

OTTO PÖGgeler  
Bochum, Niemcy

## FILOZOFIA I TEOLOGIA W *SEIN UND ZEIT* MARTINA HEIDEGGERA\*

Wiosną 1927 roku w 8. tomie *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* ukazały się dwie prace, za pomocą których Edmund Husserl dokonywał możliwości zastosowania w całej rozciągłości swego fenomenologicznego filozofowania: „pierwsza część” rozprawy Heideggera *Sein und Zeit* oraz rozważania Oskara Beckera pod tytułem *Mathematische Existenz* na temat tego, w jaki sposób dane są nam twory matematyczne. Uwaga ówczesnych badaczy, którzy nadal znajdowali się w szoku po pierwszej wojnie światowej, skierowała się jednostronnie na *Sein und Zeit*. Georg Misch, który jako uczeń Diltheya próbował polemizować z ruchem fenomenologicznym, spostrzegł nagle, że miast z Husserlem, musi polemizować z Heideggerem. 'Życie' Diltheya i 'życie świadomości' (*Bewußtseinsleben*) Husserla zostały pod wpływem Kierkegaarda wyostrome przez Heideggera i stały się 'egzystencją'. Analiza sytuacji granicznych, winy i śmierci, którą w swojej *Psychologie der Weltanschauungen* przeprowadził Karl Jaspers, została w wydanej właśnie części *Sein und Zeit* doprowadzona do punktu kulminacyjnego. Dlatego Jaspersa i Heideggera zaliczono wkrótce do „filozofii egzystencji”.

Kiedy bycie stało się tematem wiodącym, okazało się, że Heidegger wyszedł nie tylko od scholastycznego arystotelizmu, ale i od szkotyizmu i mistyki Meistersa Eckharta. Od filozofowania np. Jaspersa różnił się tym, że chrześcijańską teologię św. Pawła i św. Augustyna włączył konkretnie do swojej analizy egzystencjalnej. W Uście do swojego ucznia, Karla Löwitha, odróżnił Heidegger swoje filozofowanie od twórczych i zdominowanych przez świa-

\* Tekstem tym (w oryginale niemieckim *Philosophie und Theologie in «Sein und Zeit»*) prof. Otto Pöggeler, jeden z najwybitniejszych znawców twórczości Heideggera i autor licznych prac o jego myśleniu, zainaugurował ważną Międzynarodową Konferencję *Übersetzung von Husserl und Heidegger ins Russische II*, która pod merytorycznym przewodnictwem prof. Klaus Helda (Wuppertal) odbyła się w Pradze w dniach 3-6 X 1996 r. Referaty wygłosili badacze i tłumacze pism Heideggera i Husserla z Niemiec, Rosji, Szwajcarii, USA, Hiszpanii, Włoch, Polski, Austrii, Czech, Słowenii, Chin i Białorusi. Dopowiedzenia od tłumacza [Z. Z.] ujęte są w nawiasy kwadratowe.

topogląd projektów - formułowanych np. przez Nietzschego czy Schelera - przez to, że nazwał siebie „chrześcijańskim *teologiem*”<sup>1</sup>. Podkreślił drugą część tego słowa, ponieważ chciał rozwinąć *logos* tego 'rozumienia bytowania' (*Daseinsverständnis*) które w wierze chrześcijańskiej doprowadziło do nowych fundamentalnych doświadczeń. Jego zainteresowania po tym, jak opublikowane zostały pisma znawcy patrystyki, Franza Overbecka, doprowadziły go do antykwarycznego rynku [pojęć] i konkurowania z Löwithem. Overbeck, przyjaciel Nietzschego, twierdził z powagą, że Jezus myślał eschatologicznie. Oznaczało to jednak, że prachrześcijańska wiara w [jej] pośrednictwo [w powstaniu] greckiej naukowości, a więc [w powstaniu] teologii, a przede wszystkim w [jej] pośrednictwo w [powstaniu] nowożytnej świadomości kulturowej, nie może być interesująca.

Karl Barth i jego przyjaciele wykorzystali tezy Overbecka, by wykazać całkowitą odrębność wiary chrześcijańskiej od wszelkiej innej religii i odrzucić przez to teologię liberalną. Czy kontrowersje te można było włączyć w obszar oddziaływania Husserla? Ponieważ Löwith chciał się doktoryzować z Nietzschego, musiał skrócić do Monachium. 8. maja 1923 roku Heidegger napisał mu, że w swoim wykładzie o ontologii, albo hermeneutyce faktyczności, stoi „teraz całkowicie na własnych nogach” i kiedy jego praca o Arystotelesie ukaże się w "Jahrbuch... " Husserla, „stary” [Husserl] rzeczywiście zauważy, że [Heidegger] skręca mu kark. Wówczas „będzie koniec z następstwem” [Heideggera po Husserlu], ale nic na to nie może poradzić.

