

Jaromir Brejdak

Philosophia crucis : studia Heideggera nad Apostołem Pawłem

Nowa Krytyka 10, 125-152

1999

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Jaromir Brejdak
Uniwersytet Szczeciński

Philosophia crucis Studia Heideggera nad Apostołem Pawłem

[...] co nas w końcu ochrania, jest naszą bez-
ochronnością i tym, że się ku otwartości zwraca-
my, widząc ją grożącą.

Rilke

W „Byciu i czasie”, wręcz mimo woli, pada pytanie, czy u podstaw przeprowadzonej ontologicznej interpretacji egzystencji jestestwa nie leży jakieś określone ontyczne ujęcie właściwej egzystencji, jakiś faktyczny ideał jestestwa¹. Heidegger udziela tutaj potwierdzającej odpowiedzi, nie wyjawiając dalej ontycznych wzorców, leżących u podstaw przeprowadzonej przez niego analizy jestestwa.

Max Scheler będzie się skarżył na brak faktycznego ideału Heideggerowskich analiz, bowiem fenomenologiczne analizy – jak wiadomo – miały zwyczaj brać swój początek od takich właśnie „ideałów”, by zwrócić się następnie ku korelatywnym aktom, konstytuującym ich

¹ Zob. M. Heidegger: *Bycie i czas*, przeł. B. Baran. Warszawa 1994, s. 436, (dalej: Bic).

treściową zawartość. Na takim właśnie aktywowaniu noetycznego doświadczenia opiera się Schelerowska koncepcja **wzrostu ducha**. Heideggerowska analiza jestestwa natomiast prezentuje już zamkniętą systematykę aktowych przeżyć, które następnie mają otworzyć horyzonty sensu, aby w ich obrębie umożliwić uformowanie się treści, a zatem jest to jak gdyby odwrócony proceder fenomenologiczny, a może tylko jego fragmentaryzacja w określonym celu, którym – jak pamiętamy – miał być **sens bycia**, a nie ontologiczna interpretacja ontycznych przypadków.

Scheler przypuszczał, iż Heideggerowska analiza jestestwa nosi w dużym stopniu znamiona Pawłowego rozumienia życia ludzkiego². W rzeczywistości Heideggerowska analiza jestestwa nie mówi nam nic o swoich ontycznych wzorcach. Czy obecna w tle tych analiz teologiczna przeszłość Heideggera nie była godna wzmianki, gdyż teologia z systematyczną dogmatyką włącznie – zgodnie z opinią Lutra, którą Heidegger podzielał – „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”? (Bic, s. 15).

Niniejsza praca żywiła się nadzieją przerwania milczenia faktycznych wzorców i ukazania, pod gotowymi wynikami ontologicznych analiz, ukrytego tam wysiłku fenomenologicznej interpretacji, a poprzez to systematyki jestestwa w nowym świetle. Podejmuje się ona zatem rekonstrukcji ontycznego ideału i wydobywa spod egzystencjalnych struktur „Bycia i czasu” fragmenty Pawłowej antropologii³.

² M. Scheler: *Späte Schriften. Mit einem Anhang*, hrsg. von M. Frings. Bern-München, s. 292.

³ Na znaczenie Heideggerowskiego zainteresowania Apostołem Pawłem wskazywali wcześniej: H.-G. Gadamer: *Die religiöse Dimension*, [w:] *Heideggers Wege*. Tübingen 1983, s. 140–152; K. Lehmann: *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*. „Philosophisches Jahrbuch” 1966, Jg. 74; M. Jung: *Das Denken des Seins und der Frage an Gott*. Würzburg 1990.

1. „Do Boga bez Boga”

Droga, jaką zaczynała podążać myśl Heideggera wpisana była w szeroko zakrojony plan fenomenologicznych badań, których punktem kulminacyjnym miała być ontologia uniwersalna. Oznacza to, że fenomenologia nie mogła się zamykać przed żadną dziedziną doświadczenia, z **religijnym** włącznie. Co więcej, to ta właśnie dziedzina stanowiła egzystencjalną motywację fenomenologii Husserla⁴, który zamierzał „przy pomocy ściślejszej nauki filozoficznej znaleźć drogę do Boga i do prawdziwego życia”⁵. Fenomenologiczne poszukiwanie Boga usiłuje uwolnić się od wszelkich założeń, teologicznych dogmatów i twierdzeń. Jego punktem wyjścia i zarazem źródłem wszelkiej ewidencji musi stać się **źródłowe doświadczenie religijne**. Pewien zarys fenomenologii religii odnajdujemy w rozmowach Husserla ze swoją uczennicą, benedyktynką Adelgundis Jaegerschmidt, w których autor „Logicznych dociekań” stwierdził:

