

Wprowadzenie

Heidegger – prekursor ekofilozofii?

Przedkładana Czytelnikom książka wpisuje się w ważną dla recepcji myśli Martina Heideggera dyskusję, dotyczącą możliwych związków między jego filozofią a ekologią głęboką. Ekologia głęboka (*deep ecology*) stanowi radykalny nurt ekofilozofii, który powstał w latach siedemdziesiątych XX wieku. Jej celem jest przebudowa wyobrażeń dotyczących miejsca człowieka w świecie, która będzie skutkować przyjęciem proekologicznych wzorców w ludzkim działaniu.

Na wizję rzeczywistości proponowaną przez ekologię głęboką składają się zasadniczo dwie główne koncepcje. Pierwszą z nich jest „egalitaryzm ekosferyczny”. W myśl tego stanowiska nie można stworzyć hierarchii w obrębie różnych postaci szeroko pojętego „życia”, tożsamego ze sferą *physis* (rośliny, zwierzęta, skały, rzeki). Zgodnie z tym założeniem każdy byt (przyrodniczy) posiada „równe prawo do życia i rozkwitania” i jednakową wartość przyrodzoną, stanowiąc cel sam w sobie. Tym samym ekologia głęboka odrzuca schemat antropocentryczny, w którym istnienie wszystkich bytów jest podporządkowane wyłącznie dobru człowieka. Drugą podstawową koncepcją ekologii głębokiej jest „samorealizacja”, która zakłada, że właściwe ujęcie tożsamości poszczególnych bytów wymaga uwzględnienia powiązania ogółu bytów. Oznacza to, że można autentycznie stać się sobą wyłącznie wtedy, kiedy umożliwia się to także innym stworzeniom. Teoretycy ekologii głębokiej sądzą, że tylko tak sformułowane filozoficzne uzasadnienie dla ochrony przyrody może pozwolić na faktyczną zmianę ludzkiego postępowania.

W celu scharakteryzowania aspiracji ekologii głębokiej niezbędne jest jednak podkreślenie, że jej przedstawiciele nie pragną budować nowych systemów teoretycznych, aby ugruntować swoje tezy, ale starają się odnaleźć je w już istniejących koncepcjach. Za jednego z najważniejszych swych prekursorów uznają Martina Heideggera. Przedstawiciele ekologii głębokiej wskazują z jednej strony na dokonaną przez niego krytykę antropocentryzmu, kalkulatorywno-instrumentalnego modelu myślenia i wyrosłej z niego techniki, z drugiej zaś – na wizję

„czwórni” i „zamieszkiwania świata” jako zbieżnych z postulatami ekologii głębokiej¹.

Możliwości proekologicznego wykorzystania ontologii Heideggera sprzeciwiło się jednak wielu badaczy związanych zarówno z ekofilozofią, jak i filozofią samego Heideggera. Według nich Heidegger był skrajnym antropocentrystą, który umocnił tendencję zachodniej filozofii do oddzielenia człowieka od świata przyrody, w czym zgadzają się z krytyką przeprowadzoną przez Karla Löwitha i Hansa Jonas².

W tej książce podejmuję polemikę z interpretacjami filozofii Heideggera, które utrzymują, że wpisuje się ona w tradycję antropocentryzmu o zabarwieniu idealistycznym i spirytualistycznym. Pokazuję, że taka ocena myśli autora *Przyczynków do filozofii* dokonywana jest poprzez pryzmat kategorii i schematów, które on sam odrzucił lub znacząco przeddefiniował, co podważa słuszność tych krytycznych zabiegów. Pozwala to zarazem zobaczyć, w jaki sposób filozofia Heideggera skłania do rewizji określonych przesądów metafizycznych.

Celem, jaki postawiłam przed tą książką, nie jest jednak tylko oddalenie rzekomej niemożności zaadaptowania filozofii Heideggera przez ekofilozofię w ogóle i ekologię głęboką w szczególności. Postaram się w niej uzasadnić, że przedstawiciele ekologii głębokiej nie wykorzystali w pełni potencjału myśli Heideggera do podbudowy centralnych dla swojego stanowiska założeń. Innymi słowy, **spróbuję przedstawić prekursorstwo Heideggera w tworzeniu paradygmatu radykalnie nieantropocentrycznego jako daleko bardziej znaczące, niż dostrzegli to ekologowie głębocy.** Dotyczy to przede wszystkim pominięcia przez ekologów głębokich dążenia Heideggera do odrzucenia idei „wielkiego łańcucha bytów”, które jest podstawą egalitaryzmu ekosferycznego. W związku z tą kwestią rozważę również, czy projekt filozoficzny Heideggera nie jest

