znanych ustępów z prac Heideggera. W słynnym opisie nie mniej słynnego dzieła holenderskiego mistrza czytamy: „Z wnętrza ciemnego otworu *znoszonego* [podkr. M.H.-Ł.] narzędzia-butów (...)”. I dalej: „Skórę pokrywa wilgoć i lepkość gleby” (Heidegger, 1997b, s. 20)⁹.

Znaczące jest to, że Heidegger przedstawia buty jako brudne i znoszone, podczas gdy na obrazie Van Gogha, co dziwi filozofa, „nie są nawet oblepione grudami ziemi z roli lub z polnej drogi” (Heidegger, 1997b, s. 20). Heidegger stwierdza, że na podstawie obrazu trudno nawet orzec, gdzie znajdują się te buty i do kogo należą. Natomiast on sam kreśli poruszającą scenę, wyobrażając sobie, że należą one do chłopki, które zakłada je do codziennej, wyczerpującej pracy w polu w ciągu zmieniających się pór roku.

Dla Heideggera buty te zakotwiczone są w relacyjności wszystkich rzeczy odsłoniętej dzięki właściwemu używaniu (sposób, w jaki chłopka używa butów, wydaje się jego możliwie najlepszą ilustracją), które jednak zostawia na nich swój ślad. W tym sensie wizja ta jest ważnym punktem odniesienia dla włączenia struktury kształtowalności do Heideggerowskiego aparatu ontologicznego – buty zyskały taki, a nie inny wygląd (postać, kształt), poprzez który ujawnia się (ich) bycie, wskutek oddziaływania innego bytu.

Zmiany, które nastąpiły w butach, pogorszyły ich kondycję. Buty stały się znoszone i zużyte, miejscami skóra pozdzierała się, widoczne są odkształcenia. Mimo to jednak tego ubytku nie postrzegamy jako krzywdy wyrządzonej owym butom. Dzieje się tak być może dlatego, że traktujemy kategorię krzywdy jako nieprzystającą do diagnozy ludzkich relacji z rzeczami. Nastawienie cechujące posthumanizm (Bennett, 2010, s. 4–6) oraz postnaturalny environmentalizm (Vogel, 2015, s. 137, 163), z którymi się zgadzam, sprzeciwiają się jednak takiemu podejściu. W związku z tym zaryzykuję inną tezę: takie zniszczenie nie jest krzywdą, ponieważ powstało w rezultacie działania, które nie odbiera danemu bytowi (w tym wypadku butom) właściwych im możliwości istoczenia się, ale – wręcz przeciwnie – pozwala im się istoczyć jako butom – temu, co służy do noszenia.

Postawienie problemu możliwości naruszenia lub zachowania właściwości istoczenia się w kontekście krzywdy skłania zatem do tego, aby

⁹ Lucyna Falkiewicz tłumaczy to wyrażenie dosłownie, pisząc: „[...] rozdeptanych (*ausgetretenen*) butów”, (Heidegger, 1992, s. 23).

uznać, że pytanie o krzywdę w filozofii Heideggera można sensownie zadać tylko wtedy, gdy uwzględnimy różnicę ontologiczną. Możliwe są bowiem sytuacje, gdy na poziomie ontycznym następuje pogorszenie, ale ontologicznie byt zyskuje – może istoczyć się jako on właśnie, co jest udziałem Heideggerowsko-van Goghowsko-chłopskich butów.

By nie ograniczać się do przykładów dotyczących jedynie bytów pozaludzkich, rozważmy sytuację, gdy ktoś podejmuje się wyprawy w wysokie góry. W jej wyniku dochodzi do istotnych obrażeń z poziomu ontycznego – fizycznych (odmrożone policzki, palce, ogólne osłabienie organizmu), jak i psychicznych (znużenie, stres) – ale równocześnie wyprawa pozwala tym, którzy się na nią decydują, istoczyć się: spełniać się, otwierając też na dalsze wyzwania. Dlatego nie ma tu mowy o krzywdzie. Inaczej jest w przypadku napaści, pobicia, gwałtu. Tu dochodzi do pogorszenia kondycji danej rzeczy zarówno na poziomie ontycznym, jak i ontologicznym: pojawia się trauma utrudniająca codzienne funkcjonowanie.