„Życie człowieka nie jest niczym innym jak **drogą do Boga**. Ja próbuję osiągnąć ten cel bez teologicznych dowodów, metod, punktów podparcia – by dotrzeć **do Boga bez Boga**. Muszę jednocześnie wyeliminować Boga z mojego naukowego jestestwa, ażeby przetrzeć drogę tym, którzy nie mają bezpieczeństwa wiary, jaką daje kościół. [...] to właśnie moja fenomenologia, i tylko ona, jest **ta** filozofia, której może potrzebować **kościół**, gdyż łączy się ona z tomizmem i rozwija filozofię tomistyczną”⁶.

Tomizm i fenomenologia poszukują intelektualnego dostępu do Boga. Fenomenologia zwracająca się przeciw historyzmowi staje się sama

⁴ E. Ave-Lallemant: *Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion*, [w:] *Husserl in Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie*, hrsg. von H.-M. Gerlach, H.R. Sepp. 1994. Tłumaczenie cytatów z dzieł nie przetłoczonych na język polski pochodzi od autora.

⁵ List Husserla do Arnolda Metzgera (4 września 1919). *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, s. 106.

w tym punkcie częścią historii. Nawet jeżeli myśl ta wywołałaby niechęć Husserla, to jednak musiałby on przyznać, iż fenomenolog nie może stać się po prostu neotomistą, nie zatracając przy tym swej fenomenologicznej tożsamości, a mianowicie w każdej konkretnej, historycznej sytuacji musi on poszukiwać na nowo drogi do Boga, nie zbaczając ze szlaku źródłowego doświadczenia. To niełatwe zadanie odnalezienia Boga ściśle naukową metodą powierzył Husserl swemu młodemu asystentowi, Heideggerowi, który w dużym stopniu pod wpływem Apostoła Pawła – w ramach tak zwanego obrachunku z „filozofią istnienia” – podejmie także krytykę Husserlowskiej fenomenologii. Pochodną tej filozofii okaże się również tomizm, w którym to *creatio ex nihilo* otrzymało „ontologiczny charakter wytwarzania”⁷, podobnie jak Husserlowskie współ-prezentowanie (*Appräsentation*)⁸, zdominowanego poprzez **teraźniejszość**.

Heidegger, zgodnie z duchem Husserlowskiej metody, deklaruje, iż „filozofia jest zasadniczo ateistyczna” i taką musi pozostać.

„«Ateistyczna» jednak nie w duchu jakiejś teorii, materialistycznej czy tym podobnej. Każda filozofia, która rozumie siebie w tym, czym sama jest, musi pojąć to **jak** [podkr. – J.B.] doświadczenia życiowego. Szczególnie wtedy, gdy ma jeszcze jakieś «przecucia» Boga, wiedząc jednocześnie, że to odnoszenie się do samego życia, religijnie mówiąc, jest podniesieniem ręki na Boga. Tym samym stoi ona uczciwie – zgodnie z możliwością, którą dysponuje – przed Bogiem. Ateistyczny znaczy tutaj: wolny od uwodzicielskiego zatroskania, w którym religijność jest zaledwie gadulstwem. Czy w ogóle idea filozofii religii nie jest już czystym nonsensem,

⁷ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt/Main 1975, s. 167.

⁸ E. Husserl: *Medytacje kartezjańskie. Medytacja piąta*, tłum. A. Wajs. Warszawa 1982, przypis 22, s. 310–311.

szczególnie wtedy, kiedy próbuje obejść się zupełnie bez faktyczności człowieka?”⁹.

Z powyższego wynika, że dla Heideggera – podobnie jak i dla innych fenomenologów – prawomocne jest założenie: Bóg może istnieć tylko w adekwatnym sposobie jego przeżywania. „*Crede, ut intelligas*: żyj siebie samego – dopiero na tym gruncie, ostatecznego i najpełniejszego doświadczenia siebie samego, tworzy się poznanie”¹⁰.