Odkąd Heidegger od zimowego semestru 1923/1924 zaczął wyklądać w Marburgu, Löwith mógł sam konkretnie doświadczyć, w jaki sposób ten hermeneutyczny fenomenolog wszedł w ścisłą wspólnotę i współpracę ze znawcą *Nowego Testamentu* Rudolfem Bultmannem i dzielił z nim większość jego studentów<sup>2</sup>. W artykułach w rodzaju *Phänomenologische Ontologie und protestantische Theologie* Löwith starał się, po habilitacji, wykazać, że *Sein und Zeit* jest zeświecczoną chrześcijańską teologią. Teologia, korzystając, jak w przypadku Bultmanna, z pojęć *Sein und Zeit* do interpretowania chrześcijańskiego przesłania, czerpie więc z ukrytych skarbów swej własnej piwnicy. W swoim podziękowaniu za artykuły Löwitha uznał właśnie tę tezę za „mylną”. „Spustoszenia - pisał do Löwitha 19 kwietnia 1932 roku, jakie - mój ówczesny wykład *Fenomenologia i teologia* wywołał u przyjaciół i wrogów, wydają się ciągle jeszcze rozrastać. Mimo to nie mam ani przyjemności-

<sup>1</sup> Z listów, które Heidegger napisał do Löwitha, wydane zostały dotąd, niestety, tylko trzy. Por.: "Zur philosophischen Aktualität Heideggers" (Symposium der Humboldt-Strifung) Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Band 2. Frankfurt am Main 1990, S. 27 ff, zwł. s. 29.

<sup>2</sup> Por.: O. Pöggeler: *Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie*. W: "Trier Heidegger-Vorträge", Hrsg. von M. Happel (w druku). Przygotowywane jest też wydanie korespondencji Heideggera z Bultmanem.

ci, ani potrzeby atakowania, ponieważ powinienem mieć nadzieję, że teraz wszystko, od Bartha do Przywary - bo wszystko to jest tym samym - zwali się na Jaspersa, który zupełnie inaczej [niż ja] nadaje się jeszcze do wyzyskiwania i pisania artykułów. Oczywiście, także przez Jaspersa zamieszanie na temat tego, czego ja chcę, stanie się zupełnie nieprzewidywalne". Jaspers w swojej *Philosophie* także wprowadził wówczas 'rozjaśnienie egzystencji' (*Existenzerhellung*). Bultmann o tezach Löwitha wypowiadał się wprawdzie podobnie jak Heidegger, ale wkrótce musiał organizować pożegnanie Löwitha, który, jako Żyd, został usunięty z niemieckiego uniwersytetu<sup>3</sup>.

W *Sein und Zeit* filozofia merytorycznie jest ujęta jako ontologia, zaś metodologicznie - jako fenomenologia. Pierwotne fenomenologiczne hasło 'do rzeczy samych' (*Zu den Sachen selbst*) - w odróżnieniu od ówczesnego metodologizmu - oznaczało próbę ponownego mówienia o byciu różnorodnych bytów. Starożytność i średniowiecze pytały czym jest *eidos* i *ousia*, a więc o to, co w byciu jest esencjonalne i substancjonalne. Filozofia nowożytna uczyniła kwestię dostępu do bycia jeszcze bardziej problematyczną i w końcu za wskaźnik poszukiwanej pewności ostatecznej uznała Ja transcendentalne. Filozofia fenomenologiczna powtórzyła ten nich [trwający] od starożytności aż po czasy nowożytne. Husserl pracował ze swoimi starszymi uczniami w Göttingen i München w sposób ontologiczny, a potem sam, w Göttingen, a przede wszystkim w Freiburgu, skierował swe myślenie w kierunku transcendentalnofilozoficznego stawiania problemów. [Heidegger w] *Sein und Zeit* jednakże w tym ukierunkowaniu [przez Husserla] badań na substancję i Ja transcendentalne, dostrzegał dążenie do [oparcia się na] stałej obecności i terażniejszości, co deformowało ujęcie czasu [przez utożsamienie go z] uciekającą w przepaść przeszłości [i przedstawienie] przyszłości jako czegoś, na co nie **mamy** wpływu. Idealność prawd wiecznych, podobnie jak i idealizowany podmiot absolutny, według autora *Sein und Zeit*, „należą do wciąż jeszcze nie usuniętych w radykalny sposób pozostałości chrześcijańskiej teologii w obrębie problematyki filozoficznej”. Wspomniana tu teologia chrześcijańska zakłada, a więc i zawiera w sobie, teologię platońską<sup>4</sup>.

W *Sein und Zeit* krytyka tradycji filozoficznej sformułowana została w uwadze, iż od czasu Parmenidesa pomijano fenomen świata. W wykładach wygłaszanych od semestru zimowego 1919-1920, Heidegger prowadził ana-

<sup>3</sup> Polemika Löwitha chybia celu Heideggera i Bultmanna, ale, ukazuje konkretne, historyczno-duchowe determinanty kształtujące założenia tej koncepcji (Por.: Przedruk jego artykułu w *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Hrsg. von O. Pöggeler. Dritte, ergänzte Auflage. Weinheim 1994, s. 54 n.

<sup>4</sup> Por.: *Sein und Zeit*, s. 229 (wyd. Polskie *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 323. Dalej strony wyd. polskiego będą podawane w nawiasach, za numerem strony oryginału).

lize otaczającego świata<sup>5</sup>. W semestrze zdominowanym przez powojenną biedę, wiosną 1919 roku, mówił nawet o otaczającym świecie, w którym [świat] „się dzieje” (*es weltet*). Pod koniec tego semestru postulował oparcie się na zgodnej z życiem, ufundowanej na „wydarzeniowych cechach” [otaczającego świata] i unikającej de-witalizacji (*Ent-Lebung*) powodowanej przez teoretyczno-objektywizujące konstrukcje 'hermeneutycznej intuicji'. Od Husserla przejął [ideę] pierwotnie prezentującej intuicji, ale akceptował także wymagające specyficznego rodzaju przeżycia, Bergsonowskie 'wskoczenie w pęd życia'.