Jak zatem możemy określić dwa modusy kształtowania w odniesieniu do kategorii krzywdy? Nasuwa się tu od razu na myśl rozróżnienie na niszczenie *versus* pielęgnowanie. O pielęgnowaniu jako chronieniu i wznoszeniu Heidegger (2002a, s. 133) pisze w *Budować, mieszkać, myśleć*, rozwijając ideę „pobytu przy rzeczach”. Mając na uwadze różnicę ontologiczną, musimy pamiętać, że chronienie dotyczy poziomu ontologicznego, a nie ontycznego. W tym sensie z-noszenie butów jest ich chronieniem, czyli zachowywaniem w istocie, w przeciwieństwie do nieużywania ich, które uniemożliwia im istoczenie się. Dlatego by uczynić kategorię krzywdy czytelniejszą w odniesieniu do kształtowalności proponuję, aby ująć ją jako *przekraczanie miary danego bytu*.

Idea „miary” jako jednostki właściwego etycznie postępowania sięga samych początków filozofii, a nawet wcześniej. Już Solon zalecał, aby nie czynić „nic ponad miarę”. U Heideggera pojęcie miary (*Maß*) pojawia się w różnych pracach (Jaran, Perrin, 2013, 57–58) i było już łączone z możliwością etycznego odczytania jego koncepcji (Yates, 2013; Kleinberg-Levin, 2005). Poniżej koncentruję się na relacji między krzywdą a miarą, odnosząc się do tekstów zebranych w tomie *Odczyty i rozprawy*.

W eseju „...poetycko mieszka człowiek...” Heidegger (2002b, s. 174–178; Mizera, 2006, s. 101; Richardson, 2003, s. 590–591) pyta o miarę dla człowieka i jego zamieszkiwania na Ziemi, nawiązując do wiersza Friedricha Hölderlina. Filozof przyjmuje, że tą miarą jest samo bycie, a właściwie

pozwalać Ziemi być Ziemią. Według Heideggera, jeśli kierujemy się taką miarą, jesteśmy prowadzeni przez to, co najbardziej swoiste bytów (Yates, 2013, s. 101–102).

Przewyciężenie metafizyki dodaje, że miara jest złączona z wewnętrznymi możliwościami danego bytu: „Brzoza nigdy nie wykracza poza swoje możliwe. Pszczeli ród mieszka w swoim możliwym [...]” (Heidegger 2002c, s. 86). Michael Zimmerman (1990, s. 227), komentując te słowa, podkreśla, że według Heideggera możliwości te mogą być przez człowieka odkrywane, nigdy zaś wyznaczane. Byty posiadają „własne ograniczenia i *miarę* [podkr. M.H.-Ł.]”. Miara jako to, co najbardziej swoiste bytu, jego własne możliwości, określa to, jak może ujawniać się jego bycie.

Heidegger podkreśla, co jest szczególnie istotne dla problemu krzywdy, że tylko człowiek może przekroczyć tę miarę. Już w 1929 roku w wykładzie *Główne zagadnienia metafizyki* zaznaczał, że „żadne zwierzę nie może stać się bardziej zdeprawowane niż człowiek” (Heidegger, 1983, s. 286). Żadne zwierzę nie zaatakuje drugiego zwierzęcia z innego powodu niż potrzeba życiowa, włączając w to samoobronę, podczas gdy niestety człowiek jest do tego zdolny. Dotyczy to relacji nie tylko z jednostkami, ale również całymi społecznościami. Umożliwia to, w większym stopniu niż kiedykolwiek wcześniej, technika, która „każe wyjść Ziemi poza narosły krąg jej rzeczy możliwych w coś, co nie jest już niczym możliwym i dlatego jest czymś niemożliwym” (Heidegger, 2002c, s. 86).

Słowa Heideggera z biegiem czasu nabrały tylko mocy. Przekroczenie wszelkich miar wynikające z niekontrolowanego rozwoju techniki to główny problem antropocenu. Wpływanie na innych, zostawianie śladu, kształtowanie i bycie kształtowanym – są nieuniknione, ale i pożądane, ponieważ pozwalają bytom istoczyć się. Problem pojawia się, kiedy miara bytu, obejmująca jego wewnętrzne możliwości, zostaje przekroczone. W obecnej epoce decorum zostało złamane – człowiek, poprzez technologię, wprowadził asymetrię w funkcjonowanie środowiska (Zwier, Blok, 2019, s. 20).

