

MAGDALENA HOŁY-ŁUCZAJ\*

## CZY FILOZOFIA MARTINA HEIDEGGERA JEST „ANTYNATURALISTYCZNA”?

Słowa kluczowe: Martin Heidegger, antynaturalizm, ciało, życie, zwierzę,  
krytyka metafizyki  
Keywords: Martin Heidegger, antinaturalism, body, life, animal, critique  
of metaphysics

### Wprowadzenie

Komentatorzy filozofii Martina Heideggera często twierdzą, że przedstawił on antynaturalistyczną wizję ludzkiej egzystencji<sup>1</sup>. Przejawem tego „antynaturalizmu” jest według nich odcięcie się od materializmu, dewaluacja kategorii życia oraz ciała w ujęciu człowieka, czemu towarzyszy podważenie

---

\* Magdalena Hoły-Łuczaj – doktorantka w Zakładzie Historii Filozofii w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Jej zainteresowania badawcze obejmują historię filozofii współczesnej, antropologię filozoficzną, ekofilozofię oraz historię filozofii polskiej. Adres e-mail: m.holy.luczaj@gmail.com.

<sup>1</sup> M.E. Zimmerman, *Rethinking the Heidegger – Deep Ecology Relationship*, „Environmental Ethics” 15, 3 (1993); tegoż, *Heidegger: Antinaturalistic Critic of Technological Modernity*, [w:] *Minding Nature. Philosophers of Ecology*, red. D. Macaluey, New York: Guilford Press 1996.

znaczenia jego pokrewieństwa ze zwierzęciem<sup>2</sup>. W związku z tym wielu filozofów uważa, że Heidegger zachował antropocentryzm oraz dualizm przyrody i człowieka właściwy tradycjom metafizycznym i religijnym, których przewyższenie deklarował<sup>3</sup>.

Zaklasyfikowanie filozofii Heideggera jako „antynaturalistycznej” – co postaram się uzasadnić w artykule – jest jednak nieadekwatne. Pokażę, że taka ocena myśli autora *Przyczynków do filozofii* dokonywana jest poprzez pryzmat kategorii, które sam Heidegger odrzucił lub znacząco przededefiniował, co podważa słuszność tych krytycznych zabiegów. Tym samym pozwoli to zobaczyć, w jaki sposób filozofia Heideggera skłania do rewizji pewnych tradycyjnych kategorii i przesądów metafizycznych.

W tym celu dokonam analizy sposobu, w jaki Heidegger ujmuje kwestie cielesności, życia oraz zwierzęcia. Zależy mi na przedstawieniu ich łącznie właśnie w kontekście zarzutu o szeroko pojęty „antynaturalizm”, dla którego te zagadnienia są kluczowe<sup>4</sup>, sądzę bowiem, że ukazanie ich w powiązaniu ze sobą pozwoli trafniej przybliżyć sens ich ujęcia przez Heideggera, a tym samym wyjaśnić, dlaczego jego filozofia nie powinna być uznawana za „antynaturalistyczną”.

W niniejszej analizie uwzględnię prace pochodzące z różnych okresów filozofii Heideggera<sup>5</sup>. Pokażę, że późniejsze dzieła Heideggera (te powstałe

<sup>2</sup> D. Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, „Dzikie Życie” 10 (2001).

<sup>3</sup> Zob. K. Löwith, *Zu Heideggers Seinsfrage: Die Nature des Menschen und die Welt der Natur*, [w:] tegoż, *Aufsätze und Vorträge, 1930–1970*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1971; H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków: Wydawnictwo Platan 1994; J. Derrida, *Of Spirit. Heidegger and the Question*, tłum. G. Bennington i R. Bowlby, Chicago: Chicago University Press 1991; G. Agamben, *The Open: Man and Animal*, Stanford: Stanford University Press 2004; M.E. Zimmerman, *Rethinking...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>4</sup> Por. K.A. Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, New York 2009, s. 2.

<sup>5</sup> Odsyłacze do pism Heideggera będę umieszczać w tekście, posługując się skrótami tytułów książek ze wskazaniem strony. Zastosuję tu następujące skróty:

BC – *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa: PWN 2005.

BS – *Besinnung*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1997.

CZM – *Co zwie się myśleniem?*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2000.

GA29/30 – *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1983.

po Zwrocie) nie przynoszą radykalnych przekształceń ujęcia wymienionych zagadnień, lecz raczej potwierdzają wcześniej przyjęte rozstrzygnięcia, opatrując je komentarzem lub szerszym wyjaśnieniem.

## Ciało

Jeden z głównych argumentów na rzecz uznania filozofii Heideggera za „antynaturalistyczną” stanowi zmarginalizowanie przez niego znaczenia ciała w ujęciu ludzkiej egzystencji. Ten zarzut, podniesiony po raz pierwszy przez filozofów niemieckich (m.in. Karla Löwitha, Helmutha Plessnera<sup>6</sup>)

---

GA39 – *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1999.

GA54 – *Parmenides*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1992.

H (wraz z Eugenem Finkiem) – *Heraklit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1970.

JWP – *Język w poezji*, [w:] *W drodze do języka*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Aletheia 2007 [*Unterwegs zur Sprache*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1985].

LH – *List o humanizmie*, tłum. J. Tischner, [w:] *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa: Aletheia 1999.

NI – *Nietzsche*, t. I, tłum. C. Wodziński i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2004 [*Nietzsche*, bd. I, Pfullingen: Verlag Günther Neske 1989].

OIP – *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa: Aletheia 1999.

PDF – *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, tłum. B. Baran i J. Mizera, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 1996.

PH – *O istocie i pojęciu φύσις*, tłum. J. Sidorek, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa: Aletheia 1999.

PPF – *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa: Aletheia 2009.

PR – *Pytanie o rzecz. Przyczynek do Kantowskiej nauki o zasadach transcendentnych*, tłum. J. Mizera, Warszawa: Wydawnictwo KR 2001.

RZ – *Rzecz*, tłum. J. Mizera, [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Kraków: Wydawnictwo Baran i Suszczyński 2002.

WDM – *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. R. Marszałek, Warszawa: Aletheia 2000.

ZS – *Zollikoner Seminare: Protokolle, Gespräche, Briefe; herausgegeben von Medard Boss*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann GmbH 1987.

ŻDS – *Źródło dzieła sztuki*, tłum. J. Mizera, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, tłum. S. Blandzi i in., Warszawa: Aletheia 1999.

<sup>6</sup> Zob. J. Jagiełło, *Niedokończony spór o antropologię (Heidegger–Plessner). Studium historyczno-analityczne*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN 2011, s. 292–303.

i francuskich<sup>7</sup>, jest powtarzany do dziś przez różnych badaczy. Tak np. David Krell, przywołując krytykę dokonaną przez Alphonsa Waehlensa i Jeana-Paula Sartre'a, pyta,

czy Heidegger przeoczył bądź nie umiał dostrzec faktu, że do posługiwania się narzędziami niezbędne jest silne ramię? [...] Czy ten brak uwagi poświęconej ciału w rozważaniach Heideggera ma oznaczać, że *Dasein* dzieli anielski los cherubinów lub serafinów<sup>8</sup>.

Powyższym przypuszczeniom należy zaprzeczyć, usiłują one bowiem wpisać filozofię Heideggera w tradycyjny dualizm człowieka i przyrody polegający na przeciwstawieniu ducha (właściwego człowiekowi) i ciała (właściwego przyrodzie). Zgodnie jednak z tą logiką w pracach Heideggera zagadnienie „ducha” powinno być silnie wyeksponowane, skoro tak mało miejsca poświęcono ciału. Tymczasem okazuje się, że jakkolwiek problem ciała nie pojawia się zbyt często w *Byciu i czasie*, to uwag dotyczących ducha (*Geist*) lub duszy (*Seele*) jest jeszcze mniej<sup>9</sup>. Również w późniejszych pracach Heidegger podejmuje kwestię „ducha” zaledwie parokrotnie: w *Samoutwierdzeniu się niemieckiego uniwersytetu* (1933), *Wprowadzeniu do metafizyki* (1935) oraz eseju o Georgu Traklu (*Język w poezji*, 1952). Jednak także tam Heidegger przede wszystkim omawia raczej błędne znaczenia „ducha”, niż podaje jego własną definicję. Heidegger odrzuca rozumienie ducha zarówno jako „inteligencji” (rozumności, rozsądkowości, świadomości), jak i kultury w znaczeniu „ducha obiektywnego” (WDM: 47–49).