Powstaje wszakże pytanie: w jaki sposób Heidegger doszedł do przymiotnika 'hermeneutyczny'? Otóż teologia protestancka poszukiwała wówczas przy pomocy [analizy] dziejów formy nowych dróg prowadzenia egzegezy i dlatego dawna hermeneutyka jawiła się jej jako przestarzała. Teologia katolicka starała się powoli za tym procesem nadążyć i w ten sposób Heidegger mógł jeszcze słuchać wykładów swego freiburskiego nauczyciela, Hoberga, o hermeneutyce. Zauważył, że hermeneutyka podejmuje w ogóle problematykę *logosu*, którą freiburski teolog Staudenmaier analizował w kontekście literatury badającej nauki starotestamentowe, teologię św. Jana oraz [teksty] Greków i Hegła. Hermeneutyka kieruje się w ogóle ku problematyce ontologicznej, ale zawiera także perspektywy metafizyczne. Historycznie rzecz biorąc, powstanie hermeneutyki zawdzięczamy oczywiście nie tylko toczonemu w czasach reformacji sporowi o właściwą wykładnię Słowa Bożego i uniwersalizację 'rozumienia' przez Schleiermachera i Diltheya. Ujmuje ona raczej wszystkie te najróżnorodniejsze zabiegi wokół 'logosu' w jedną obszerną retoryczną naukę o możliwościach mowy<sup>6</sup>.

Nie może być jednak żadnej wątpliwości co do tego, że dopiero odniesienie filozofii fenomenologicznej do nowego sporu o teologię nadało przedsięwzięciu Heideggera charakter „formalnie rozumianej” hermeneutyki (*formal anzeigende Hermeneutik*). W środkowym okresie wojny Ernst Troeltsch został powołany na katedrę filozofii do Berlina. Czy z tej katedry Hegła był on w stanie pogodzić teologię badającą religię w sposób historyczny - z samym sobą i z filozofią? Przecież jego własny uczeń, Friedrich Gogarten, rozstał się w roku 1921 ze swoimi ówczesnymi nauczycielami formułując twierdzenie: „Niechętnie żyje się pośród martwych ciał”. Gogarten, dokonując przełomu, chciał znowu usłyszeć nie podlegający nam głos Boga. Tytuł jego artykułu: *Zwischen den Zeiten*, stał się tytułem nowego czasopisma

<sup>5</sup> Por.: Tamże, s. 100 (142 n.), 72 (102 n.). Por. Także: M. Heidegger: *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt am Main 1987, s. 117, 109, 4, 73, 112n., 75, 15, 12.

<sup>6</sup> Por. szczególnie: O. Pöggeler: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*. Freiburg/München 1994, s. 11 n.

teologicznego. Karl Barth wiódł wówczas spór z Hamackiem<sup>7</sup>. Już w swoim wykładzie *Einführung in die Phänomenologie der Religion* w semestrze 1920-1921 Heidegger starał się nadrobić czas stracony [na analizowanie] dzieła Troeltscha. Kiedyś młody Heidegger opierał się na filozofii dziejów Troeltscha, i pozwalał się jego uczniom odwozić ku hermeneutyce Schleiermachera. Teraz zarzucał Troeltschowi, że, „podobnie jak Dilthey”, nie wykazuje żadnego zrozumienia dla Lutra.

Według Heideggera, filozofia jako hermeneutyka powinna formalnie ukazywać motywy życia. Samo życie mogłoby wówczas, np. w niezwykle trudnych sytuacjach, wypełnić wskazaną mu [przez filozofię] formę, która obejmuje [daną] treść. Kiedy Heidegger chciał przedstawić tę hermeneutykę w nawiązaniu do Arystotelesa, w swoim sprawozdaniu przeznaczonym dla Paula Natorpa i Georga Mischa wskazał na to, że Bog Arystotelesa nie ma nic wspólnego z rzeczywistością religijną. Bóg ten został wprowadzony po to, by filozoficzna teoria na temat substancji uzyskała odpowiednie wykończenie. Jednakże Heidegger starał się tego Boga filozofów zdemaskować jako iluzję, będącą wynikiem przeszkakiwania nad historycznymi faktami<sup>8</sup>. Tam, gdzie *Sein und Zeit* odnosi „metafizykę” Arystotelesa do analizy władz mechanicznych przeprowadzonej w VI księdze *Etyki nikomachejskiej*, chodzi właśnie o zdemaskowanie tej iluzji.