2. Heideggerowska krytyka Husserlowskiej fenomenologii

Pomimo zbieżności celu wytyczonego przez Husserla – konstytucja doświadczenia ludzkiego w całej jego totalności – pomiędzy nim a Heideggerem zaczęły zarysowywać się zasadnicze różnice co do sposobu jego realizacji. Przed wyjaśnieniem owych różnic powinniśmy zwrócić uwagę na korespondencję pomiędzy Husserlem a Diltheyem, będącą swoistym preludium do Heideggerowskiej fenomenologicznej analizy doświadczenia religijnego. Korespondencja ta pokazuje, że kontynuacja wątku religijnego przez Heideggera miała czysto filozoficzną naturę.

Korespondencja pomiędzy Husserlem i Diltheyem

Powodem Husserlowskiego zainteresowania Diltheyem była jego „powszechna teoria wiedzy” jako podstawa nauk humanistycznych. Po analizie zdolności konstytutywnych świadomości wobec przedmiotów występujących w naturze, fenomenologia miała zająć się odsłanianiem *a priori* przeżycia religijnego czy estetycznego:

⁹ „Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften”, hrsg. von F. Rodi, Bd. 6. Göttingen 1989, s. 228–269.

¹⁰ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt/Main 1992, t. 58, s. 62 (semestr zimowy 1919/20), [w:] *Dzieła zebrane* 1927.

„W tenże sam sposób wyglądałoby zadanie teorii religii (fenomenologii religii) w stosunku do możliwej religii w ogóle: zasadnicze przebadanie świadomości, konstytuującej religię. («Możliwa» religia rozumiana jest w sensie Kantowskiej «możliwej natury», której istotę badają czyste nauki przyrodnicze.) Fenomenologiczna teoria religii żąda dokładnie tego samego, względnie **jest** tym samym, czego Pan zawsze żąda: powrotem do **życia wewnętrznego**, «form życia», które można dopiero zrozumieć w następczym przeżyciu (*Nacherleben*) wewnętrznych motywacji. To następcze przeżycie i rozumienie jest konkretną, intuitywną świadomością, z której czerpiemy religię jako idealną jedność; względnie powinniśmy i możemy wyjaśnić i wylegitymować domniemane różnice i im przynależne istotowe związki”¹¹ (list z 29 czerwca 1911).

Ten fragment listu zawiera wytyczne, które przez długi czas będą obiektem zainteresowania Heideggera, zanim dziesięć lat później, we Fryburgu, w semestrze zimowym 1920/21 wygłosi wykład „Wprowadzenie do fenomenologii religii”, który, obok następującego po nim „Augustyn i neoplatonizm” (semestr letni 1921) oraz nie odbytego wykładu „Filozoficzne podstawy średniowiecznej mistyki” (1919/20), stanowi apogeum jego zainteresowań religijno-filozoficznych. Cel, zrodzony w dialogu Husserla z Diltheyem, miał się okazać kamieniem milowym zarówno na drodze młodego Heideggera¹², jak również na drodze samej fenomenologii, w szczególności zaś jej dyskusji nad problemem czasu. W tych okolicznościach powierzył Husserl Oskarowi Beckerowi opracowanie fenomenologii matematyki, Martinowi Hei-

¹¹ *Husserliana. Dokumente*, t. III, s. 1 i n.; por. także W. Biemel: *Einleitende Bemerkungen zum Briefwechsel Dilthey-Husserl. „Man and World”* 1968, I, s. 428–434.

¹² Heidegger, który **musiał** dwukrotnie ze względów zdrowotnych zrezygnować ze studiów teologii, miał jak najlepsze przesłanki, ażeby uporać się z powierzonym mu zadaniem. Por. także H. Ott: *Heidegger, Martin. Unterwegs zur seiner Biographie*. Frankfurt/Main–New York 1992, s. 62–67.

deggerowi zaś fenomenologii historii. Wspólny kontekst problemu historii i religii powstał zapewne pod wpływem Diltheya, który odsłonił w faktyczności wczesnego chrześcijaństwa szukającą wyrazu „świadomość historyczną”¹³.

Podejście Husserla do fenomenologii, znane nam z listu, wzbudziło poważne obiekcje ze strony Heideggera:

„[...] w początkowym ruchu celem fenomenologii było – za sprawą jej specyficznego ukierunkowania na pierwotne przyswojenie sobie fenomenów **teoretycznego** doświadczenia i poznania («Logische Untersuchungen», tzn. fenomenologia teoretycznego logosu) – zdobycie niezniekształconego oglądu sensu przedmiotów teoretycznego doświadczenia oraz sposobu (*Wie*) realizującego się doświadczenia. Jednak możliwość radykalnego rozumienia i prawdziwego przyswojenia filozoficznego sensu fenomenologicznej tendencji związana jest z tym, że nie tylko «inne», wypływające z jakichś filozoficznych tradycji «obszary doświadczenia» (estetycznego, etycznego, religijnego) zostaną w analogiczny sposób przebadane, lecz dostrzeżone zostanie także całkowite doświadczenie w swoim właściwym, faktycznym związku dokonywania się w historycznie egzystującym byciu sobą (*Selbst*), które – koniec końców – jest przedmiotem filozofii”¹⁴.