Czym zatem jest duch dla samego Heideggera<sup>10</sup>? Wydaje się, że odczytuje on pojęcie ducha jako odnoszące się do bycia. Nie jest jednak tak, że duch byłby substancją bycia, lecz problem „ducha” kieruje ku pojęciu bycia. We *Wprowadzeniu do metafizyki* Heidegger określa ducha jako

<sup>7</sup> K.A. Aho, dz. cyt., s. 1–2.

<sup>8</sup> D.F. Krell, *Daimon Life. Heidegger and Life-Philosophy*, Bloomington, Indiana: Indiana University Press 1992, s. 52.

<sup>9</sup> David Krell zwraca uwagę na ten – paradoksalny według niego – fakt, opierając się na szczegółowym indeksie *Bycia i czasu* (*Handbuch zum Textstudium von Martin Heideggers Sein und Zeit*) sporządzonym przez Rainera A. Basta oraz Heinricha P. Delfosse. Zob. tamże, s. 325. Ponadto, paradoks ten narasta, jeśli wyłączymy z tej kalkulacji krytyczne uwagi Heideggera dotyczące G.W.F. Hegla lub Tomasza z Akwinu.

<sup>10</sup> Temat ten szczegółowo podjął Jacques Derrida w książce *De l'espirit* (1987). J. Derrida, *Of Spirit...*, dz. cyt.

„zdecydowanie na istotę bycia” (WDM: 49). Tak też w eseju o poezji Trakla Heideggerowski namysł nad określeniem ducha jako „płonięcia”, które jest „rozżarzającym się świeceniem” (JWP: 51), nasuwa na myśl jego własne ujęcie bycia jako płomienia (PDF: 445–446)<sup>11</sup>. Również przedstawione tu rozróżnienie ducha i duszy („duch obdarza duszą”; JWP: 52), można by interpretować jako rozróżnienie Bycia (*Seyn*, bycia samego), któremu odpowiadałby duch, i bycia (*Sein*, bycia w różnicy z bytem) jako duszy. Dla nas w tym momencie najważniejsze jednak jest pokazanie, że dla Heideggera właściwe rozumienia pojęcia „duch” odnosi się do bycia<sup>12</sup>.

Interesujące są uwagi, jakimi Heidegger opatruje unikanie przez Trakla słowa „duchowe”. Według Heideggera niechętnie posługuje się on tym określeniem, ponieważ obiegowe użycie języka ogranicza to, co „duchowe” («*Geistliche*»), do związku z „duchownymi” («*Geistlichen*»), „do wzniesłego stanu księdza i jego Kościoła” (JWP: 49). Heidegger podkreśla, że Trakl nie pojmuje ducha ani jako tchnienia (*pneuma*), ani spirytualnie (*spirituell*) (JWP: 51), lecz dąży do umieszczania go poza opozycją, w której to, co duchowe, stanowi przeciwieństwo materialnego (*Stofflichen*) charakteryzującego metafizykę Zachodu (JWP: 50). Chęć wyjścia poza dualizm „materialne–duchowe” („zmysłowe–nadzmysłowe”) jest jednym z ważniejszych motywów sprawiających, że Trakl był tak bliski Heideggerowi, który już jako autor *Bycia i czasu* pragnął przekroczyć tę opozycję (BC: 72). Ten zamysł rozwijał przez całą swą drogę myślową, tak np. w wykładzie poświęconym Nietzschego mówił:

Być może to ciało, z tym jak ono żyje i się cielesni, jest tym, co w nas najbardziej pewne, pewniejsze niż „dusza” i „duch”; i to może ciało, a nie dusza jest tym, o czym mówimy, że jest „uduchowione” (NI: 560).

---

<sup>11</sup> E. Borowska, *Ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa: Wydawnictwo Scholar 2008, s. 89.

<sup>12</sup> Przejście, jakie możemy zaobserwować między *Wprowadzeniem do metafizyki* (gdzie duch to *zdecydowanie* na bycie) a esejem *Język w poezji* (duch jako samo bycie), należy tłumaczyć stopniowym odchodzeniem od konwencji egzystencjalnej (łączącym się z krytyką subiektywnej perspektywy, jaką sam Heidegger dostrzegł w swych wczesnych pracach), co jest jednym z głównych wymiarów Zwrotu w filozofii Heideggera. Zob. B. Baran, *Saga Heideggera*, Kraków: Wydawnictwo PAT 1989, s. 74; E. Borowska, *dz. cyt.*, s. 19.

Innym powodem, dla którego Heidegger nie koncentrował się na ciele, jest jego krytyka *redukcjonizmu* naturalistycznego. W *Liście o «humanizmie»* (1946) czytamy:

To, że fizjologia i chemia fizjologiczna potrafią naukowo badać organizm ludzki, nie jest dowodem na to, że w tym, co organiczne, czyli w ciele naukowo wyjaśnionym, leży istota człowieka. Jest to równie niesłuszne jak przypuszczenie, że w energii atomowej zawiera się istota natury (LH: 280).

Należy pamiętać więc, że Heidegger atakował szczególnie typ naturalizmu: ten zbieżny z redukcjonistycznym materializmem, darwinizmem społecznym i pozytywizmem<sup>13</sup>. Wielu badaczy w tej właśnie krytyce upatruje odcięcie się Heideggera od nazizmu, pokazując, że biologicznie ufundowany rasizm był dla filozofa nie do zaakceptowania<sup>14</sup>.

Istotniejsza jednak wydaje się chęć uniknięcia przez Heideggera redukcji *ontycznej*. Rozpatrywanie człowieka poprzez triadę „ciało–dusza–rozum” stanowi perspektywę ontyczną. Byt w takim ujęciu nie jest określany przez bycie, ale poprzez swoją substancję i strukturę. Pozostaje on ontologicznie nieokreślony: tradycyjna metafizyka nie wyjaśnia, co ma znaczyć, że ciało lub dusza „są”. Ta ich ontologiczna nieokreśloność przekłada się na ontologiczną nieokreśloność samego człowieka: nie wyjaśnia sensu jego bycia ani jego zdolności do rozumienia bycia jako *Dasein* (BC: 61). Tę myśl rozwijają *Przyczynki do filozofii*:

Niewiele mówi fakt, że człowiek „składa się” z ciała–duszy–ducha. W ten bowiem sposób ominięte zostaje pytanie o bycie tych składników, nie mówiąc już o tym, że uczynienie tych „części składowych” określeniami człowieka zakłada już całkowicie własne dziejowe doświadczanie człowieka i jego odniesienie do bytu (PDF: 54).

Wyrazem tego ontycznego nastawienia metafizyki jest ujęcie człowieka jako *animal rationale*, co Heidegger krytykuje już w *Ontologii*

<sup>13</sup> Należy zauważyć, że Dariusz Liszewski (dz. cyt.), referując poglądy Michaela Zimmermana, pomija ten jego komentarz.

<sup>14</sup> M.E. Zimmerman, *Heidegger: Antinaturalistic Critic of Technological Modernity*, [w:] *Minding Nature. Philosophers of Ecology*, red. D. Macaluey, New York: Guilford Press, s. 60, 71.

(*Hermeneutyce faktyczności*) (1923) oraz *Byciu i czasie* (BC: 61)<sup>15</sup>. Dyskusja z tym określeniem będzie toczyć się w wielu późniejszych pracach Heideggera. Dotyczy ona obu składowych tej „definicji” – Heidegger zarówno podda gruntownej analizie znaczenie „racjonalności” w tradycji zachodniej filozofii, jak i sens kategorii „zwierzęcości”. Rozważając tę ostatnią, Heidegger pokazał, jak wiele kwestii jest związanych w niej w nieoczywisty sposób. Współtworzą ją zarazem specyfika bytu zwierzęcia (jako różnego np. od rośliny, charakter *animalitas*), pojęcie życia („istota żywa”), a nawet duszy (*anima*). One same są zaś według Heideggera dalece nierozpoznane („Co tkwi w duszy – *anima* – ψυχή? A co w duchu – *animus, spiritus* – πνεῦμα?” [PDF: 54]). Ich ujęcie przez metafizykę potwierdza jej ontyczną orientację: nacisk na to, *czym* byt jest, a nie samo *jest*. Dlatego też wydaje się, że dla Heideggera „zwierzęcość” jest synonimem „ontyczności”, argumentuje on bowiem, że wprowadzenie pojęć ducha i duszy stanowi zabieg, którego logika jest wyznaczona przez myślenie w substancjalnych kategoriach bytu („co” bytu). Ten motyw pojawia się w *Besinnung* (1938–1939) oraz *Liście o «humanizmie»*. Heidegger pisze, że duch jako blokada zwierzęcości (*Aufstockung der Tierheit*) stanowi tylko jej następstwo (*Folge*) (BS: 138). Tak też w *Liście o «humanizmie»* Heidegger powtarza, że człowieka ujmuje się poprzez *animalitas* nawet wtedy, gdy przypisuje mu się specyficzną różnicę:

W zasadzie stale myśli się *homo animalis*, nawet jeśli *anima* jest rozumiana jako *animus sive mens*, ten zaś ustanawiany jako podmiot, osoba, duch (LH: 279).