¹ M. Zimmerman, *Toward a Heideggerian Ethos for Radical Environmentalism*, „Environmental Ethics” 1983, Vol. 6, No. 2, s. 99–131; idem, *Implications of Heidegger's Thought for Deep Ecology*, „The Modern Schoolman” 1986, No. 54, s. 19–43; idem, *Rethinking the Heidegger–Deep Ecology Relationship*, „Environmental Ethics” 1993, Vol. 15, No. 3, s. 195–224; B. Devall, G. Sessions, *Ekologia głęboka. Życie w przekonaniu, iż Natura coś znaczy*, przeł. E. Margielewicz, Warszawa 1995; zob.: A. Przyłębski, *Martin Heidegger a tzw. ekologia głęboka*, [w:] *Ochrona środowiska w refleksji humanistycznej*, red. B. Andrzejewski, Poznań 1992.

² K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Nature des Menschen und die Welt der Natur*, [w:] idem, *Aufsätze und Vorträge, 1930–1970*, Stuttgart 1971, s. 189–203; H. Jonas, *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1994; zob.: P. Tonner, *Are Animals Poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, red. R. Boddice, Leiden–Boston 2011, s. 203–221; M. Calarco, *Zoographies: The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York 2008; J. Derrida, *The Animal That Therefore I Am*, przeł. D. Willis, New York 2008; G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford 2004; por.: D.F. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington 1992; M.E. Zimmerman, *Rethinking the Heidegger–Deep Ecology Relationship...*, s. 213.

bardziej uniwersalny niż ten zaproponowany przez ekologię głęboką, ponieważ egalitarna wspólnota bycia u Heideggera obejmuje również artefakty, nie ograniczając się do sfery *physis*.

Przeprowadzenie analizy prac Heideggera pod kątem zagadnień istotnych dla ekologii głębokiej powinno umożliwić reinterpretację wybranych wątków jego filozofii. Dzięki temu zabiegowi można także wyeksponować kwestie, które dotychczas pomijano w badaniach nad filozofią autora *Znaków drogi*. Ponadto perspektywa ekologii głębokiej pozwala na prześledzenie określonych przekształceń myśli Heideggera, które można zaobserwować między jego wczesnymi i późnymi tekstami. Ten podwójny cel znajduje odzwierciedlenie w przyjętej przeze mnie metodologii.

Podejście hermeneutyczne

Ekologię głęboką traktuję tu jako kontekst badawczy umożliwiający lepsze zrozumienie filozofii Martina Heideggera. Moim celem nie jest zatem porównanie stanowiska ekologii głębokiej z myślą Heideggera, lecz wykorzystanie problematyki ekologii głębokiej jako zespołu pytań, które można zadać filozofii Heideggera. Z tego powodu zdecydowałam się zastosować metodologię hermeneutyczną, a nie komparatystyczną.

Metodę analizy hermeneutycznej stosuje się wtedy, gdy zrozumienie danej koncepcji napotyka na istotne trudności – jej tezy i założenia są niejasne lub nieoczywiste³. Taki właśnie może wydawać się związek teoretycznych podstaw ekologii głębokiej z filozofią Martina Heideggera. Inaczej mówiąc, proekologiczny charakter filozofii Heideggera może przedstawiać się jako problematyczny. Z drugiej jednak strony, zestawienie myśli Heideggera z ekologią głęboką można postrzegać jako wyzwanie, które umożliwi wypracowanie, jak ujmuję to Cezary Wodziński, swoistej „strategii hermeneutycznej” w lekturze prac Heideggera. Jej zadaniem będzie umożliwienie przeprowadzenia „rozprawy” z filozofią Heideggera. „Rozprawą”, stanowiącą techniczne pojęcie u samego Heideggera (*Auseinandersetzung*), jest wówczas krytyka nie w znaczeniu wytknięcia ciałych usterek, lecz ekspozycji, wydobywania na jaw tego, co najistotniejsze⁴.