Z powyższego wynika, iż Heidegger nie chce ujmować w teoretyczny sposób poszczególnych „obszarów doświadczenia”, z religijnym włącznie. Za tą tendencją kryje się zapewne Dilthey, który tę myśl sformułował w swojej „Breslauer Ausarbeitung” w następujący sposób:

„To, czego w niniejszej pracy szukamy, to powstawanie poznania. Ale nie znaleźlibyśmy go, rozpatrując jako przed-

¹³ W. Dilthey: *Dziela zebrane*, t. 1, s. 254.

¹⁴ M. Heidegger: *Anmerkungen zu Karl Jaspers, Wegmarken*. Frankfurt/Main 1978, s. 35.

miot badania izolowane, a co za tym idzie – elementy poznania jako takie i ich związki pomiędzy nimi jako takie. Teoria poznania, która tą drogą zmierza, odnajduje tylko świat teoretycznego rozumu, który znajduje się wobec rzeczywistego w nierozwiązywalnej opozycji. **Zniesienie tej opozycji przy pomocy rzeczywistego ujęcia całego stanu faktycznego jest warunkiem, pod którym tylko może zostać położony fundament nauk historycznych**”.

Własne stanowisko

Studia Heideggera nad filozofią życia (Bergson, Dilthey, Scheler jako mediator pomiędzy filozofią życia a fenomenologią) pokazały, że przedmioty, które Husserl konstituował za pomocą teoretycznego nastawienia, były „skażone” jego teoretycznym podejściem do doświadczeń, które pierwotnie nic wspólnego z teorią nie miały. Ten świat teoretycznych budowli okazał się typowy dla naukowca, nie zaś dla faktycznego człowieka w jego codzienności, którego życie toczy się w różnych perspektywach pomiędzy rozproszeniem w świecie a koncentracją na dokonującym się byciu sobą. Teoretyczne nastawienie jest charakterystyczne dla jednego tylko horyzontu sensu, w którym człowiek może istnieć. To wszystko sprawiło, że Heidegger rozszerzył pojęcie fenomenu z jego zawartości treściowej – *intantum* – oraz ją współkonstituującej czynności świadomości – *intentio* – na „sens dokonującego się bycia sobą” (*Vollzugssinn*). („Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks” 1920, „Grundprobleme der Phänomenologie” 1919/20).

W ten sposób wyróżnił Heidegger w pojęciu fenomenu trzy składowe: sens treściowy (*Gehaltssinn*), sens ustosunkowania się (*Bezugssinn*) oraz sens dokonującego się bycia sobą (*Vollzugssinn*), które będą skrótowo określał jako „dokonujące się bycie sobą”.

To rozszerzenie pojęcia fenomenu o „dokonujące się bycie sobą” miało na celu wykazanie, iż nie zachodzi konieczność sprowadzania fenomenologii tylko do **teoretycznego** nastawienia, na usługi problematyki konstytucyjnej. Heidegger starał się dostrzec i wykazać teore-

tyczne umotywowanie dwóch spośród trzech zasadniczych kroków metody fenomenologicznej: „Formalizacja i generalizacja są nastawieniowo i teoretycznie umotywowane”¹⁵, wykazując w ten sposób, iż Husserl nie dotarł do głębi problemu **korelacji**. Tym samym zniekształcił podejście do fenomenu czasowości:

„[...] jego nastawienie jest zafalszowaniem problemu czasu, ponieważ w ten sposób ustalone zostały ramy dla fenomenu czasu, zdeterminowane przez **teoretyczność**. Wbrew temu, należy tak ująć problem czasu, jak zostaje on przez nas w faktycznym doświadczeniu pierwotnie doświadczony – nie zważając na czystą świadomość i czysty czas. Ta droga przebiega zatem odwrotnie. Musimy raczej pytać: czym jest pierwotnie w faktycznym doświadczeniu czasowość? Co znaczą w faktycznym doświadczeniu przeszłość, teraźniejszość, przyszłość? Nasza droga wychodzi więc od faktycznego życia, z którego zostanie wydobyty sens czasu. Tym samym zostaje zarysowany problem historyczności” (PrL 64)¹⁶.