Uderza nas to, że w *Sein und Zeit* nie wymienia się autorów i dzieł, które dla młodego Heideggera miały znaczenie decydujące. Nie pada nazwisko Franza Overbecka; Heidegger nie wspomina też [analizy] *Listu do Rzymian* Karla Bartha; przytacza natomiast baśń Hygina *Cura* z jej późnoantycznymi alegoriami jako przedontologiczny argument dla własnego pojęcia troski. Społecznie 'cura' z 'curiositas' nie jest już jednak (jak jest to w informacji Natorpa i Mischa z roku 1922) nazwane greckim błędem porodowym filozofii (*der griechische Geburtsfehler der Philosophie*). Powstaje pytanie: czy Heidegger, za pomocą uczonych uwag, jak lis ogonem zacierał ślady swych własnych dróg, czy też unikał tylko opcji prowadzących do sprzeczności? Być może przy opracowywaniu *Sein und Zeit* był przytłoczony [konsekwencjami] rozwinięcia swego pytania o logikę filozoficzną. W semestrze zimowym 1925/1926 przerwał nagle swoje wykłady o Arystotelesie, gdyż w Kantowskiej teorii schematyzmu znalazł lepszą drogę kształtowania struktur formalnych. Inaczej niż Kant stawiał jednak problem schematu tworzenia pojęć. Pojęcie nie jest jedynie tym, co przekracza sam schemat. Należy raczej

<sup>7</sup> Por.: *Anfänge der dialektischen Philosophie*, Hrsg. von Jürgen Moltmann. München 1962-1963 u. ö. Band 2, s. 97; Band 1, s. 322 n. Por. także M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Band 60. Frankfurt am Main 1955, s. 27.

<sup>8</sup> Por.: M. Heidegger: *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*. "Dilthey-Jahrbuch" 6 (1989), s. 235 n, a także *Sein und Zeit*, s. 225 (wyd. pol. 317 n. ).

rozdzielić różne sposoby prowadzenia pracy pojęciowej, ponieważ zarówno byt (*Seiendes*) jak i 'to, co obecne' (*das Vorhandene*) oraz 'to, co egzystuje' (*das Existierende*) wchodzi w różne układy czasowe. Karlowi Löwithowi, który czytał kolejne fragmenty *Sein und Zeit* po korekcie, mu siało w jego wydrukowanej części faktycznie brakować pewnych istotnych, znanych mu z wcześniejszych wykładów, elementów tego dzieła. Jednakże 20. sierpnia 1927 roku Heidegger pisał mu, że swoje dawne stanowisko zachowuje: „Formalne struktury [*Anzeigel*], krytyka obiegowych teorii na temat *a priori*, formalizacji itp. - wszystko to jest nadal u mnie obecne, nawet kiedy teraz o tym nie mówię”. Jednakże trzeciego rozdziału *Sein und Zeit*, który miał te tematy rozwinąć, brakuje<sup>9</sup>.

Rzut oka na *Sein und Zeit* ukazuje, że dawne sposoby stawiania problemów zostały jednak zachowane. Kiedy Heidegger mówi, iż Bytowanie (*Dasein*) w swoim rozumieniu samego siebie stale wymyka się swej faktyczności, to cytuje *Wyznania* św. Augustyna: „factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii”. Faktyczność jest nie tylko przeciwieństwem normatywności, lecz jest z góry zakładana jako oto 'tu' (*Da*) bytowania, w którym dopiero otwierają się [możliwości zrozumienia] różnic między 'że' (*Daß*), 'co' (*Was*) i 'jak' (*Wie*). Dlatego nastawienie teoretyczne, w którym poszukuje się 'czegoś' (*Was*) nie może być już miarodajne. Heidegger cytuje św. Augustyna i Pascala: „non intratur in veritate nisi per charitatem”. Rozumienie i mowa zostają ponownie związane z *pathe* nastrojów (*Gestimmtheiten*), w których Bytowanie zwraca się ku pewnej sytuacji i zarazem się od niej odwraca i wkracza w ten sposób w czasowanie czasu (*Zeitigung von Zeit*). Heidegger cytuje też Calvina i Zwingli'ego, kiedy tradycyjną definicję człowieka jako rozumnej istoty ożywionej uważa za powiązaną ze starotestamentowym określeniem go jako istoty, która została stworzona przez Boga na Jego obraz i podobieństwo. Co jednak oznacza tu słowo 'obraz' (*Bild*)? Czy 'obraz' można sprowadzić do 'eidosu'? Czy to, co czasowe można odnieść do jakiegoś wiecznego porządku? Tradycyjnemu określeniu wieczności jako pewnego *nunc stans* Heidegger przeciwstawia moment (*Augenblick*) rozumiany jako odpowiednia sposobność i miejsce decyzji. W ten sposób dotyka spraw teologicznych. Dlatego rezygnuje nawet z odniesienia do dawnej teologii filozoficznej. „Gdyby *wieczność* Boga można było 'skonstruować' filozoficznie, to winniśmy ją traktować tylko jako bardziej źródłową i 'nieskończoną' czasowość. Pytanie o to, czy *via negationis et emi-*

<sup>9</sup> Por.: Korespondencję Heideggera z Löwithem (patrz przypis 1), s. 37. W sprawie tej tematyki por. także: D. Kohler: Martin Heidegger. Die Schematisierung des Seinssinnes. Bonn 1993.

<sup>10</sup> Por.: *Sein und Zeit*, s. 44 (61 n.), 139 (197 n.), 190 (269 n.), 249 (350 n.).

*ntiae* mogłaby tu być możliwą drogą [poszukiwania rozwiązań] pozostaje nierozstrzygnięte.