Pozostaje jednak pytanie: jak można poznać miarę? Heidegger, podejmując ten problem, pokazywał, że musimy pozostawać w pobliżu rzeczy, pozwalając im odsłonić to, co dla nich swoiste – ich miarę (Richardson, 2003, s. 591; Kettering, 1987, s. 342–344). Wymaga to nie biernego czekania, ale wysiłku w ograniczaniu siebie – narzucania własnych kategorii i oczekiwań wobec innych bytów – oraz skupionej na innych bytach uwagi. Konieczność takiej reorientacji zakładają właśnie Heideggerowskie idee

spotykania i właściwego używania. Próbując je sobie przyswoić, możemy mieć nadzieję, by zostać oświetlonymi blaskiem, który pomoże znaleźć nam drogę wyjścia z katastrofy, którą sami na siebie sprowadziliśmy.

Podsumowanie

W antropocenie człowiek nie tylko odciska niezatarte piętno na Ziemi, lecz dewastuje ją i zadaje jej krzywdę. By rozjaśnić trudność rozgraniczenia między nieuniknionym wpływem na inne byty a wyrządzaniem im krzywdy, w artykule zaproponowałam rewizję ontologii Martina Heideggera poprzez włączenie do niej struktury kształtowalności – wymiaru bycia odpowiedzialnego za zmiany w bytach, dzięki którym ujawnia się ich bycie.

Ontologia Heideggera zapewnia solidne fundamenty pod taką strukturę. Kształtowalność można ulokować na styku czasowości i światowości. Oddaje ona to, że powiązanie wszystkich bytów obejmuje również ich wzajemne kształtowanie się, które prowadzi do nieuchronnych zmian, uwiadczniających się w biegu czasu. Nie można być, nie kształtując przy tym innych, i nie ulegać kształtowaniu z ich strony: bez względu na to, co czynię, zawsze pozostaję w relacji z jakimś bytem, który koniecznie i nieodwracalnie kształtuje w perspektywie bycia-ku śmierci. Bez tego kształtowania niemożliwe byłoby jednak istnienie się bytów.

Istnieje ponadto linia, która rozgranicza to nieuniknione kształtowanie od wyrządzania bytom krzywdy. Kreśląc ją, musimy mieć na uwadze wymagającą naturę właściwego używania, które zakłada dostosowanie się do danego bytu, jego ograniczeń i wewnętrznych możliwości – jego miary. Kiedy linia ta zostaje przekroczona, dochodzi do wyrządzenia krzywdy. To właśnie dzieje się w epoce antropocenu: przekroczyliśmy miarę Ziemi, sprawiając, że ślad, jaki na niej zostawiamy, stał się krzywdą. Jednak nawet jeśli nie możemy już odwrócić negatywnego wpływu na planetę, ciągle możemy ocalić ją i nas samych – musimy wsłuchać się w wezwanie Heideggera: szukajmy miary i ją zachowujmy.

Bibliografia

- Backman, J. et al. (2019). Gatherings Symposium – Beyond Presence? *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 9, 145–174.
- Baran, B. (1989). *Saga Heideggera*. Kraków: Wydawnictwo PAT.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bińczyk, E. (2018). *Epoka człowieka. Retoryka i marazm antropocenu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blok, V. (2014). Reconnecting with Nature in the Age of Technology The Heidegger and Radical Environmentalism Debate Revisited. *Environmental Philosophy*, 2, 307–332.
- Borowska, E. (2014). Heideggerowska destrukcja metafizyki: filozofia średniowieczna i nowożytna. Część 1. *Ruch Filozoficzny*, 71 (1), 21–44.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2003). *Metafizyczne rozważania o czasie*. Kraków: Universitas.
- Buczyńska-Garewicz, H. (2006). *Miejsca, strony, okolice. Przyczynek do fenomenologii przestrzeni*. Kraków: Universitas.
- Calarco, M. (2008). *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia University Press.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That Therefore I Am*. Tłum. D. Willis. New York: Fordham University Press.
- Dreyfus, H. (2002). Heidegger's History of the Being of Equipment. W: H. Dreyfus, H. Hall (red.), *Heidegger: A Critical Reader* (s. 173–185). Oxford: Blackwell.
- Frayne, C. (2018). An Ecosemiotic Critique of Heidegger's Concept of Enframing. *Environmental Philosophy*, 15 (2), 213–236.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare: Protokolle-Gespräche-Briefe Herausgegeben von Medard Boss*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1992). O źródle dzieła sztuki. Tłum. L. Falkiewicz. *Sztuka i Filozofia*, 5, 9–67.
- Heidegger, M. (1996). *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*. Tłum. B. Baran, J. Miżera. Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.