I dodaje:

Nie przezwyciężymy błędów biologizmu w ten sposób, że do ludzkiego ciała dobudujemy duszę, a do duszy ducha, a do ducha to, co egzystencyjne, donioślej niż dotąd głosząc chwałę ducha (LH: 280).

Według Heideggera tak jak istota człowieka nie polega na tym, że ma on zwierzęcy organizm, tak samo nie można usunąć i wyrównać braków tego niewłaściwego określenia istoty człowieka, przypisując mu nieśmiertelną duszę, władzę rozumu lub charakter osobowy. Za każdym razem pomija się tu istotę człowieka na podstawie tego samego, tradycyjnego projektu

---

<sup>15</sup> Zob. W. Rymkiewicz, *Ktoś i nikt. Wprowadzenie do lektury Heideggera*, Wrocław: Wydawnictwo UWr 2002, s. 213–214.

metafizycznego (LH: 280, zob. BS: 139–142). Tradycyjną metafizykę interesuje bowiem tylko porządek ontyczny, który dla Heideggera wydaje się wtórny wobec ujęcia ontologicznego. Problem „ontyczności” powróci przy zagadnieniu statusu zwierzęcia w filozofii Heideggera. Zanim jednak do niego przejdę, należy omówić pozostałe konsekwencje Heideggerowskiej krytyki ontycznego podejścia do ciała.

Te konsekwencje to przede wszystkim odrzucenie podziału „wnętrze–zewnętrność” oraz relacji „podmiot–przedmiot”, które okazują się być nadbudowane lub też wywodzą się z dualizmu duszy i ciała<sup>16</sup>. Heidegger pokazuje, że bycie-w-świecie, dzięki któremu sens bycia ujawnia się<sup>17</sup>, nie może zostać przełożone na kategorie ontyczne<sup>18</sup>. Podobnie według Heideggera każda idea „podmiotu” wprowadza charakterystykę ontyczną pomimo największych choćby zastrzeżeń wobec „substancji duchowej” lub „urzeczowienia świadomości”. Nie pozwala tym samym stwierdzić, co należy *pozytywnie* rozumieć przez nieurzeczowione *bycie* podmiotu, duszy, świadomości, ducha (BC: 58).

Tak też Heidegger dąży do tego, aby ująć ciało ontologicznie. Pokazuje, że jego fundamentalny sens ukazuje się, gdy ciało porusza się (przemieszcza się, wykonuje gest). Wówczas ujawnia się jego szczególny stosunek do przestrzenności bytów rozumianej jako „relacyjność”, czyli bycia-w-świecie (ZS: 196). Tu zwłaszcza odsłania się specyfika ludzkiego sensu odnoszenia się do bytów: krzesło przysunięte do ściany nie opiera się o nią tak, jak zmęczony człowiek (ZS: 19–20). Podobnie autor *Bycia i czasu* kładzie nacisk na fakt, że cielesna konstytucja człowieka jest bardzo ważna dla rozumienia związków, na których opiera się bycie-w-świecie. Podkreśla np., że

---

<sup>16</sup> Zob. tamże, s. 215–216.

<sup>17</sup> Dla Heideggera drzewo jako byt ukazujący się w swoim byciu nie jest tym, co posiada korzenie, pień i gałęzie, ale tym, co rzuca cień, w którym można się skryć, czerpie wodę z ziemi, może zostać złamane przez wicher. To dopiero w ogóle stosunków – powiązań – między bytami istoczy się (dzieje się) ich *bycie*.

<sup>18</sup> Por. „Przeciwnie: jestestwo ma samo własne «bycie-w-przestrzeni», które jednak ze swej strony jest możliwe tylko na gruncie bycia-w-świecie w ogóle. Dlatego bycia-w nie da się uwidocznic ontologicznie za pomocą ontycznej charakterystyki, która stwierdzi, powiedzmy, że bycie-w w pewnym świecie jest własnością duchową, a «przestrzenność» człowieka jego cielesnym uposażeniem, zawsze «ufundowanym» zarazem przez fizyczną materialność” (BC: 72).



wytworzony produkt wskazuje nie tylko na konkretne „do czego” swej stosowalności i „z czego” swej budowy; w prostej sytuacji rzemieślniczej odnosi się on zarazem do użytkownika. Wyrób jest dopasowany do jego ciała, „jest” ono przy powstawaniu wyrobu współobecne (BC: 91).

Widzimy zatem, że Heidegger nie wywyższa ducha lub duszy ponad ciało, co byłoby właściwe „antynaturalizmowi” czy też tradycyjnemu dualizmowi. Tym, co szczególnie interesuje Heideggera zarówno we wczesnym, jak i późnym okresie jego filozofii, jest to, jak możliwa jest *jedność* ciała z „psychiką”<sup>19</sup>. W *Byciu i czasie* pisze:

W pytaniu o bycie człowieka nie można jednak wyrachować tego bycia przez zsumowanie wymagających jeszcze określenia sposobów bycia ciała, duszy i ducha. Nawet dla tego rodzaju ontologicznej próby trzeba by jeszcze założyć ideę bycia całości (BC: 61)<sup>20</sup>.

Ta ontologiczna jedność ludzkiego bytu doświadczana jest zarówno w odbiorze samego siebie, jak i innych. Tak np. w trakcie jednego z seminarium w Zollikonie Heidegger dowodzi, że natury bólu pleców nie da się jednoznacznie zakwalifikować jako „przestrzennej”, czyli posiadającej określony kształt tak jak materialna rzecz (ZS: 110). Dodaje też inny przykład:

Właśnie zobaczyłem, jak doktor K. przesunął dłonią po swoim czole. I nie zaobserwowałem tu bynajmniej zmiany położenia i pozycji jego dłoni, lecz zauważyłem, że myśli on o czymś trudnym (ZS: 115).

Innym niezmiernie ważnym zagadnieniem interesującym Heideggera była odmienność *Leib* i *Körper*, co można przetłumaczyć na język polski odpowiednio jako „ciało” oraz „korpus”<sup>21</sup>. *Leib* oznacza ciało żyjące, które jest doświadczane subiektywnie. *Körper* natomiast odnosi się do ciała w znaczeniu przyjmowanym przez fizykę: obiektywnie istniejącego

<sup>19</sup> Por. O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa: Czytelnik 2002, s. 302.

<sup>20</sup> Zob. (BC: 72): „W taki sposób łąduje się znów przy współ-obecnym-byciu tak uposażonej rzeczy duchowej obok rzeczy cielesno-fizycznej; bycie tak złożonego bytu jako takie pozostaje wyjątkowo niejasne”. Por. K.A. Aho, dz. cyt., s. 4.

<sup>21</sup> Zob. uwagi Andrzeja Gwiazdowskiego do polskiego przekładu I tomu *Nietzschego* (NI: 108, przypis 1).

przedmiotu materialnego<sup>22</sup>. Tę różnicę wygrywa w swych rozważaniach Heidegger. W wykładach poświęconych Fryderykowi Nietzschemu mówi, że cielesny stan (*Leibzustand*) zwierzęcia i człowieka jest czymś istotnie innym niż budowa „korpusu” (*Beschaffenheit eines «Körpers»*) np. kamienia. Ponadto, Heidegger zauważa, że każde ciało jest korpusem, ale nie każdy korpus jest ciałem (NI: 107–108). Dzieje się tak, ponieważ ciało zawsze stanowi pewien fizyczny przedmiot, jednak nie każdy taki przedmiot jest (przez siebie) prze-żywany (ZS: 231, 245).

Zanim jednak przejdziemy do omówienia związku ciała z pojęciem życia, warto uzupełnić powyższe stwierdzenie uwagą z *Przyczynków do filozofii*:

ponieważ wszystko, co ożywione, jest organizmem, tzn. jest cielesne (*leiblich*), dlatego tę cielesność można potraktować jak ciało (*Körper*), to ciało zaś na sposób mechaniczny (PDF: 258).

„Mechaniczne” podejście oznacza dążenie do dokonywania różnorodnych pomiarów, czyli potraktowanie tego, co cielesne, w sposób przedmiotowy, sprowadzające organizm do fizycznego „obiekту” (PDF: 258). Ciało jest bowiem tradycyjnie łączone ze sferą „materialną”. Heidegger tymczasem sprzeciwia się takiemu ujęciu:

Każdy stan cielesny jest w sobie już zawsze czymś duchowym (*Seelisches*), a zatem jest również kwestią „psychologii” (NI: 107/115).