³ Zobacz: H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 315; E. Paczkowska-Łagowska, *Hermeneutyka – metoda czy filozofia? Gadamer w sporze z Diltheyem*, Kraków 1990; W. Lorenc, *Hermeneutyczne koncepcje człowieka. W kręgu inspiracji heideggerowskich*, Warszawa 2003, s. 34.

⁴ C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 7–9; por.: J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej. Martina Heideggera droga do innego myślenia*, Kraków 2006, s. 11.

Tak też ujęcie filozofii Heideggera w ramach paradygmatu ekofilozoficznego, a więc perspektywy inklinowanej autorowi *Przyczynków do filozofii*, pozwala – jak sądzę – lepiej wyrazić sens jego wybranych koncepcji niż samo zreferowanie jego prac.

Inną motywacją do podjęcia problemu relacji filozofii Heideggera i ekologii głębokiej była wspomniana chęć zwalczania niektórych zarzutów wysuwanych przeciw myśli Heideggera, które często przybierają postać krzywdzących, obiegowych opinii. Tej pobudce – dążeniu do oddalenia błędnych odczytań – stojącej za wieloma innymi pracami poświęconymi Heideggerowi towarzyszy przekonanie, że przyczyny niezrozumienia jego koncepcji można nie tylko zdiagnozować, ale też usunąć⁵.

W tym celu posłużyłam się dwiema metodami. Pierwszą z nich była parafraza, czyli „rozumiejący przekład”, który służy jako komentarz. Starałam się, aby dokonana przeze mnie parafraza spełniała określone standardy, jakie stawia się tego rodzaju zabiegowi. Po pierwsze, kierowałam się życzliwością dla parafrazowanego autora. Nie zakładałam, że wypowiada on nonsensy lub oczywiste fałsze. Po drugie, unikałam parafrazowania metafor innymi metaforami, których rozszyfrowanie byłoby równie trudne. Po trzecie wreszcie, w miarę możliwości używałam składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu⁶.

Sparafrazowanie myśli Heideggera jest zadaniem stosunkowo niełatwym, ponieważ język autora *Bycia i czasu* jest wyjątkowo hermetyczny. Omówienie jego specyfiki mogłoby posłużyć za temat na odrębną pracę, dlatego poprzestanę na wskazaniu podstawowych cech Heideggerowskiego języka, którymi są: odrzucenie klasycznej terminologii metafizycznej; stworzenie własnego słownika, którego pojęcia są w znacznej części neologizmami, niedającymi się jednoznacznie zdefiniować; złamanie niektórych reguł gramatyki⁷. Wszystkie te posunięcia Heideggera wynikają z dokonanej przez niego krytyki klasycznej metafizyki, której celem było wykazanie, że jej kategorie nie są adekwatne do opisu rzeczywistości. Ta swoistość języka Heideggera powoduje jednak specyficzne trudności w parafrazowaniu jego wypowiedzi i komentowaniu jego filozofii.

Pierwsza dotyczy możliwości użycia składni i słów w ich konwencjonalnym znaczeniu w opisie filozofii Heideggera. Janusz Mizera uważa, że „udana próba stworzenia metajęzyka, który potrafiłby wysłowić Heideggerowskie myślenie, byłaby – jak się wydaje – jednoznaczna z fiaskiem tego myślenia. Skoro bowiem istnieje język, w którym to samo można powiedzieć prościej i bardziej czytelnie,

⁵ Zob.: O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, przeł. B. Baran, Warszawa 2002, s. 6.

⁶ A. Nowaczyk, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, Łódź 2006, s. 7–9.

⁷ Zob.: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, Kraków 2004, s. 19–21.

to cały wysiłek Heideggera sprowadzałby się do bezzasadnego gwałtu na języku. Jeśli zaś ten potencjalny metajęzyk miałby się okazać równie lub jeszcze bardziej złożony niż język samego Heideggera, to lepiej oddać głos samemu autorowi”⁸. Takie podejście, które sama także przyjmuję, opiera się na przekonaniu, że stworzone przez Heideggera terminy są potrzebne i nie muszą – a nawet nie mogą – być zastępowane innymi wyrażeniami.

Nie oznacza to jednak usprawiedliwienia dla tzw. heideggerzenia, którego – moim zdaniem – należy unikać. „Heideggerzeniem” – podążając za Jackiem Filkiem – nazywam nadużywanie specyficznych dla Heideggera wyrażen, które przedstawia się w różnych konfiguracjach. Takie „mówienie Heideggerem” może rodzić podejrzenie, że osoba pisząca o Heideggerze nie tyle przybliżyła się do zrozumienia jego filozofii, ile nabyła jedynie wyjątkowej sprawności w jej opisywaniu⁹. Innymi słowy, posługiwanie się wyłącznie Heideggerowskimi wyrażeniami można zakwalifikować jako błąd logiczny *ignotum per ignotum*, którego – rzecz jasna – chciałam uniknąć.