We wprowadzeniu do *Sein und Zeit* Heidegger wychodzi od tego, że filozofia może się owocnie komunikować z jakąś nauką wówczas, gdy nauka ta popadnie w kryzys dotyczący jej podstaw. Przypadek taki, zdaniem Heideggera, wystąpił także w ówczesnej teologii. O teologii powiada: „Teologia... zaczyna powoli znowu rozumieć pogląd Lutra, że jej dogmatyczna systematyka spoczywa na >fundamencie<, który nie wyrósł z kwestii dotyczących pierwotnie wiary i którego system pojęciowy nie tylko nie wystarcza problematyce teologicznej, lecz ją zakrywa i wypacza”<sup>11</sup>. A przecież w *Sein und Zeit* ostro oddziela filozofię od teologii. Dlatego ‘upadek Bytowania’, o którym mówi fenomenologia, nie powinien być traktowany jako „upadek z jakiegoś czystszeo i wyższego stanu pierwotnego”. „Ontologiczne pojęcie ruchu” występujące w fenomenologii wyprzedza wszelką wypowiedź „na temat zepsucia i braku zepsucia”. „Ontycznie nie zostaje przesądzone, czy człowiek ‘zatopiony w grzechu’ znajduje się w stanie zepsucia, przekształca się w *status integritatis*, czy też jest w stanie pośrednim - stanie łaski’. Ponieważ bytujące jestestwo nie wprowadza siebie w bytowanie, przypisane zostaje mu obarczenie się winą. Jednakże to obarczenie siebie winą nie ma nic wspólnego z faktycznym byciem winnym. Wykładnia dziejów popadnięcia w grzech dokonana przez Lutra, podobnie jak analiza lęku przeprowadzona przez św. Augustyna i Kierkegaarda oraz chrześcijańskie widzenie śmierci, zostają włączone w [jego] analizę wybiegania (*Vorlaufen*) w śmierć.

W jaki jednak sposób Heidegger w katolickim i liberalnym Freiburgu mógł na nowo odkryć Lutra? Kiedy przed trzydziestu pięciu laty podczas spaceru przez Freiburg postawiłem mu to pytanie, wskazał na jedno z okien Konwiktu Teologicznego i powiedział, że wydarzyło się to wówczas, gdy tam przebywał. Wydało nu się to jednak zupełnie niewiarygodne. Przecież przybył do konwiktu w roku 1909, a w 1908 opublikowane zostało spektakularne odkrycie - wykład z roku 1515/1516 augustyńskiego zakonnika i profesora, Lutra, na temat *Listu* [św. Pawła] *do Rzymian*. Wydawca, Johannes Ficker, w swoim wprowadzeniu [do tego tekstu] uściślił wspomnienie starego reformatora z okresu jego ówczesnego przełomu i stwierdził, że to prośba z *Psalmu*: „in iustitia tua libera me” doprowadziła przeżywającego lęki i wstrząsy Lutra do św. Pawła. W trakcie jego interpretowania *Listu do Rzymian* ukazał się w języku greckim *Nowy Testament* wydany przez Erazma z Rotterdamu. Ficker pisze, że „potęga” niemieckiej mistyki, przede wszystkim Johanna Taulera, była dla Lutra „pociechą i pomocą w najcięższych chwilach zwąt-

<sup>11</sup> Por.: Tamże, s. 10 (15 n. ), a także s. 176 (249 n. ), 180 (254 n. ), 306 (429 n. ), 190 (269 n. ), 249 (350 n. ).

pienia". Dzięki św. Bernardowi z Clairvaux *fides* stała się *humilitas*. Uniwersytet w Wittemberdze zdominowany był przez myśl późnoscholastycznych szkotystów, Ockhama i Biela. Czynnikiem decydującym o tym nowym rozumieniu *Listu* św. Pawła był spór ze św. Augustynem. Sprawiedliwości bożej nie miano już rozumieć w dotychczasowy sposób, jako aktywnej, karzącej sprawiedliwości bożej, lecz jako sprawiedliwość bierną mającą swe umocowanie w wierze i wynikającą z doświadczenia polegającego na zwróceniu się ku Bogu<sup>12</sup>.

Wśród tekstów studiowanych ówczesznie przez Heideggera, które ostatecznie miały przygotować go do wykładu na temat średniowiecznej mistyki, znajduje się też wyciąg ze wspomnianych tu wywodów Johanna Fickera. Wykład o św. Augustynie w semestrze letnim 1921 miał więc wykazać, że myśl św. Augustyna wywodzi się z chrześcijańskiego doświadczenia faktyczności życia, ale się przed tym - wskutek kwietystycznego ulegania tendencjom neoplatońskim - wzbrania. Heidegger chciałby myśl św. Augustyna z tych plotyńskich elementów - jako uwarunkowanych historycznie - na powrót oczyścić. Kiedy Overbeck w swoich nieopublikowanych za życia pismach zakwestionował istnienie związku między chrześcijaństwem i kulturą, Heidegger pisał: „Poznawcze wyniki Lutra z wcześniejszego okresu jego twórczości mają decydujące znaczenie dla kwestii duchowych związków chrześcijaństwa z kulturą. Jest to dziś, w kontekście troski o chrześcijańsko-religijną odnowę, zapoznawane”. Heidegger powraca tu do heidelberskiej dysputy z Lutrem, w której teologię krzyża przeciwstawiano nadętej i oślepiącej metafizycznej teologii radości. Teologia krzyża bierze rzeczy takimi, jakimi są. Tylko ten, kto wierzy w Ukrzyżowanego jako tego, który został przez Boga wywyższony, uzyskuje wiarę, którą sądzi się dzieje.