O ile wypracowanie nowych podstaw metodycznych przebiegało ze względu na odkryte przez chrześcijaństwo bycie sobą (*Selbst*)¹⁷, to teraz

¹⁵ M. Heidegger: *Einleitung in die Phänomenologie der Religion. Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt/Main 1995, s. 64 (dalej PrL).

¹⁶ Azeby zrozumieć postępowanie Husserla, należałoby wskazać na kontekst jego rozważań dotyczących problemu czasu, który stanowił temat jego czterogodzinnego wykładu w Getyndze (1904/1905), zatytułowanego *Główne fragmenty fenomenologii i teorii poznania*, poświęconego konstytucji czasowości w ramach **sposzrzeżenia**. Husserl wykorzystał w nim akty doświadczenia czasowości, opisane przez Augustyna w *Wyznaniach*, przedstawiając je jako ogólne akty spostrzeżeniowe (pierwsze badanie, rozdział 20: *memoria, contuitus, expectatio*; drugie badanie, rozdział 28: *memoria, praesens intentio/attentio, expectatio*). Husserl przyjął przy tym obiekt, na który kierują się te akty, za już-dany, dokonując niejako tylko jego świadomej reprodukcji. Oczekiwanie w ujęciu Husserlowskim jest już spostrzeżeniem, które za chwilę nastąpi, nie zwracając wcale uwagi na spontaniczną produktywność czasu historycznego, o którym to mówił Augustyn w następnym rozdziale 29, tak ważnym w analizach Heideggera.

¹⁷ Zob. M. Heidegger: tom 58, patrz przypis 10, s. 61.

zwróci się Heidegger w konsekwentny sposób ku znalezionemu w listach Apostoła Pawła faktycznemu doświadczeniu życia (*faktische Lebenserfahrung*), nie zdeformowanemu przez filozofię grecką. Tam też zobaczymy, że Heidegger nie przejmie, odkrytego wcześniej przez filozofię życia, **czasu** jako nowego, konkurującego z **substancjalnością**, paradygmatu człowieka, ale będzie się starał wydobyć go z eksplikacji faktycznego doświadczenia życia, opisanego w listach do Tesaloniczan czy Galatów. „Sens tej czasowości jest zasadniczy dla faktycznego doświadczenia życia [...] Problemy te już w średniowieczu nie zostały źródłowo uchwycone, na skutek przenikania do chrześcijaństwa platońsko-arystotelesowskiej filozofii” (PrL 104).

3. Człowiek listów Pawłowych w perspektywie Heideggera

Heideggerowskie studia nad Pawłem sprowadzają całą jego teologię do antropologii, analizy faktycznego doświadczania życia. Do niej też odniósł on jego eschatologię, pozostawiając na boku cały wątek kosmosu. Eksplikacja religijnej egzystencji w jej odniesieniu się do paruzji wydobyła na światło dzienne szereg momentów strukturalnych, o zasadniczym dla analizy jestestwa znaczeniu. Oto one:

1) **Przyszłościowość ducha i terażniejszościowość ciała** (Przyszłościowość jako **charakter** ducha, umożliwiający ukonstytuowanie się przyszłości; w analogiczny sposób rozumiana jest terażniejszościowość)

Heideggerowska charakterystyka jestestwa Apostoła ukazała całą złożoność jego doświadczania czasowości, od czasowości „przyjścia” – *kairos* – po czas świata – *chronos* (Gal. I, 4–5). A także to, że właśnie na okamgnieniu (*kairos*) Paweł koncentruje swoją uwagę. Po wydobyciu z faktycznego doświadczenia tej eschatologicznej perspektywy, sięga Heidegger do zwiastowania Pawła, którego centralnym punktem jest stosunek **prawa i wiary**. W Heideggerowskiej fenomenologii życia na uwagę zasługuje sposób (*Wie*), w jaki następuje wypełnianie prawa i dokonywanie się wiary. Jakie sposoby realizowania się jeste-

stwa kryją się za dziełami prawa – *eks ergon nomou* – oraz za wysłuchiwaniem wiary – *eks akoes pisteos* (Gal. III, 2–3). Na podstawie dokonanych uprzednio korekt w Husserlowskim ujęciu fenomenu powinniśmy zapytać, jaki jest wpływ tych dwóch sposobów religijnego życia na dokonujące się bycie siebie (*Vollzugssinn*); który z tych sposobów umotywowany jest przez dokonujące się bycie siebie samego, a który tylko przez zawartość treściową (*Gehaltssinn*), nie wypływającą wcale z dokonującego się bycia?