Pisanie o Heideggerze wymagało więc wypracowania języka, który byłby narzędziem umożliwiającym omówienie jego filozofii z wykorzystaniem jej własnych kategorii i pojęć, a równocześnie nie byłby tylko kurczowym trzymaniem się i powtarzaniem wyrażen charakterystycznych dla Heideggera. Tym niemniej zdaję sobie sprawę, że zawsze istnieje ryzyko, sformułowane przez Waltera Biemela, iż nawet w rozumiejącym omówieniu tego, co Heidegger chciał przekazać, może nastąpić uproszczenie Heideggerowskiej myśli, spowodowane posługiwanym się pośledniejszym językiem w stosunku do tego, którym mówi autor *Przyczynków do filozofii*¹⁰.

Umiejętne odtworzenie słownika Heideggera natrafia na jeszcze jedną przeszkodę: uzgodnienie polskiego przekładu z oryginałem. Heidegger przeprowadził krytykę metafizyki, w znacznej mierze dokonując rozbioru jej języka i stojących za nim założeń. Stąd właśnie bierze się, jak pisze Wawrzyniec Rymkiewicz, „ta cała praca w języku i nad językiem, która uczyniła Heideggera słynnym słowotwórcą”¹¹. Rymkiewicz twierdzi, że Heideggerowska dekonstrukcja języka

⁸ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 123.

⁹ Taką wątpliwość wyraził m.in. Étienne Gilson, mówiąc: „Szczęśliwi ci, co dzięki długotrwałemu obcowaniu z dziełem [Heideggera] tak dobrze przyswoili sobie język, że posługują się nim tak, jakby to był ich własny język. Gdy słuchamy tych wirtuozów, niekiedy tylko nasuwa się nam pytanie, czy przypadkiem nie biorą oni za zrozumienie doktryny tego, co jest jedynie łatwością mówienia o niej” (É. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 319. Za zwrócenie uwagi na te słowa Gilsiona chciałabym podziękować prof. Elżbiecie Paczkowskiej-Łagowskiej); por.: A. Nowaczyk, *Poławianie sensu w filozoficznej głębi*, s. 111.

¹⁰ Zob.: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, s. 10.

¹¹ W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław 2002, s. 8.

klasycznej filozofii niemieckiej za pomocą potocznej niemczyzny i neologizmów ginie w przekładzie. Dlatego też proponuje on, aby „zamiast tłumaczyć Heideggera, zacząć go imitować: powtórzyć te myśli w innym materiale językowym, jakim jest polszczyzna”¹².

Odnosnie do takiego projektu można mieć jednak uzasadnione wątpliwości, które wyrazili Mizera (stworzenie terminologii trudniejszej niż Heideggerowska) i Biemel (język pośledniejszy od Heideggerowskiego). Ponadto należy zauważyć, że Rymkiewicz zawęży krytykę Heideggera tylko do terminologii filozofii niemieckiej, podczas gdy znaczna część jego prac poświęcona była analizie klasycznych pojęć metafizyki, pochodzących z greki i następnie przełożonych na łacinę. To wspólne pochodzenie zachodniej terminologii filozoficznej sprawia, że jest ona często podobna w różnych językach narodowych. Za przykład może posłużyć pojęcie „podmiotu” i „przedmiotu”. Heidegger w analizie tych pojęć koncentruje się na wskazaniu władczej skłonności przed-stawiania (*Vor-stell-ung*), które dąży do u-stawiania, ze-stawiania (*Ge-stell*) przedmiotu, co dobrze można oddać w języku polskim¹³.