Poszukiwanie strony „duchowej” ciała sprowadzonego wcześniej do korpusu, które to wynika z uprzedniego zapoznania stanu rzeczy (NI: 112–113).

Znów uwidacznia się tu dążenie Heideggera do wyjścia poza podział „fizyczne–psychiczne”, „materialne–duchowe” przyjęty w klasycznej – „rzeczownikowej” – metafizyce.

Odnosnie do problemu ciała warto jeszcze zwrócić uwagę na pojęcie „organizmu” (*Organismus*), które pojawiło się w cytacie z *Przyczynków do filozofii*. Heidegger omawia je szczegółowo w *Die Grundbegriffe der*

---

<sup>22</sup> Jest to bardzo istotne rozróżnienie dla całej niemieckojęzycznej tradycji antropologicznej. Zob. M. Drwięga, *Ciało człowieka*, Kraków: Księgarnia Akademicka 2005, s. 80–82.

*Metaphysik*. Twierdzi on tam, że wszystko, co żyje, jest organizmem (*Alles Lebende ist Organismus*) (GA29/30: 311). Dlatego też według Heideggera istotę organicznego charakteru życia (które jest rozumiane jako przeciwieństwo nieorganicznego bytu, *des Organischen als gegenüber dem Anorganischen*) lepiej byłoby oddawać, posługując się terminem „organizm-iczne” (*organismisch*), choć jak zauważa sam autor, to słowo nie jest szczególnie piękne (*obwohl das Wort nicht besonders schön ist*) (GA29/30: 311–312). Tak więc Heidegger określa organizm jako zespół organów (*Organe*), które same są zdeterminowane przez zdolności (*Fähigkeiten*) rozumiane jako potencjalności (*Möglichkeiten*) wyznaczone przez środowisko danego organizmu (GA29/30: 311–388).

W wykładach o Nietzschem Heidegger odróżnił korpus bytów nieożywionych, takich jak kamień, od ciała bytów ożywionych, takich jak człowiek i zwierzę. Należy jednak zaznaczyć, że w obrębie tych drugich także wprowadził znaczącą dystynkcję: stwierdził, że tylko człowiek ma ciało, zwierzęciu zaś właściwy jest organizm. Są one według Heideggera fundamentalnie odmienne: „Ciało człowieka istotnie różni się od organizmu zwierzęcego” (LH: 280). Ich odmiennosc nie zasadza się na względach fizycznych. Heidegger kładzie nacisk na to, że ludzkie i zwierzęce patrzenie nie są tym samym, pomimo że anatomiczna struktura oczu u ludzi i zwierząt jest stosunkowo podobna (GA29/30: 320). Co jest zatem fundamentem dzielącej ich różnicy? Odpowiedź na to pytanie wymaga przedstawienia tego, w jaki sposób Heidegger rozumie pojęcie życia, które z kolei określa kondycję zwierzęcia.

## Życie

Heidegger, poruszając zagadnienie życia, odnosi się zazwyczaj do dwóch kwestii: związku z cielesnością oraz koncepcji „rodzajów bycia” (*Seinsarten*)<sup>23</sup>. Poniżej pokażę, w jaki sposób ta dwoistość prowadziła do pewnych niespójności.

---

<sup>23</sup> W niniejszej analizie nie odnoszę się do bardzo wczesnych prac Heideggera sprzed *Bycia i czasu*, które to dzieło uważam za pierwsze właściwe sformułowanie jego projektu filozoficznego. Por. W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 213; M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Warszawa: Genesis–Maciej Potępa 2004, s. 41–74.

Heidegger twierdzi, że zagadnień „życiowości” i „cielesności” nie sposób rozdzielić:

nie jest tak, że jesteśmy wprawdzie „żywi”, a następnie mamy do tego jeszcze aparaturę zwaną ciałem, lecz żyjemy, będąc cielesni (*sondern wir leben, indem wir leiben*) (NI: 112/119).

Heidegger uważa, że ta żywa cielesność (*dieses Leiben*<sup>24</sup>) jest czymś istotnie innym niż tylko „obarczenie organizmem” (NI: 112). Podkreśla, że każde uczucie jest nastrojoną żywą cielesnością (*gestimmtes Leiben*), żywym cielesnym nastrojem (*leibende Stimmung*)<sup>25</sup>.

W celu podkreślenia tej nierozłączności fenomenu życia i cielesności Heidegger ukuł neologizm „cieleśnienie” (*Leiben*). Jest on oparty – jak wyjaśnia jeden z tłumaczy I tomu *Nietzschego* – na grze słów *der Leib* (ciało) i *das Leben* (życie). Heidegger dokonuje kontaminacji oby tych wyrazów i tworzy osobną formę: *das Leiben*, odwołując się prawdopodobnie do starej niemczyzny, gdzie *der Leib* oznaczało również „życie” (NI: 329). Ten termin występuje po raz pierwszy w wykładzie *Wola mocy jako poznanie* (1939), gdzie odnosi się do istoczenia się życia: „Życie żyje w ten sposób, że się cielesni (*Das Leben lebt, indem es leibt*)” (NI: 560/565). Według Heideggera życie najpełniej ujawnia swój ontologiczny sens poprzez cielesny charakter. Zastrzega on jednak, że jest to zjawisko, które nie zostało jeszcze w pełni rozpoznane:

Poznaliśmy być może jak dotąd niezliczoną ilość tego, co nazywamy ciałami (*Leibkörper*), brak nam jednak poważnego namysłu nad tym, czym jest *cieleśnienie* (*Leiben*). Jest ono czymś więcej niż tylko „targaniem ze sobą ciała”. To w nim uzyskują swój charakter zdarzenia, te wszystkie zjawiska i zmiany, które stwierdzamy w ciele istoty żywej. Być może cieleśnienie jest na razie jeszcze ciemnym słowem, ale nazywa ono coś, czego w poznaniu istot żywych najpierw i stale musimy doświadczać i uwzględniać w namyśle (NI: 560).

<sup>24</sup> Wydaje się, że intencją tłumacza jest podkreślenie, że w języku niemieckim słowa „życie” i „ciało” są ze sobą ściśle spokrewnione. Por. M. Drwięga, dz. cyt., s. 81.

<sup>25</sup> Dyskutując zarzut dualizmu, warto zauważyć, że odnosząc się do pojęcia życia, Heidegger również podkreśla jedność „psychofizyczną” człowieka, pisząc np. o: „stanach cielesno-duchowej, tzn. żywej natury” (NI: 108) lub twierdząc, że „upojenie jest uczuciem, i jest ono uczuciem tym prawdziwiej, im istotniejsza jedność (*Einheit*) panuje w tym żywym, cielesnym nastrojeniu” (NI: 113).

Co ciekawe, w *Zollikoner Seminare* (1964–1966) pojęcie cielesności stanowi określenie dla istoczenia się ciała (np. ZS: 113). Dowodzi to, jak sądzę, faktycznej niemożności rozdzielenia zagadnienia ciała i życia u Heideggera.

Z drugiej strony – pojęcie życia w filozofii Heideggera odnosi się również do „rodzaju bycia” zwierzęcia (np. BC: 435; GA29/30: 292). W *Byciu i czasie* Heidegger pisze co prawda, że „życie jest pewnym swoistym rodzajem bycia, lecz z istoty dostępnym tylko w jestestwie” (BC: 63), czyni jednak zastrzeżenie, że nie można zawęzić pojmowania człowieka do bycia przedstawicielem istot żywych:

Ontologia życia realizuje się na drodze prywatywnej interpretacji; określa ona, co musi być, aby mogło być coś takiego jak zaledwie-tylko-życie (*Nur-noch-leben*) (BC: 63).

Życie nie jest bowiem samym byciem obecnym (*Vorhandensein*), ale też nie jest jestestwem (*Dasein*). Wyjaśnienie tego, czym jest życie, wymaga zatem redukcji, odrzucenia pewnej „nadwyżki” właściwej byciu na sposób jestestwa (BC: 63–64)<sup>26</sup>.

Pojawiają się tu dwie wątpliwości. Po pierwsze, Heidegger nie tłumaczy, dlaczego zwierzę, które jest przykładem istoty „zaledwie-tylko-żyjącej”, nie miałyby przejawiać fenomenu życia, skoro jego charakterystyka ogranicza się do stanowienia bytu ożywionego. Zarazem określenie „zaledwie-tylko” (*nur-noch*) ujawnia nastawienie, zgodnie z którym status życia może wydać się „niższy” niż samego bycia, co zostało skrytykowane przez wielu badaczy<sup>27</sup>. Wstrzymajmy się jednak na razie z taką jego oceną. Problem domniemanej hierarchii sposobów bycia jeszcze powróci w niniejszej analizie.