- Heidegger, M. (1997a). Powiedzenie Anaksymandra. Tłum J. Sidorek. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 263–301). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1997b). Źródło dzieła sztuki. Tłum J. Mizera. W: M. Heidegger, *Drogi lasu* (s. 7–62). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (1997c). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). List o „humanizmie”. Tłum. J. Tischner. W: M. Heidegger, *Znaki drogi* (s. 271–312). Warszawa: Aletheia.
- Heidegger, M. (2000). *Co zwie się myśleniem?* Tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2001). *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentalnych*. Tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Heidegger, M. (2002ba). Budować, mieszkać, myśleć. Tłum. J. Mizera W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 127–143). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002b). „...poetycko mieszka człowiek...”. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 165–181). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002c). Przewyciężenie metafizyki. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 63–88). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2002d) Pytanie o technikę. Tłum. J. Mizera. W: M. Heidegger, *Odczyty i rozprawy* (s. 9–38). Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński.
- Heidegger, M. (2005). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (2007). *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*. Tłum. M. Bonecki, J. Duraj. Nowa Wieś: Wydawnictwo Rolewski.
- Heidegger, M. (2009). *Podstawowe problemy fenomenologii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Hoły-Luczaj, M. (2015). Heidegger’s Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, Or Farewell to the Great Chain of Being. *Ethics & the Environment*, 20 (1), 45–66.
- Hoły-Luczaj, M. (2018a). In Search of Allies for Postnatural Environmentalism, or Revisiting an Ecophilosophical Reading of Heidegger. *Environmental Values*, 27 (6), 603–621.

- Hoły-Luczaj, M. (2018b). *Radykalny nonantropocentryzm. Martin Heidegger i ekologia głęboka*. Warszawa–Rzeszów: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jaran, F., Perrin, C. (2013). *The Heidegger Concordance*. London: Bloomsbury.
- Kettering, E. (1987). *Nähe. Das Denken M. Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Kleinberg-Levin, D. (2005). *Gestures of Ethical Life: Reading Hölderlin's Question of Measure After Heidegger*. Stanford: Stanford University Press.
- Lemmens, P., Blok, V., Zwier, J. (2017). Toward a Terrestrial Turn in Philosophy of Technology. *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 21 (2–3), 114–126.
- Malabou, C. (2017). *Ontologia przypadłości. Esej o plastyczności destrukcyjnej*. Tłum. P. Skalski. Warszawa: Fundacja Hr. Cieszkowskiego.
- Mizera, J. (2006). *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Richardson, W.J. (2003). *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Thomson, I. (2004). Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy. *Inquiry*, 47, 380–412.
- Vogel, S. (2015). *Thinking like a Mall*. Cambridge: MIT Press.
- Yates, C. (2013). Poetizing and the Question of Measure. *Studia Philosophiae Christianae*, 49 (4), 87–108.
- Zimmerman, M.E. (1983) Toward a Heideggerean Ethos for Radical Environmentalism. *Environmental Ethics*, 2, 99–131.
- Zimmerman, M.E. (1990). *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, and Art*. Bloomington: Indiana University Press.
- Zwier, J., Blok, V. (2019). Seeing Through the Fumes: Technology and Asymmetry in the Anthropocene. *Human Studies*. DOI: 10.1007/s10746-019-09508-4.

SHAPEABILITY. REVISITING HEIDEGGER'S CONCEPT OF BEING IN THE ANTHROPOCENE

Summary

This paper addresses the problem of whether beings in Heidegger can affect each other and the significance of this phenomenon for their being and the ownmost. It seems that Heidegger's concept of being lacks the dimensions of shaping and being shaped. However, it is possible to revise his concepts of fundamental structures of being, such as temporality and worldliness, thereby creating the structure of "shapeability", which would not be limited to human beings. This, in turn, can help elucidate one of the key dilemmas of the Anthropocene related to setting the boundary between footprint and harm.