Te dwa sposoby realizowania się siebie wpisane są w dwa różne horyzonty czasowe. Tę nieoczekiwanie pojawiającą się czasowość „przyjścia” łączy Heidegger z aktem wiary, która zawiesza swą mocą zawartość treściową prawa i karze skoncentrować się na dokonującym się byciu samego siebie wobec Boga. Wiara znosi zorientowane na **teraźniejszości** wypełnianie prawa, będące formą trwania przy dotychczasowym, i zwraca się ku **przyszłości**, której jest wyczekiwaniem (PrL, s. 128).

Te dwa sposoby dokonywania się siebie samego opisują człowieka w jego modalnościach **ciała i ducha**, nie zaś substancjalności. Kluczem do zrozumienia ludzkiej egzystencji jest *analogia relationis*, a nie *analogia entis*.

Decydującym krokiem Heideggerowskiej eksplikacji faktycznego przeżycia jest interpretowanie **ciała i ducha** jako dwóch sposobów realizowania siebie w określonych wymiarach czasowości. Poprzez przeciwstawienie ciała i ducha – dwóch sposobów dokonywania się siebie – udało się Heideggerowi po raz pierwszy wskazać na właściwe i niewłaściwe dokonywanie siebie (*Selbstwelt – eigentliche Selbstwelt*, PrL, s. 118), będące bezpośrednim prototypem właściwości i niewłaściwości (*Eigentlichkeit, Uneigentlichkeit*).

2) Stawanie się na drodze wiary

W pierwszych rozdziałach najstarszego listu Pawła, listu do Tesaloniczan, uderzyła Heideggera częstotliwość, z jaką posługiwał się on słowem „stać się” – *genestai/genetenai* – oraz słowem „wiedzieć o tym”

– *eidenai* – a także „pamiętać o tym” – *mnaomai* – stojących najczęściej w tym samym kontekście. Te uporczywie powtarzane słowa chce Heidegger rozumieć w perspektywie dokonującego się bycia sobą (*Vollzugssinn*) jako wyraz pewnej tendencji w faktycznym doświadczaniu życia. Fenomenologiczna eksplikacja usiłuje dotrzeć do źródła tego umotywowania w dokonującym się byciu sobą.

Podobnie jak Dilthey także Heidegger zaczął utożsamiać przeżycie ze rozumieniem, które otrzymało teraz wyraźnie temporalny charakter. Rozumienie jako wiedza o moim staniu się (*Gewordensein*) nie jest przypominaniem sobie jakiegoś odległego zdarzenia, ale dokonującą się odnową egzystencji (w przypadku pierwotnie dokonującego działania się sobą), ciągłego współmotywowania mnie poprzez moją byłość (*Gewesenheit*), która w „Byciu i czasie” zajmie miejsce stania się (*Gewordensein*). Byłość ta „nie przemija z wiatrem”, lecz konstytuuje ciągle moją terażniejszość, a także i przyszłość. Tutaj sięgają korzenie czasu jako zasady indywidualującej, którą Heidegger sformułuje dopiero w swoim teologicznym wykładzie w Marburgu w roku 1924 („Begriff der Zeit”, s. 26). W naszym szkicu wiadomo na razie tyle, że czas pojawiający się w akcji wiary umożliwia stawanie się sobą. To fenomenologiczne odkrycie ukazało hebrajsko-wczesnochrześcijańskie rozumienie świata, będącego w nieustającym procesie stwarzania – *genesis* – dla Pawła nierozzerwalnie związanego z eschatologią.