Należy zauważyć, że w późniejszych pracach jako przykład istoty żyjącej pojawia się też roślina [np. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (1934) oraz LH]. Co ciekawe, w pracy najpełniej wyrażającej zmiany, jakie dokonały się w filozofii Heideggera po Zwrocie, czyli w *Przyczynkach do filozofii*, jako „ożywiony” zostaje określony również kamień: „współujecie to, co ożywione «Ziemia» (kamień, roślina, zwierzę)”

<sup>26</sup> W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 214.

<sup>27</sup> D.F. Krell, dz. cyt., s. 50–51.

(PDF: 260)<sup>28</sup>. Czy Heideggerowi chodziło tu o „życie” rozumiane jako przynależność do przyrody? Możliwe, że miało to służyć odróżnieniu charakteru „nieożywienia” kamienia i narzędzia (którym także Heidegger zajmuje się w *Przyczynkach*) jako należących odpowiednio do sfer *physis* (φύσις) i *techne* (τέχνη). Sądzę jednak, że ujawnia się tu przede wszystkim trudność określenia relacji pojęć „życie” i „bycie”, z jaką boryka się Heidegger. „Życie” jest przez niego rozumiane jako „sposób bycia”. Jednak koncepcja „rodzajów bycia” (*Seinsarten*) i „sposobów bycia” (*Seinsweisen*) każe zapytać, czy istnieje jedno znaczenie bycia, które można by wskazać w poszczególnych rodzajach bycia<sup>29</sup>. Tę problematyczność jednoznaczności pojęcia bycia Heidegger podejmuje, a przynajmniej sygnalizuje w *Podstawowych problemach fenomenologii* (1927). Jakkolwiek bowiem formułuje tam ten problem (PPF: 190), to zapowiadana (PPF: 243) przez Heideggera próba jego rozwiązania nie została zrealizowana<sup>30</sup>.

Podobnie należy zauważyć, że po Zwrocie Heidegger bardzo rzadko mówi o sposobach bycia, eksponując bycie jako takie. Można uznać, że było to spowodowane dążeniem do wyjaśnienia różnych nieporozumień, jakie narosły wokół jego koncepcji bycia, w tym imputowania mu chęci stworzenia hierarchii bycia. Takie np. rozwiązanie mogła sugerować kategoryzacja przedstawiona w *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (obecność i bez-światowość kamienia; życie i ubóstwo świata zwierzęcia, bycie na

---

<sup>28</sup> Warto zwrócić uwagę ogólnie na znaczące miejsce *Przyczynków do filozofii* w Heideggerowskich rozważaniach problemu życia. Heidegger stawia tam ważne pytania dotyczące życia, pokazując, że nie jest ono obojętną dla niego kwestią. Zastanawia się tam m.in., czy „[...] podstawowy stosunek do tego, co ożywione, ma charakter konieczny. Jak dalece tak jest? Czym są dla nas jeszcze rośliny i zwierzę, gdy abstrahujemy od pożytku, walorów upiększających i rozrywki?” (PDF: 258). I dalej: „Czy to, co ożywione, jest czymś niewymagającym wysiłku, a zatem najtrudniejszym do zobaczenia wówczas, kiedy wszystko nastawione jest na trudności i ich przezwyciężenie i porusza się wśród machinacji!” (PDF: 259).

<sup>29</sup> D.F. Krell, dz. cyt., s. 88; B. Foltz, *Inhabiting the Earth. Heidegger, Environmental Ethics, and the Metaphysics of Nature*, New York: Humanities Press 1995, s. 24.

<sup>30</sup> Rozwiązaniu tej kwestii miał być poświęcony trzeci rozdział części II *Podstawowych problemów fenomenologii*, co zapowiedział sam Heidegger, rozdział ten jednak nigdy nie powstał. Trudno jednoznacznie orzec, czy było to spowodowane wątpliwościami dotyczącymi możliwości podziału bycia na poszczególne „rodzaje”, czy też odejściem od metody fenomenologicznej (Heidegger napisał tylko pierwszy z czterech zaplanowanych rozdziałów II części *Podstawowych problemów fenomenologii*).

sposób jestestwa i formowanie-świata człowieka), choć sam Heidegger od niego się odzegał (GA29/30: 286–287). Dlatego też po Zwrocie, nie chcąc być postrzeganym jako zwolennik idei hierarchii bycia, Heidegger zdecydowanie wskazuje na niestopniowalność bycia (PDF: 257–258). Sądzę, że to przekonanie o jedności bycia – bycia człowieka i rzeczy – stanowi również powód, dla którego Heidegger unikał posługiwania się pojęciem życia. Rzeczami dla Heideggera są bowiem zarówno ożywione, jak i nieożywione konkretne indywidua, „naturalne” (źdźbło trawy) i „sztuczne” (nóż) (PR: 13–14, 220–221; RZ: 160–161). Na gruncie filozofii Heideggera nie jest tak, że bycie zwierząt jako „żyjących” jest doskonalsze niż bycie przedmiotów codziennego użytku. Tak też według Heideggera zwierzęta nie są bardziej „kompletne” niż rośliny (podobnie Heidegger zakłada, że ameba jest równie doskonała jak słoń i małpa i nie można tu mówić o „wyższym” i „niższym” bycie, zob. GA29/30: 287).

Widzimy zatem, że Heidegger reprezentuje inne podejście niż klasyczna metafizyka, pragnie bowiem odrzucić „drabinę bytów”<sup>31</sup>. Ten kontekst koniecznie należy uwzględnić w analizie problemu „anty-naturalizmu” w filozofii Heideggera, ponieważ pozwoli to lepiej określić sens odmienności człowieka i zwierząt na jej gruncie.

## Zwierzę

Heidegger niejednokrotnie podkreślał, że człowieka nie powinno ujmować się jako inteligentnego zwierzęcia, które powstało w procesie ewolucji (np. NI: 562)<sup>32</sup>. Twierdził, że ich istotę oddziela przepaść (*Abgrund*) pomimo podobieństwa ich anatomii i fizjologii (GA29/30: 384). Na czym miałyby się opierać ta radykalna odmienność między człowiekiem a zwierzęciem?

---

<sup>31</sup> Szerzej o tym piszę w artykule *Heideggerowski zwrot – jedność bycia i nieantropocentryczna filozofia człowieka* [„Folia Philosophica” 26 (2013)] oraz w *Odrzućmy drabinę bytów! Martin Heidegger i ekologia głęboka* [„Kwartalnik Filozoficzny” 2013, nr 3, s. 139–159].

<sup>32</sup> D.F. Krell, dz. cyt., s. 233.

Heidegger tłumaczy to na przykładzie ludzkiej ręki<sup>33</sup>. W *Parmenidesie* (1942–1943) mówi:

Żadne zwierzę nie ma ręki i ręka nigdy nie powstała z łapy, pazura czy szponów. [...] Tylko ze słowa i wraz ze słowem przychodzi ręka. To nie człowiek ma rękę, lecz ręka utrzymuje istotę człowieka, ponieważ słowo jako istotowy obszar (*Wesensbereich*) dłoni jest istotowym gruntem (*Wesensgrund*) człowieka (GA54: 118–119).

Widzimy, że Heideggerowi nie idzie tu o manualną sprawność człowieka, lecz o jego zdolność do – nierozzerwalnie złączonego z językiem – myślenia. W *Co zwie się myśleniem?* czytamy:

Zgodnie z potocznym przedstawieniem ręka jest częścią ciała. Niepodobna jednak określić istoty ręki jako organu chwytanego ani od tej strony jej wyjaśnić. Organy chwytne posiada małpa, ale nie ma ona ręki. Ręka nieskończenie, tzn. przepaścią istoty, różni się od każdego organu chwytanego: łap, szponów, pazurów. Tylko istota, która mówi, to znaczy myśli, może mieć rękę (CZM: 60).

Tę uwagę możemy potraktować jako kolejny dowód na silne przekonanie Heideggera o nieredukowalnej jedności psychofizycznej człowieka: nie można powiedzieć, że jego ręka (ciało) należy do świata przyrody i jako taka stanowi odmianę zwierzęcej kończyny, myślenie zaś lokuje się w autonomicznej sferze „duchowej”. Z drugiej jednak strony prowadzi do postawienia pytania, czy to zatem wymiar intelektualny decyduje o podziale na świat ludzki i nie-ludzki<sup>34</sup>. Zagadnienie myślenia jest przecież jednym z najważniejszych w Heideggerowskich rozważaniach o człowieku. To z kolei oznaczałoby, że Heidegger faktycznie ustanawia identyczny dualizm jak klasyczna metafizyka.