Oczywiście nie wszystkie terminy, którymi posługuje się Heidegger, pozwalają na tak czytelny przekład. Flagowy przykład stanowi tu *Dasein*. Jest to klasyczny termin filozofii niemieckiej, przekładany jako „egzystencja”, „istnienie”, „obecność”, „bycie obecnym”. Trudność tłumaczenia tego terminu dodatkowo wzmacnia fakt, że Heidegger pragnął odejść od takich jego znaczeń, odnosząc go do bycia bytu ludzkiego, w którym bycie staje się jawne. Chcąc sprostać temu zadaniu, tłumaczono ten termin na język polski bardzo różnie: „byt ludzki”, „jestestwo”, „byt przytomny”¹⁴. Część tłumaczy, uznając, że jest to termin nieprzekładalny, decyduje się na pozostawianie go w oryginale¹⁵. Takie posunięcie można jednak uznać za rodzaj translatorskiej kapitulacji¹⁶, chociaż nieraz rzeczywiście trudno rozstrzygnąć, które tłumaczenie jest lepsze w danym kontekście. Uwzględniając te zastrzeżenia, zdecydowałam się korzystać zasadniczo z pojęć „jestestwo” i „bycie-tu”. Czasem odwołuję się też do innych propozycji translatorskich (m.in. „przytomności”), ale sygnalizuję wówczas, że odnoszą się one do *Dasein*. Podobnie postępowałam też w przypadku tłumaczenia innych Heideggerowskich terminów, które zestawiam z tekstem oryginalnym tylko wtedy,

¹² Ibidem. W związku z tym wprowadza on swoje własne wyrażenia, takie jak: „podstawa podstawy”, „część ogarniająca całość”, „zakrzywienie całości”.

¹³ K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*, Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego, Warszawa 2011, s. 178–183.

¹⁴ Zob.: L. Kołakowski, *Filozofia egzystencjalna*, Warszawa 1965; B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków 1989; K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.

¹⁵ Zob.: W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt*, s. 79.

¹⁶ J. Mizera, *W stronę filozofii niemetafizycznej*, s. 105.

kiedy chcę uwypuklić ściśle określone znaczenia lub gdy nie ma przyjętego uzusu translatorskiego.

Trudności w zrozumieniu koncepcji filozoficznych nie ograniczają się jednak tylko do kwestii związanych z pojęciami, przez które je przedstawiono, lecz wynikają również z braku uwzględnienia kontekstu całości danej filozofii. Metodą, która ma wyeliminować tego typu błędy, jest analiza kontekstowa. Ta druga zastosowana tu metoda zakłada, że znajomość pewnych części danej doktryny jest niezbędna, aby móc w ich kontekście objaśniać inne jej wątki. Oznacza to, że poszczególne zagadnienia należy interpretować w świetle innych zagadnień współtworzących daną doktrynę, a także uwzględniając całość doktryny¹⁷. Łączy się z tym zasada pochodząca z teorii hermeneutycznej: konieczne jest wychodzenie od części do całości, aby następnie powrócić od tej całości do bliższego zrozumienia poszczególnych części¹⁸. Zastosowanie tej metody jest szczególnie uzasadnione w odniesieniu do projektów filozoficznych cechujących się „wewnętrzną dynamiką”¹⁹.

To określenie w przypadku myśli Heideggera dotyczy, po pierwsze, wielości jej wątków oraz ich wewnętrznej nierozłączności²⁰. Chcąc na przykład omówić problematyczność pojęcia „życia” u Heideggera, trzeba odnieść się do jego ujęcia ciała, łączącego się z jego niechętnym stosunkiem do pojęć ducha i rozumu, które prowadzą do jego krytyki nowożytnego podmiotu, zrozumiałej jedynie w kontekście Heideggerowskiej koncepcji myślenia.

Z drugiej strony wewnętrzna dynamika filozofii Heideggera odnosi się do istotnych przemian, jakim ulegały jej poszczególne zagadnienia. Nieuwzględnianie tych przemian jest jednym z poważniejszych błędów metodologicznych. Nieraz bowiem mówi się, że pewna kwestia przedstawia się „u Heideggera” tak a tak, podczas gdy ujęcie to dotyczy tylko koncepcji z wczesnego okresu filozofii Heideggera, która później mogła zostać znacząco zmodyfikowana. Obecnie mamy dostęp do większości prac Heideggera, które powstały w późniejszym okresie jego drogi myślowej. Dlatego, jak zaznacza Otto Pöggeler, „nie możemy dziś traktować filozoficznych prób Heideggera w sposób oderwany od całości jego dzieła”²¹.

Ponadto możliwość odniesienia się zarówno do wczesnych, jak i późnych prac Heideggera otwiera nowe perspektywy badawcze. Tak na przykład Krzysztof

¹⁷ Zob.: S. Swieżawski, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 713.