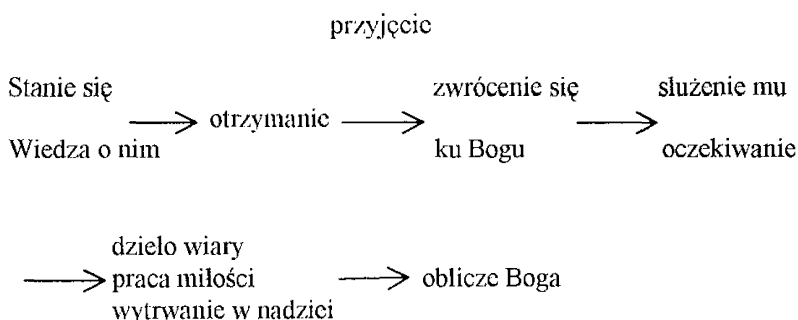
W wykładzie „Phänomenologie und Theologie” (1928) Heidegger przedstawi wiarę w Ukrzyżowanego jako początek historii oraz jako egzystencjalne odrodzenie.

a) otrzymywanie i przyjmowanie

Otrzymywanie (*paralambanei*) i przyjmowanie (*dechestai*) umożliwiają stawanie się. Ich rola będzie odpowiadać późniejszemu rzuceniu (*Geworfenheit*) i projektowi (*Entwurf*). Przyjmowanie oznacza przejęcie w drodze wyboru, a następnie realizację właściwej możliwości bycia sobą, którą musi poprzedzać, mające charakter łaski, otrzymanie. Myśl tę implikuje już samo pojęcie fenomenologicznej konstytucji.

b) służenie i wyczekiwanie

Stawanie i stanie się charakteryzuje Heidegger jako służenie Bogu oraz wyczekiwanie jego Syna, w których to momentach filozof ten najprawdopodobniej usiłował zamknąć triadę wiary, nadziei i miłości (Tes. I, 3). Cała ta hermeneutyka faktyczności pierwszych chrześcijan doprowadziła Heideggera do sporządzenia następującego schematu:



Służenie, szczególnie zaś jedna z jego form – strzeżenie (*Hüten*), stanie się obok oczekiwania określeniami istoty ludzkiej, także w późnej filozofii Heideggerowskiej. Odnośnie zwrotu (*Kehre*), sposobu artykułowania się historii, czytamy:

„Nikt nie wie, kiedy się on wydarzy. Wiedza ta nie jest konieczna. Wiedza takowa byłaby nawet dla człowieka zgubną, ponieważ istotą jego jest być czekającym, który czeka istoty bytu, strzegąc jej myślą. Tylko gdy człowiek jak pasterz Bytu czeka prawdy Bytu, może on oczekiwać nadejścia Jego zrządzenia, nie popadając przy tym tylko w zwykłą chęć dowiedzenia się czegoś”¹⁸.

¹⁸ M. Heidegger: *Kehre. Die Technik und die Kehre*. Pfullingen 1991, s. 41.

3) Świat z perspektywy siebie wobec eschatologicznego wymiaru

Heidegger, pytając dalej o stosunek Apostoła do Tesaloniczan po dokonaniu się ich przemiany (stania się), której Paweł był nie tylko uczestnikiem, ale także pozostającym trwałym elementem w ich życiu (ich byłości – *Gewesenheit*), stwierdza, iż zasadniczym kontekstem jest tutaj oczekiwanie nadejścia Syna Bożego (paruzja). To absolutne zatroskanie (*Bekümmerng*), zdeterminowane tym oczekiwaniem, nadaje ton jego życiu, pozwalając jednocześnie znieść wszelkie utrapienie (Tes. III, 1–2; III, 5; także II, 17).

O ile już Dilthey, w przeciwieństwie do Husserla z okresu „Logische Untersuchungen”, pojęcie **znaczenie** odczytywał w kontekście całego systemu znaczeń (podobnie zresztą jak Koło Wiedeńskie, Wittgenstein czy też przedstawiciele psychologii postaci), to Heidegger zetknął się u Pawła z **określonymi sposobami** przeżywania świata, których źródłem był cały świat przeżywanej jaźni (*Selbst*), własnego jestestwa, szczególnie wyraźnie zaś świat z perspektywy właściwości czy też niewłaściwości (1. Kor. VII, 29–32). Świat ten nie był „wysterylizowanym” tworem, będącym udziałem każdego, lecz sposobem bycia konkretnego jestestwa, perspektywą ogarniania i rozumienia wszystkiego, co pojawia się u granic jego pola widzenia. Świat ten miał się okazać **egzystencjałem** oderwanym od wszelkiego korelatu zawartości treściowej:

„Kiedy np. Paweł w 1. Liście do Koryntian i do Galatów mówi *kosmos outos* – ten świat – oznacza to dla niego zbiorowy stan bytu, a nie jak dla nas przede wszystkim naturę czy kosmos (w naszym rozumieniu). «Ten świat» jest stanem, położeniem człowieka; rodzajem jego jestestwa, sposobem jego podejścia do dóbr i wytworów, do natury, szczególnie zaś rodzajem ich oceny. Tak, kosmos jest określeniem sposobu ludzkiego jestestwa, jego usposobienia i sposobu myślenia [...] ten stan całości bytu widziany jest w stosunku do eschatonu, do stanu końcowego [...]. Można

to wyraźnie dostrzec, że kosmos wyraża sposób, który zasadniczo ukierunkowany jest na jestestwo i na czas¹⁹.