Do przyjęcia takiej wykładni ontologii Heideggera skłania m.in. ta wypowiedź:

czy ujęcie zwierzęcia jako posiadającego organizmu pozwoli uchwycić nam ubóstwo-świata? Czy jest wręcz odwrotnie, to właśnie ubóstwo-

<sup>33</sup> Heideggerowskie rozumienie dłoni szczegółowej analizie poddał Derrida w tekście *Geschlecht II: Heidegger's Hand*, [w:] *Deconstruction and Philosophy: The Texts of Jacques Derrida*, red. J. Sallis, Chicago: Chicago University Press 1987.

<sup>34</sup> W. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 216.



-świata jest warunkiem możliwości organizm-icznego charakteru zwierzęcia? Czy może dopiero wzajemnie się one wyjaśniają? (GA29/30: 311–312).

Jak zauważyłam wcześniej, według Heideggera organy, z których składa się organizm, są uzależnione od uwarunkowań środowiskowych. To otoczenie danego organizmu determinuje budowę i funkcje poszczególnych organów. Tak też ubóstwo-świata zwierzęcia polega na ograniczonym dla niego dostępie do innych bytów: stosunek zwierzęcia do innych bytów jest całkowicie zdeterminowany przez bodźce, jakie one wysyłają, dlatego zwierzę umie potraktować kamień jako miejsce do wygrzewania się w słońcu, ale jaszczurka nigdy nie odbiera kamienia i słońca jako takich, w ich byciu (GA29/30: 291, 361). Tymczasem „świat” oznacza właśnie jawność bycia, która jest dostępna dla człowieka<sup>35</sup>. Dodatkowy argument potwierdzający jednoznaczność przypisania zwierzęcia do sfery cielesnej (fizycznej) przez Heideggera stanowiły dla wielu badaczy następujące słowa: „Świat to zawsze świat duchowy. Zwierzę nie ma świata ani środowiska (*Welt ist immer geistige Welt. Das Tier hat keine Welt, auch keine Umwelt*)” (WDM: 45–48).

Pozwoliło to wyprowadzić Derridzie wniosek, że dla Heideggera „zwierzę jest ubogie w ducha”<sup>36</sup>. Do takiej interpretacji sceptycznie podchodzi Krell, pomimo iż uważa, że w filozofii Heideggera można wskazać tendencję do uznawania zwierząt za podrzędne w stosunku do człowieka. Krell sądzi jednak, że postawienie tezy „zwierzę jest ubogie w ducha” na podstawie twierdzeń, że „świat to świat ducha” (*Wprowadzenie do metafizyki*) oraz że „zwierzę ma ubogi świat” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*), stanowi nadinterpretację. Jakkolwiek takie odczytanie nasuwa się samo, to jednak nie powinno się łączyć w ten sposób pracy z roku 1929 z pracą z 1935 roku (kiedy właśnie dokonywał się właściwy Zwrot<sup>37</sup>). Krell podkreśla, iż sam Heidegger nie przedstawił podobnego stwierdzenia, usilnie starał się uniknąć kategorii ducha w dyskusji dotyczącej zwierzęcia<sup>38</sup>. Nie

<sup>35</sup> Jawność bycia polegająca na ukazaniu się bytów w ogóle związków pomiędzy nimi, który Heidegger nazywa „oznaczonością”, stanowi zasadnicze znaczenie pojęcia „świat” (BC: 111–112). Jest ono rozwijane i dookreślane w późniejszych pracach Heideggera. Zob. O. Pöggeler, dz. cyt., s. 290–297.

<sup>36</sup> J. Derrida, *Of Spirit...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>37</sup> Por. E. Borowska, dz. cyt., s. 19.

<sup>38</sup> D.F. Krell, dz. cyt., s. 274.

zmienia to jednak tego, że Krell, podobnie jak wielu innych komentatorów filozofii Heideggera<sup>39</sup>, niechętnie odnosi się do tego wyraźnego odróżnienia człowieka od zwierząt, którego dokonał autor *Znaków drogi*. Zastanawiające jest jednak to, że wśród badaczy zasadniczo sprzeciw budzi tylko przeprowadzenie granicy między człowiekiem a zwierzęciem, nie zaś wskazanie odmienności człowieka od ogółu bytów. Sądzę, że można wskazać dwie podstawowe przyczyny, dla których tak się dzieje: przekonanie o ontycznym podobieństwie człowieka i zwierząt oraz założenie hierarchiczności bytu. Ten drugi powód wydaje się o tyle zaskakujący, że to przecież właśnie przeciwnie występują krytycy Heideggerowskiego ujęcia zwierzęcia. Czy jednak tak jest rzeczywiście? Paradigmatyczny przypadek stanowi tu krytyczna argumentacja Derridy, który uznał, że Heidegger błędnie postąpił, traktując zwierzęcość jako jednolitą domenę, pomijając różnice między wyższymi a niższymi zwierzętami. Według Derridy uniemożliwiło to Heideggerowi dostrzeżenie pokrewieństwa między społecznymi praktykami ludzi i wyższych ssaków<sup>40</sup>. Wyjaśnienie, na czym miałyby polegać przywiązanie do ontycznego podobieństwa człowieka i zwierząt, oraz pogłębienie rozumienia, w jakim znaczeniu Heideggerowi obca jest hierarchiczność bycia (i bytów), wymaga przedstawienia, na czym zasadza się swoistość człowieka w filozofii Heideggera. Umożliwi to tym samym przybliżenie sensu odróżnienia przez niego człowieka od zwierząt.

Według Heideggera tylko człowiek posiada dostęp do ukazywania się bytów w ich byciu (np. GA29/30; BS; PDF; LH), nie oznacza to jednak, że tylko człowiek *jest*, w innych zaś bytach bycie nie istotczy. Jakkolwiek na podstawie *Bycia i czasu* można dojść do wniosku, że „bycie” ogranicza się

---

<sup>39</sup> M.E. Zimmerman, *Heidegger...*, dz. cyt., s. 66; M. Calarco, *Zoographies: The Question of Animal from Heidegger to Derrida*, New York: Columbia University Press 2008; P. Tonner, *Are Animals poor in the World? A Critique of Heidegger's Anthropocentrism*, [w:] *Anthropocentrism. Humans, Animals, Environments*, red. R. Boddice, Leiden–Boston: Brill 2011.

<sup>40</sup> Zob. J. Derrida, *Of Spirit...*, dz. cyt., s. 57; K.A. Aho, dz. cyt., s. 77. Podobnie uważa Iain Thomson, który proponuje potraktować *Dasein* jako *continuum* i wprowadzić jego stopnie od nieorganicznej materii przez rośliny, mały człękoksztaltne aż do człowieka. I. Thomson, *Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Environmental Philosophy*, „Inquiry” 47 (2004), s. 402–403. Takie rozwiązanie sugeruje również Raoni Padui w: *From the Facticity of Dasein to the Facticity of Nature: Naturalism, Animality, and the Ontological Difference*, „Gatherings: The Heidegger Circle Annual” 3 (2013), s. 70.

do „bycia człowieka”<sup>41</sup>, to w późniejszej filozofii zostaje dopowiedziane, że inne byty też są, istoczą się w nich bycie, choć dzieje się to w skrytości (PDF: 273). Nie znaczy to bynajmniej, że po Zwrocie Heidegger rezygnuje z uznania szczególnej kondycji człowieka jako *Dasein*. Tylko on jest w stanie *ujawniać bycie*, co dokonuje się przez myślenie. Odmienność człowieka od reszty bytu polegająca u Heideggera na myśleniu przez człowieka, tylko jednak pozornie oznacza, że podział między bytem ludzkim i nie-ludzkim przebiega w ten sam sposób, co w tradycyjnej metafizyce. Są dwie przyczyny, dla których uważam, że jest on fundamentalnie inny.