Kiedy Heidegger na podstawie swego pionierskiego wykładu *Ontologie oder Hermeneutik der Faktizität* wygłaszanego w semestrze letnim 1923 roku przygotowywał publikację, w konspekcie swego wprowadzenia do niej pisał: „w moich poszukiwaniach towarzyszył mi młody Luter, a wzorem był **Arystoteles**, którego tamten nienawidził. Impulsy pochodziły od **Kierkegarda**, a oczy otworzył mi **Husserl**”<sup>13</sup>. W następnym semestrze, w Marburgu, Heidegger musiał się zetknąć z teologiem Bultmannem, gdyż drogi ich były zbieżne. Heidegger uczestniczył w prowadzonym przez Bultmanna seminarium na temat etyki św. Pawła Apostoła i w lutym 1924 roku był obecny na dwu posiedzeniach. Bultmann wywodził, że według koncepcji scholastycznej *in-*

<sup>12</sup> Por.: *Wykład Lutra o >Liście do Rzymian<* z roku 1515/1516, hrsg. v. J. Ficker. Leipzig 1908, a także Heidegger: *Gesamtausgabe*, Band 60, s. 308 n., 264, 273, 282.

<sup>13</sup> Por.: M. Heidegger: *Gesamtausgabe*, Band 63. Frankfurt am Main 1988, s. 5. Por. Także: H. Mörchen: *Adorno und Heidegger*. Stuttgart 1981, s. 557 n., oraz M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 190 (269 n.).



*tegra natura* człowieka w stanie pierwotnym miała w postaci wiary, nadziei i miłości pewnego rodzaju *donum superadditum*. Człowiek utracił te dodatkowe elementy wskutek upadku i grzechu pierworodnego.

Luter, jeszcze jako nauczyciel w klasztorze augustynów, już we wczesnym okresie swej twórczości protestował przeciw tej scholastycznej koncepcji i stanowisko to podtrzymywał potem aż do swojej wielkiej interpretacji *Księgi Rodzaju* z roku 1535. W oparciu o konkretne doświadczenie negował koncepcję *natura integra* wraz z jej *iustitia originalis*. Nie pomniejszał znaczenia grzechu, lecz je wręcz powiększał. Kiedy Adam i Ewa dyskutowali z wężem o Bogu, odeszli z oblicza Boga. Był to grzech rozumiany jako afekt, czyli ucieczka z sytuacji bycia postawionymi przed Bogiem. Ten sposób egzystowania rozszerzał się potem coraz bardziej, aż przerodził się w rozpacz. Wówczas nawet przyroda, nawet szelest liścia na drzewie, był w stanie wywołać w człowieku przerażenie i lęk, w którym rozpada się wytworzony przezeń jego własny wizerunek. Punkt kulminacyjny łaski występuje wówczas, gdy Bóg nie milczy, lecz mówi wzywając człowieka do odnowienia z Nim więzi. Bycie człowiekiem jest więc słuchaniem Słowa. Hermann Mörchen wspomina, że Heidegger powiadał, iż oglądanie Boga przemienia się w słuchanie Jego wezwania. W taki sposób już Mojżesz otrzymał od Boga Jego przykazania, nie oglądając Jego oblicza, lecz tylko Jego plecy i ślady. W *Sein und Zeit* Heidegger tylko w jednej suchej uwadze, w której Lutra stawia między św. Augustynem i Kierkegaardem, wskazuje na swe marburskie rozważania; a rozważania te miały decydujące znaczenie dla jego analizy zewu sumienia.

Ten głębszy wymiar *Sein und Zeit* uczynił Heidegger tematem wykładów wygłoszonych w lipcu 1927 roku w Tübingen i w lutym 1928 roku w Marburgu (należy do nich tekst *Phänomenologie und Theologie*). Wychodzi on w nich z założenia, że fenomenologia, jako hermeneutyka, przez analizę struktur formalnych, wydobywać powinna te motywy Bytowania, dla których potem teolog wyznaczać powinien odpowiedzi, jakie daje wiara. Doświadczenie, w świetle którego Bytowanie uprzytamnia sobie, że swej egzystencji nie zawdzięcza sobie samemu, lecz jest za nią dłużne, zostaje w wymiarze wiary spotęgowane i przyjmuje postać świadomości bycia grzesznym. Otwarcie Bytownia na sens (*Sinnoffenheit*) rozumiane jest w wierze jako bycie zależnym od niezależnego odeń objawienia. „Ukrzyżowany Bóg” wiary chrześcijańskiej nie może więc być zrozumiany w ramach historii, gdyż staje ona przed Jego sądem. Wiara staje się „śmiertelnym wrogiem” innych form egzystowania swobodnego filozofowania<sup>14</sup>. Pytać można jedynie wówczas,

<sup>14</sup> Por.: M. Heidegger: *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main 1970, s. 32. W dodatku z 1964 r. Heidegger nie stawia w myśleniu na mił, jak to czynił Overbeck, lecz, za Rilkiem, na poezję i sprawia wrażenie, jakby i wiara została wchłonięta na powrót przez „poezję” (por. s. 24).

kiedy odpowiedzi ostatecznych nie znajduje się w wierze. Ten, kto wierzy, już nie pyta. Już przed laty Heidegger mówił, że filozofia nic o Bogu nie wie; że fenomenologia jako hermeneutyka musi pozostać ateistyczna, gdyż tylko w ten sposób zostaje zagwarantowana wolność Boga jeśli chodzi o objawienie i łaskę. Jednakże dla autora *Sein und Zeit* problemem pozostaje pytanie, w jaki sposób można przewyciężyć sceptycyzm, który właściwie musiałby prowadzić do samobójstwa. Jak nabywamy zaufania do twierdzenia, że prawda - aczkolwiek nie od razu jako „prawda wieczna” - istnieje? Czy więc, nie należałoby, przynajmniej hipotetycznie, jako otwartej traktować możliwości odsyłającej do „Boga”?