¹⁸ Zob.: H.-G. Gadamer, *Koło jako struktura rozumienia*, [w:] *Wokół rozumienia. Studia i szkice z hermeneutyki*, red. G. Sowiński, Kraków 1993, s. 227.

¹⁹ Zob.: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, s. 12.

²⁰ Zob. np.: C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, s. 333–334.

²¹ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 421.

Michalski korzysta z późniejszej twórczości Heideggera jako perspektywy, z której „łatwiej zrozumieć te myśli Heideggera, które we wczesnej fazie jego twórczości znajdują się jeszcze w załączkowym stadium”²². Z kolei Ewa Borowska nawiązuje do wcześniejszych tekstów filozofa, „aby porównać bądź skontrastować je z dziełami późniejszymi lub dlatego, że uzupełniają one interpretację danego stanowiska filozoficznego”²³.

Takie badanie komparatystyczne nie może jednak ograniczać się tylko do udokumentowania przemian filozofii Heideggera, ale musi wyjaśniać, z jakiego powodu one zaszły. Pöggeler podaje jako przykład niewłaściwego podejścia w tym względzie, skądinąd bardzo interesującą, pracę Emila Ketteringa poświęconą zagadnieniu „bliskości” u Heideggera. Kettering, pokazując zwiększającą się rolę tej kwestii w myśleniu Heideggera, w ogóle nie rozważa, dlaczego u autora *Bycia i czasu*, który postrzegał wykładnię temporalną jako najwłaściwszy sposób uchwycenia specyfiki ludzkiej egzystencji, dominującą rolę przejęła ostatecznie metaforyka przestrzeni²⁴. Analiza kontekstowa poszczególnych koncepcji przedstawionych przez Heideggera wymaga więc odtworzenia ich tła, prześledzenia przemian, jakim ulegały, oraz zdiagnozowania przyczyn, dla których zaszły²⁵.

Podsumowując, sądzę, że łączne zastosowanie parafrazy oraz analizy kontekstowej najlepiej realizuje cel, jakim jest zbadanie korpusu zagadnień kluczowych dla ekologii głębokiej w filozofii Heideggera z uwzględnieniem jej przemian.

Zakres i struktura rozważań

Warto podkreślić, że do tej pory nie powstała żadna praca krytycznie odnosząca się do problemu relacji teoretycznych podstaw ekologii głębokiej z filozofią Heideggera oparta na rozbudowanej analizie dzieł samego Heideggera. W Polsce

²² K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, s. 8.

²³ E. Borowska, *Problem metafizyki. Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 22; zob.: C. Woźniak, *Martina Heideggera myślenie sztuki*, s. 12.

²⁴ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, s. 412; zob.: E. Kettering, *Nähe. Das Denken Martin Heideggers*, Pfullingen 1987.

²⁵ Takie podejście dobrze charakteryzuje w swojej pracy Bruce Foltz, pisząc: „W moim studium zdecydowałem się przede wszystkim na eksponująco-wyjaśniające (*expository*) podejście do myśli Heideggera nie dlatego, że bezkrytycznie przyjmuję poglądy Heideggera na te lub tamte kwestie, ale dlatego, że moim podstawowym celem jest po prostu zobaczyć, jakie te poglądy są, gdy się je zbierze i uporządkuje oraz przeczyta i zaprezentuje życzliwie – ta procedura wydaje się nieodzownym punktem wyjścia dla prób zrozumienia myśli kogokolwiek, kogo prace zasługują na to, aby być potraktowane poważnie na swych własnych zasadach” [tłum. MHŁ]; B. Foltz, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York 1995, s. X.