Po pierwsze, Heideggerowskie myślenie to nie sfera duszy (*psyche*) rozumnej, jak jest w tradycji arystotelesowskiej. Myślenie u Heideggera nie przynależy do „wyższych sfer bytu”, jakimi byłyby „duchowość” lub „rozumność”. Pamiętajmy, że Heidegger odrzuca podział „zmysłowe–duchowe” („cielesne–psychiczne”) jako sfer ontycznych. Tak też krytykuje „opaczne rozumienia ducha” jako „inteligencji” (WDM: 45). Wiąże się to z jednym z najważniejszych wątków jego filozofii, którym jest krytyka myślenia jako „wydawania sądów”, stawiania siebie w roli „trybunału dla bytu”<sup>42</sup>. Ze względu na troskę o spójność wyводу nie mogę jej tu bliżej przedstawić, jak też szczegółowo omówić, czym jest myślenie według samego Heideggera. Dlatego tylko podkreślę, że podstawową strukturą myślenia u Heideggera jest aktywna odbiorczość (*Vernehmen*) jako możliwość dostrzeżenia bycia, dzięki któremu zachodzi jego odkrywanie (por. NII; CZM; ZS). W tym właśnie znaczeniu rzeczy mogą istoczyć się jako rzeczy poprzez człowieka – jego czujność, pomnienie na bycie (RZ: 160; ZS: 224).

Łączy się z tym drugi powód, który sprawia, że nie można zaklasyfikować rozwiązania Heideggera jako przykładu dualizmu typowego dla tradycyjnej metafizyki. Skrytość bycia (w bytach innych niż człowiek) i jego jawność zachodząca poprzez myślenie człowieka nie ma charakteru „opozycji”. Po pierwsze, skrywanie się bycia jest jego fundamentalnym mechanizmem wynikającym z odmienności od bytu<sup>43</sup>. Co więcej, skrytość bycia jest pierwotna wobec jego odkrytości i nie stanowi „podrzednego”

---

<sup>41</sup> Zob. Z. Piątek, *Aspekty antropocentryzmu*, Kraków: Wydawnictwo UJ 1988, s. 13.

<sup>42</sup> Zob. K. Michalski, *Słownik pojęć filozofii Martina Heideggera*, [w:] tegoż, *Zrozumieć przemijanie*, Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego 2011, s. 182–183.

<sup>43</sup> K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa: PIW 1978, s. 201.

względem niej zjawiska (OIP: 170)<sup>44</sup>. Po drugie, myślenie, choć jest koniecznym warunkiem ujawnienia się bycia, nie „wytwarza” samo tej odkrytości, lecz jedynie do niej dopuszcza<sup>45</sup>. Dlatego też myślenie sytuuje się niejako poza samym dzianiem się różnicy skrytości i nieskrytości bycia.

W tym właśnie kontekście skrytości bycia bytów innych niż człowiek i jego możliwości do wyzwalania jawności bycia należy umieścić słowa Heideggera mówiące o radykalnej odmienności człowieka od innych bytów:

Człowiek tak się istotczy, że jest „jawnością” [«Da»], to znaczy, że jest prześwitem bycia. [...] tylko człowiekowi udzielono ek-sistencji.

I dalej:

W każdym razie istoty żywe są, czym są, chociaż zgodnie ze swym byciem jako takim nie stają w prawdzie bycia i nie strzegą tego, co bycie istotczy (LH: 280–281).

Z tego też powodu tylko człowiek jest według Heideggera „śmiertelny” (w przeciwieństwie np. do zwierząt). Oparte jest to na jego innym *stosunku* do śmierci. Heidegger nie twierdzi, że „śmiertelność” właściwa człowiekowi ufundowana jest w tym, że miałyby dotyczyć nie tylko ciała, ale też ducha. Heideggerowi zależy tu, jak sądzę, na ukazaniu specyfiki ludzkiego odniesienia do śmierci: antycypującej orientacji ku niej.

To Heideggerowskie ujęcie odmienności fenomenu śmierci u człowieka i zwierząt budziło sprzeciw<sup>46</sup>. Tłumaczono, że śmierć jest dla wszystkich jednakowa, wskazując podobieństwo w tym względzie człowieka do innych żyjących bytów jako obdarzonych ciałem<sup>47</sup>. W tego rodzaju argumentacji ujawnia się przekonanie o znaczeniu ontycznego podobieństwa między człowiekiem a zwierzęciem, które jest oparte na pokrewieństwie ich cielesności (np. podobieństwie budowy układu krwionośnego i nerwowego, funkcji

<sup>44</sup> B. Baran, dz. cyt., s. 74.

<sup>45</sup> Zob. M. Heidegger, *Posłowie* [do] *Czym jest metafizyka?*, [w:] *Znaki drogi*, dz. cyt., s. 267.

<sup>46</sup> Zob. D.F. Krell, dz. cyt.; G. Agamben, dz. cyt. Por. P. Mościcki, *Zwierzę, które umieram. Heidegger, Derrida, Agamben*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 4 (287) (2009).

<sup>47</sup> D.F. Krell, dz. cyt., s. 98.

odżywiania się i wzrostu)<sup>48</sup>. To podobieństwo ontyczne jednak według Heideggera jest wtórne wobec ich odmienności ontologicznej:

Spśród wszystkiego, co jest, prawdopodobnie najtrudniej przychodzi nam myśleć istotę żyjącą, ponieważ pod pewnym względami jest ona najbliżej z nami spokrewniona, pod innym zaś jest ona oddzielona przepaścią od naszej ek-sistującej istoty. Może się wydawać, że w przeciwieństwie do tego, od napawającej obcością istoty żywej bliższa nam jest istota boskości – jest ona nam bliższa mimo istotnego oddalenia, które nawet jako oddalenie jest przecież dla istoty ek-sistującej czymś bardziej swojskim niż niedające się zgłębić, wymykające myśli cielesne spokrewnienie ze zwierzęciem (LH: 281).

Przyzwyczajenie do myślenia według schematu drabiny bytów skłania do zinterpretowania tej wypowiedzi jako przychylenia się do poglądu, że w człowieku pierwiastek duchowy przeważa (jak w przypadku aniołów i Boga) nad cielesnym. Jednak jak zaznaczono wcześniej, Heidegger rezygnuje z koncepcji hierarchii metafizycznej (odrzuca możliwości mówienia o „wyższych” i „niższych” bytach) oraz z podziału na ciało i ducha. Te ostatnie stanowią bowiem pojęcia ontyczne, wobec których wymiar ontologiczny (istoczenie bycia i jego mechanizmy) jest pierwotny. W związku z tym Heidegger pyta retorycznie:

Czy w ogóle znajdujemy się na właściwej drodze do odkrycia istoty człowieka, gdy – i dopóki – odgraniczamy go, jako jedną z wielu istot żywych, od innych: roślin, zwierząt, Boga? (LH: 279)<sup>49</sup>.

Zamiast skrupulatnych podziałów bytu według cech ontycznych, jakie były rozwijane w historii metafizyki oraz nauki, Heidegger proponuje skupić się na wspólnym im gruncie: byciu. Dopiero bycie pozwala uchwycić byt jako byt („będący”, *seiende*); kategorie ontyczne okazują się nieadekwatne. Niech to właśnie założenie wyznaczy rozumienie słów Heideggera pochodzących z wykładów *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»* (1933–1934):

---

<sup>48</sup> O. Pöggeler, dz. cyt., s. 300.

<sup>49</sup> Ten cytat wydaje się sprzeczny z wcześniejszym w kwestii ontologicznego statusu Boga. Może być to spowodowane niejednoznacznym i złożonym ujęciem tego zagadnienia w filozofii Heideggera powtarzającej całą drogę zachodniego doświadczenia Boga ze wszelkimi jej niejednoznacznościami. Zob. tamże, s. 304–311.

Przeskok między żyjącym zwierzęciem do mówiącego ludzkiego bytu jest większy niż od nieożywionego kamienia do żyjącego bytu (GA39: 75).

Większość badaczy, analizując tę wypowiedź, koncentruje się na podkreśleniu odmienności człowieka i zwierząt<sup>50</sup>. Sądzę jednak, że warto wskazać inne znaczenie tych słów: określenie swoistości człowieka w stosunku do *wszystkich* pozostałych bytów<sup>51</sup> zwraca uwagę na szczególnie podobieństwo tych ostatnich. Tak też w kontekście pozostałych prac Heideggera jego powyższą wypowiedź można interpretować nie tyle jako wyrażającą chęć filozofa do zdegradowania pozycji zwierzęcia, lecz jako jego dążenie do „dowartościowania” pozostałych bytów. Omawiając pojęcie życia, zauważyłam, że jedną z podstawowych trudności, jaka się z nim wiąże u Heideggera, jest niejasna relacja pojęć „życie” i „bycie”. Mogłoby się wydawać, że kategoria życia stanowi wyższy stopień ontologicznego zaawansowania niż bycie tzw. przedmiotów nieożywionych. Jak wiemy jednak, Heidegger podkreśla – zwłaszcza po Zwrocie – jedność bycia. W rozprawie *Rzecz* (1950) pokazuje, że wszelki byt ma swój udział w istoczeniu bycia: zarówno przedmioty wytworzone przez człowieka (korona, dzban), jak i byty naturalne „nieożywione” (rzeka, góra) oraz „ożywione” (czapla, sarna) (RZ: 161). Oznacza to zarazem odejście od stosunkowo negatywnego portretu samych zwierząt, jaki przedstawiała wczesna filozofia Heideggera<sup>52</sup>. Można zatem powiedzieć, że dla Heideggera właściwe uchwycenie swoistości człowieka – polegającej na możliwości ujawniania bycia jako takiego – wymaga zerwania z przywiązaniem do ontycznego podobieństwa ludzi i zwierząt, dzięki czemu dopiero można dostrzec wspólnotę wszystkich będących bytów.