Heidegger rychło dostrzegł, że jego wywody na temat fenomenologii i teologii swe powstanie zawdzięczają określonej sytuacji. Pół roku po dyskusjach, które miały miejsce po wykładzie w Marburgu, 8. sierpnia 1928 roku, w liście do Elisabeth Blochmann pisał, że zadano mu wówczas pytanie: czego teolog może się dowiedzieć od fenomenologa? Dlatego 'filozofię' potraktował jedynie w perspektywie naukowohistoiycznej, a 'teologię' jako teologię chrześcijańską wykładaną na niemieckich uniwersytetach. W skutek tego znalazł się jednak w „zupełnie kłopotliwej sytuacji”, albowiem jako filozof musiał właściwie wykazać, w jaki sposób religia (nie tylko chrześcijańska) jest w ogóle podstawową możliwością ludzkiej egzystencji. Osobiście miał być przekonany, że teologia nie jest nauką, lecz raczej pewnym mitem (podobnie twierdził też Overbeck). Wykład ten pozostał dokumentem okresu marburskiego, w którym praca Heideggera była świadomie dwustronna: z jednej strony pomocna (Bultmannowi, a nie tylko studentom), z drugiej - niepokojąca; nie jednego studenta uwolnił bowiem od teologii. W każdym razie nie można powiedzieć, czy było to zasługą, czy nie<sup>15</sup>. Heidegger odrzucił propozycję opublikowania kiedykolwiek tego wykładu. Miał on się ukazać równoległe z wykładem Bultmanna o pojęciu objawienia w *Nowym Testamencie* w czasopiśmie, którego tematyka znajdowała się na początku obrad konferencji tzw. 'starych marburczyków'.

W *Sein und Zeit* Heidegger podejmuje pewną pierwszoplanową, ale wstępnie jedynie opracowywaną kwestię na temat tego, w jaki w ogóle sposób ontologia jako fenomenologia jest możliwa? Dlatego mówi tam o „ontologii fundamentalnej”. W dziele tym podejmuje też problemy *par excellence* metafizyczne, aczkolwiek nie stają się one tam [wyraźnym] tematem jego rozważań. W ten sposób pominięta zostaje problematyka tzw. „metafizyki śmierci”, o której powiada: „Pytania, jak i kiedy śmierć «weszła w świat», jaki może i winna mieć 'sens' dla ogółu bytu jako zło i cierpienie, zakładają z konieczności zrozumienie nie tylko charakteru bytowego śmierci, lecz i onto-

<sup>15</sup> Por.: M. Heidegger/E. Blochmann: *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach am Neckar 1989, s. 24 n.

logię ogółu bytu w całości, a w szczególności rozjaśnienie zła i negatywności w ogóle<sup>16</sup>. Nie dziw więc, że po powrocie z Marburga do Freiburga, w swoim wykładzie inauguracyjnym postawił pytanie: „Czym jest metafizyka? ” i zaraz potem, w semestrze zimowym 1929/1930 rozważał kwestię stosunku ciała do ducha. Chodziło mu przy tym nie tylko o ontologię życia, lecz o metafizyczne pytanie o to, w jakim stosunku duch, mający charakter egzystencji, pozostaje do życia i bytu w całości. Stanowisko Nietzschego polegające na łączeniu budującej twórczości i niszczenia było przecież jeszcze bardziej wyostrzone u Kierkegaarda w jego analizie momentu decyzji. Miał jednak włączyć się do sporu uczonych o *Nowy Testament*, Heidegger przeniósł się na wiele tygodni samotnej refleksji w swe rodzinne strony do klasztoru w Beuron.

Po sprowadzeniu do mnichów także liberalnej protestantki Elisabeth Blochmann, musiał się później przed nią bronić w liście z 12. września 1929 roku pisząc, że ówczesny katolicyzm pozostaje wprawdzie równie „okropny” (*Greul*) jak protestantyzm, ale Beuron jest „zarodkiem czegoś istotnego”. Wieczorem modlitwa mnichów ukazuje „mityczną i metafizyczną pierwotną moc nocy, którą stale musimy przełamywać, aby naprawdę egzystować”. Tylko w takich mitycznych i metafizycznych doświadczeniach można „wymuszać z głębi przemianę epoki”. Czy doświadczenia te nie wdzierają się jednak także do koncepcji i języka *Sein und Zeit*? Hymny i elegie Hölderlina zajmują przecież ostatecznie miejsce chorału gregoriańskiego, a od 1932 roku Heidegger rozwija nową koncepcję, która prowadzi do *Beiträge zur Philosophie*.