jest to kwestia słabo znana, zaledwie wzmiankowana. Istnieją na ten temat tylko pojedyncze krótkie teksty, referujące główne tezy prac Michaela Zimmermanna oraz Billa Devalla i George'a Sessionsa²⁶. Również w zagranicznej literaturze – pomimo intensywności dyskusji toczącej się od lat osiemdziesiątych ubiegłego wieku, dotyczącej relacji między Heideggerem i ekofilozofią – brakuje pracy, która przedstawiałaby związki ekologii głębokiej z filozofią Heideggera, uwzględniając całokształt jego drogi myślowej. Powstały jedynie prace przedstawiające problem natury²⁷ lub życia²⁸ w filozofii zarówno wczesnego, jak i późnego Heideggera. Analiza tych zagadnień nie wystarcza jednak do kompleksowej oceny relacji ekologii głębokiej i myśli Heideggera. Należy wziąć pod uwagę jeszcze m.in. kwestię jedności bycia, myślenia, użytkowego stosunku do różnych bytów. Te zagadnienia w filozofii Heideggera w odniesieniu do ekologii są podejmowane osobno, w dodatku w tekstach, które albo ograniczają się do późnych prac napisanych przez Heideggera po 1950 roku (autorzy chcą wówczas zazwyczaj wykazać proekologiczny charakter filozofii Heideggera, zubażając często obraz filozofii Heideggera²⁹), albo wyłącznie prac wczesnych (autorzy chcą wówczas zaprzeczyć możliwości proekologicznego zastosowania filozofii Heideggera, nie dostrzegając intuicji ważnych dla paradygmatu ekofilozoficznego, zawartych we wczesnych tekstach Heideggera³⁰).

Tymczasem rzetelna odpowiedź na pytanie, w jakim znaczeniu Heidegger wyprzedził rozwiązania ekologii głębokiej, wymaga zbadania określonej grupy zagadnień w pracach Heideggera rozwijanych w przeciągu całego okresu jego aktywności filozoficznej. To właśnie zamierzam uczynić w tej książce, która w związku z tym dzieli się na dwie części dotyczące ekologii głębokiej (część A) i wybranych zagadnień filozofii Martina Heideggera (część B). Różnica w ich objętości wynika z dwóch powodów. Po pierwsze, jak zaznaczono wcześniej, praca jest zasadniczo poświęcona filozofii Heideggera, dla której ekologia głęboka stanowi kontekst badawczy. Po drugie, filozoficzna spuścizna Heideggera, mierzona choćby liczbą pozostawionych tekstów, jest znacznie obszerniejsza niż dorobek ekologii głębokiej.

Stanowisko ekologii głębokiej przedstawię na podstawie prac jej najważniejszych teoretyków, za których uznawani są przede wszystkim: Arne Naess, Bill

²⁶ Por.: A. Przyłębski, *Martin Heidegger a tzw. ekologia głęboka*, *passim*; D. Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, „Dzikie Życie” 2001, nr 10.

²⁷ B. Foltz, *Inhabiting the Earth*, *passim*.

²⁸ D.F. Krell, *Daimon Life*, *passim*.

²⁹ Zob. np.: L.W. Howe, *Heidegger's Discussion of »The Thing«*. A Theme for Deep Ecology, „Between the Species” 1993 (Spring), s. 93–96; P. Ennis, *Toward a Heideggerean Eco-Phenomenology*, „Intertexts” 2007, No. 2, s. 125.

³⁰ Zob. np.: P. Tonner, *Are Animals Poor in the World?*, *passim*.

Devall, George Sessions oraz Warwick Fox. Warto również już w tym miejscu zaznaczyć, że niniejsza analiza będzie koncentrować się na ekologii głębokiej rozumianej jako projekt filozoficzny, a nie ruch społeczno-polityczny.

Analizę filozofii Heideggera w kontekście jej proekologicznego potencjału podzieliłam natomiast na cztery części (B.I, B.II, B.III, B.IV). Odpowiadają one okresom filozofii Heideggera przypadającym odpowiednio na lata 1923–1927, 1928–1934, 1935–1949 oraz 1950–1976. Zasadność przyjęcia takiej periodyzacji – jak postaram się wykazać – wynika ze zmian w ujęciu zagadnień najważniejszych z punktu widzenia pokrewieństwa z ekologią głęboką, które dokonywały się w wyróżnionych okresach myśli autora *Bycia i czasu*. Mój zamysł przedstawienia przekroju przez całą drogę myślową Heideggera wymagał dokonania wyboru tekstów z niemal osiemdziesięciu tomów jego spuścizny, opublikowanych do dziś. Postanowiłam skupić się w miarę możliwości na najczęściej komentowanych pracach Heideggera, aby pokazać, że wątki wspólne dla ekologii głębokiej i Heideggera należą do głównego nurtu myśli autora *Przyczynków do filozofii*. Ich pogłębiona analiza pozwoli zobaczyć, w jak wielkim stopniu filozofia Heideggera jest projektem zorientowanym na zasadniczą transformację postawy człowieka wobec otaczającego go świata, co czyni z niego patrona współczesnej ekologii radykalnej.