<sup>50</sup> Zob. D.F. Krell, dz. cyt., s. 17.

<sup>51</sup> Czy ta inność człowieka oznacza jego wywyższenie? Wielu komentatorów tak właśnie sądzi. Zob. K. Löwith, dz. cyt.; D.F. Krell, dz. cyt.; G. Agamben, dz. cyt.; K.A. Aho, dz. cyt. Jednak część badaczy podkreśla, że Heidegger unika wszelkich porównań typu „wyżej–niżej”, uwydatniając – wynikający z odmienności człowieka – obowiązek *szużby* dla innych bytów (strzeżenia ich bycia), a nie przywilej *władzy* nad nimi. Z tego właśnie względu ta odmiennosc nie może zostać uznana za „nadrzędność”. Zob. B.W. Davis, *Heidegger and the Will. On the Way to Gelassenheit*, Enanston, Illinois: Northwestern University Press 2007, s. 348; M. Kwietniewska, *Res. Studium transformacji pojęcia rzeczy od Hegla do dekonstrukcji filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo UŁ 2009, s. 210.

<sup>52</sup> A. Mitchell, *Heidegger's Later Thinking of Animality: The End of World Poverty*, „Gatherings: The Heidegger Circle Annual” 1 (2011), s. 74.

W związku z powyższym stwierdzeniem warto zwrócić uwagę w kontekście dyskusji o „antynaturalizmie” w filozofii Heideggera, że pomimo jego niechęci do wszelkich form materializmu, to właśnie konkretne indywidua (jednostkowe przedmioty o określonej materialnej tożsamości) najczęściej występują w jego rozważaniach<sup>53</sup>. Dlaczego tak się dzieje? Czy Heideggerowska ontologia wiązałaby się z ontycznym „konkretyzmem”? To pytanie o kształt Heideggerowskiej „ontyki” (koncepcji bytu) pozostawiam otwarte, chcąc teraz zwrócić uwagę na to, że Heidegger nie pojmuje „rzeczy” ontycznie, tj. jako obiektywnych „ciał fizycznych” (*die Körper*). Zawsze odnosi się do ich ontologicznego wymiaru: struktur istoczenia się bycia (PR: 23–27, 34–35), różnicowania się bytu i bycia (WDM: 33–36; JWP: 53–56), relacji z innymi bytami (BC; ŻDS). Wydaje się, że może to zostać odczytane jako kolejny dowód potwierdzający zniesienie przez Heideggera potrzeby podziału na sferę „materialną” i „duchową”.

## Podsumowanie

Odejście Heideggera od porządku ontycznego oraz przyjęcie ontologicznej perspektywy każe odrzucić mu podział na ciało (materię) i ducha – dla Heideggera byt rozumiany w swym byciu ukazuje się zawsze jako jeden i spójny. W *Co zwie się myśleniem?* czytamy:

dwa obszary istotowe: zwierzęcość i rozumność, rozdzielają się, przeciwstawiając się sobie. Ta dwoistość przeszkadza człowiekowi w uzyskaniu jedności swojej istoty i otwarciu się na to, co nazywamy rzeczywistością (CZM: 76).

Tak też ontologia Heideggera zakłada jedność bycia człowieka i rzeczy – wspólnego im gruntu, na którym mogą się spotkać (PR: 220–221). W związku z tym, że Heidegger rozumie rzeczy jako konkretne indywidua

---

<sup>53</sup> M. Kwietniewska, dz. cyt., s. 290–291, 354. Ciekawie w tym kontekście przedstawia się uwaga Emmanuela Levinasa, który zauważa, że: „[...] filozofia późnego Heideggera staje się wstydliwym materializmem. Uznając, że bycie objawia się między Niebem a Ziemią, w oczekiwaniu na bogów i w towarzystwie śmiertelnych, podnosi ona krajobraz, czyli martwą naturę, do rangi źródła człowieczeństwa”. E. Levinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2002, s. 359.

zarówno ożywione, jak i nieożywione, unika posługiwania się pojęciem „życie”. Ponadto, dla Heideggera chcącego pokazać, w jaki sposób ujawnia się bycie jako takie, ważne było, aby nie koncentrować się na ontycznym podobieństwie do zwierzęcia (którego bynajmniej nie negował).

Rozważania Heideggera prowadzone są w innym porządku niż ten przyjęty w tradycyjnej metafizyce. W związku z tym filozof zastrzegął:

Dlatego też nie jest bynajmniej terminologiczną samowolą, że unikamy stosowania tych terminów – podobnie jak wyrażen „człowiek” i „życie” – na oznaczenie bytu, którym sami jesteśmy (BC: 58–59).

Wydaje się, że właśnie to dążenie do jednoznacznego wyjścia poza poziom ontyczny („co” bytu) sprawiało Heideggerowi taką trudność w opisanu problemu ciała<sup>54</sup>. Nie zmienia to jednak faktu, że jego koncepcja pozwala na nowo zastanowić się nad funkcjonowaniem przekonania uprzywilejowującego duszę ponad ciało (ducha ponad materię), tradycyjnego dla filozofii Zachodu<sup>55</sup>.

Widzimy zatem, jak wszelki filozoficzny dyskurs dotyczący kwestii ciała, zwierzęcia czy życia jest silnie związany z klasycznymi kategoriami metafizyki<sup>56</sup>. Dążący do ich przeformułowania Heidegger nie może zostać zaklasyfikowany jako „anty-naturalista” (podobnie jego krytyka rozumu nie może zostać uznana za przyjęcie pozycji „irracjonalisty”): należałoby raczej użyć dla niego określenia „non-naturalista” lub „a-naturalista”. Tu jednak pojawia się pytanie, czy w ogóle są nam potrzebne takie – jak nazywa to

<sup>54</sup> Dopiero po latach Heidegger przyznał, że w okresie *Bycia i czasu* nie był w stanie więcej powiedzieć o tym, co cielesne (*das Leibliche*) (ZS: 292). Również w trakcie seminarium współprowadzonego z Eugenem Finkiem poświęconego Heraklitowi (1966/1967) zauważył, że „Ciało jest najtrudniejszym problemem (*Die Leibphänomen ist die schwierigste Problem*)” (H: 234).

<sup>55</sup> Por. F. Schalow, *The Incarnality of Being. The Earth, Animal and The Body in Heidegger's Thought*, New York: SUNY Press 2006, s. 6.

<sup>56</sup> Odniesienie się do zarzutu „antynaturalizmu” w filozofii Heideggera powinno zostać pogłębione przez rozbudowaną analizę sposobu, w jaki sam Heidegger rozumie pojęcie „natury”, a właściwie pojęcie *physis* (φύσις). Heidegger odchodzi bowiem od utożsamiania go z przyrodą („zwierzęcością”) (LH: 279), pokazując, iż odnosi się ono do wystarczania się bytu jako bytu. Temu właśnie poświęcony jest tekst *O istocie i pojęciu φύσις* (1939). Tam też omawiając φύσις jako istoczenie się bycia, Heidegger porusza problematykę ciała, organizmu, zwierzęcia, rośliny, życia (PH: 211–262).



sam Heidegger – „etykietyki” (*Schlagworte*)? Czy na ich podstawie osiągnęlibyśmy wyczerpujący opis jego koncepcji<sup>57</sup>?

## IS HEIDEGGER'S PHILOSOPHY NON-NATURALISTIC?

### Summary

The article aims at showing that referring to philosophy of Martin Heidegger as „non-naturalistic” is inaccurate, because it attempts to describe Heidegger’s thought in terms, which Heidegger has redefined or rejected. In the article I argue that Heidegger did not belittle the problem of body, life and animality, and that his discussion of these issues should be seen in the context of his critique of the ontic perspective and the assumption of the unity of being.

---

<sup>57</sup> Pytanie to stawia sam Heidegger w kontekście prób sklasyfikowania filozofii Nietzschego (NI: 352).