Wykłady Bultmanna np. *Theologische Enzyklopädie* zawierają zwroty co do słowa podobne do tych, które występują w rozważaniach Heideggera na temat fenomenologii i teologii<sup>17</sup>. Jednakże na Boże Narodzenie 1931 roku Heidegger rozesłał listy Nietzschego do przyjaciół z wierszem *Z wysokich gór*, stanowiącym zakończenie *Poza dobrem i złem*. Nietzsche powiada, że uciekł od samego siebie i pyta przyjaciół, czy się od niego nie odwrócili. Szuka nowych przyjaciół, gdyż oczekuje Zaratustry, z którym musi sformułować podstawową koncepcję wiecznego powrotu. Bultmann odpowiadał Heideggerowi, aczkolwiek często ich drogi wyraźnie się rozchodziły, co w okresie marburskim można było przewidzieć. Jednakże wierzył, że on sam i Heidegger w *Sein und Zeit* byli kontynuatorami przełomu dokonanego przez Kierkegaarda i Nietzschego. Bultmann pozostał więc także oporny wobec rzekomo nowego przełomu z roku 1933. W swych szkockich wykładach nt. *Geschichte*

<sup>16</sup> Por.: M. Heidegger: *Sein und Zeit*, s. 248 (348 n. ).

<sup>17</sup> Por.: R. Bultmann: *Theologische Enzyklopädie*. Tübingen 1984. W kwestii błędnego stosunku Heideggera do polityki por.: O. Pöggeler: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München 1992, s. 203 n.

*und Eschato logie* traktuje Heideggera ciągle jeszcze w perspektywie *Sein und Zeit* i wiąże go z idealizmem historycznym typu Crocego i Collingwooda.

Etapy drogi Heideggera przedstawiłem w roku 1963 w mojej książce *Der Denkweg Martin Heideggers*. Kiedy Paul Friedländer, filologiczny przyjaciel Bultmanna i Heideggera w Marburgu, otrzymał tę książkę do przeczytania - zrezygnował. W liście do Bultmanna z 18. grudnia 1963 roku pisał: „Jeśli o mnie chodzi - to ani teraz, ani w ogóle, nie zamierzam Pöggelera, ani tym bardziej Heideggera rozumieć”. Bultmann zareagował inaczej: opatrzył książkę uwagami na marginesach i napisał *Reflexionen zum Denkweg Martin Heideggers nach der Darstellung von Otto Pöggeler*. Próbował w nich także późnego Heideggera interpretować według swego [dawnego] rozumienia jego koncepcji, aby bardziej adekwatnie oddać ideę techniki. Stanowczo protestował tylko w jednym punkcie: sądził bowiem, iż uważając zrozumienie tego, co dziejowo ogólne za niezbędny czynnik zrozumienia poezji, nie chcę Ajschylosa i Trakla poddawać ocenie z punktu widzenia tego, co istotowo ogólne i tym samym rezygnuję z samej filozofii. Trwał już jednak wówczas bunt uczniów Bultmanna, którzy, poczawszy od *Starego Testamentu*, traktowali doświadczenie historyczne jako fundamentalną dyscyplinę teologii i chcieli się przy tym nawet powoływać wprost na Heideggerowskie dzieje bycia.

Młody Heidegger określał swoje miejsce w ruchu fenomenologicznym w nawiązaniu do Husserla i odrzucał aktualizującą fenomenologię Maxa Schelera jako nowego rodzaju gnozę. W tej kwestii w jego ślady poszli niektórzy uczniowie Bultmanna, np. Heinrich Schlier. Jednakże to Schlier był wśród fenomenologów tym, który *Sein und Zeit* natychmiast potraktował serio, ale i krytycznie. Łękowi przeciwstawił miłość, a rzekomej kalwińskiej posępności - swój goethowski neospinozizm. Heidegger poszedł śladem Schelera, kiedy i on ponownie podjął metafizykę jako zadanie polegające na tym, by w oparciu o podstawę świata trzeba było na nowo określić światowe zadanie człowieka, a także jego stosunek do Boga. Oskar Becker pytał wówczas, czy to nie odrzucona tradycja plotyńska nie jest tym, co bliskie jest pewnego rodzaju dowodowi na istnienie Boga, wychodzącego od morfologicznej określoności formy bytu<sup>18</sup>. Kto około 1930 roku przychodził studiować we Freiburgu, spotykał się właśnie z tą kulminacją fenomenologicznego sposobu stawiania pytań. Jan Patočka w swoim artykule *Masaryk gestem und heute* z 1946 roku powiedział, że metafizyka nie jest ani doktryną, ani faktem w rodzaju nauk pozytywnych, lecz raczej „pewnym wydarzeniem, aktem naszego życia i naszego wolnego, ludzkiego bycia”. Filozoficzne, pe-

<sup>18</sup> Por.: O. Becker: *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*. Freiburg/München 1959, s. 168, a także tekst M. Waltera w "Studien zur Philosophie von Jan Patočka. *Phänomenologische Forschungen*, Band 17. Freiburg/München 1985, s. 97 n.

dagogiczne i polityczne konsekwencje tego stanowiska powoli i z trudem przedzierały się do świadomości w stuleciu, w którym straszliwe wydarzenia łączyły się z filozoficznym namysłem człowieka nad samym sobą. Właśnie dlatego rozważania przeprowadzone w *Sein und Zeit* pozostają nadal zadaniem przyszłego filozofowania.

Z języka niemieckiego przełożył:  
*Zbigniew Zwoliński*