Powyższa interpretacja zdradza wyraźny wpływ genetycznej fenomenologii Husserla z lat 1917–1919, szczególnie zaś jego pojęcia ważności (*Geltung*)²⁰.

4) Czas jako sposób bycia jestestwa

Oczekując paruzji Tesaloniczanie stawiali pytanie, kiedy ta nastąpi (Tes. V, 1–12). Odpowiedź jaką na to pytanie udzielił Paweł, miała dla Heideggera zasadnicze znaczenie:

„Nie potrzeba wam, bracia, pisać o czasach i chwilach. Sami bowiem dokładnie wiecie, że dzień Pański przyjdzie tak, jak złodziej w nocy. Kiedy bowiem będą mówić: «Pokój i bezpieczeństwo», tak niespodzianie przyjdzie na nich zagłada, jak bóle na brzemienną, i nie ujdą. Ale wy, bracia, nie jesteście w ciemnościach, aby ów dzień miał was zaskoczyć jak złodziej” (Tes. V, 1–5)²¹.

Paweł w odpowiedzi na pytanie **kiedy?** wskazuje na dwa sposoby podejścia do życia. W pierwszym przypadku są to ludzie, którzy koncentrują się nie na przeżyciu, ale na gadaniu o tym, co należałoby przeżyć, szukając w świecie bezpieczeństwa i oparcia. Drudzy natomiast żyją w koncentracji i uwadze, co umożliwia adekwatny stosunek

¹⁹ M. Heidegger: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), hrsg. von K. Held. Frankfurt/Main 1978, s. 222.

²⁰ „Wszystkie akty są ważnościami, zaś świat, będący każdorazowo ważnością, jest dla mnie kontynuacją aktualnej bądź sedymentacyjnej aktywności, znajdując się w ruchu aktywności teźże ważności. Kontynuacja jest konserwowaniem ważności. Akty te reaktywują jeszcze ważność, mogą także modalizować, znosić, przekreślać ją” (E. Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, hrsg. von W. Biemel. Haag 1976, dodatek 20, s. 470.

²¹ *Biblia Tysiąclecia*. Poznań–Warszawa 1980.

do paruzji. Pytanie **kiedy?** sprowadza Heidegger do pytania **jak?**, dostrzegając w tym czasowość wypływającą z faktycznego życia, nie zaś z obiektywnych przesłanek. Odpowiedź Pawła jest świetną egemplifikacją jego zwiastowania, sprowadzającego się do odsyłania wiernych do **własnego doświadczenia i wypływającej z niego wiedzy**. To zwiastowanie (*Verkündigung*) jest tematyzowaniem własnej faktyczności życia, wypływającej ze stania się (*Gewordensein*) religijnym jestestwem. Obiektywne dogmatyzowanie tych objawionych przeżyć okazać się może o tyle niewskazane, iż odwraca ono uwagę od dziejącego się *in statu nascendi* życia.

Heidegger usuwa ze swojej filozofii wszelką niemalże zawartość treściową (*Gehaltssinn*), która mogłaby w najmniejszy nawet sposób zakłócić dokonujące się bycie samego siebie (*Vollzugssinn*). Konsekwencją tego jest odróżnienie pomiędzy oczekiwaniem, które jest nastawieniem na konkretne wydarzenia, a nadzieją, której *intentum* jest poza wszelkim obrębem wypełnienia, jest czystą otwartością na życie i jego twórczą mocą doświadczaną w faktycznym przeżyciu (Tes. V, 1). Także Heideggerowskie pojęcie wiary jest zasadniczo aktem wiary (*fides qua creditur*), poprzez który dokonuje się życie, a nie jego treścią (*fides quae creditur*). Tak pojęta wiara kieruje się ku jednemu, w stronę Chrystusa Ukrzyżowanego, znoszącego wszelką racjonalność i doprowadzającego człowieka do miejsca, gdzie nie ma już udzielającego wsparcie świata, a gdzie zaczyna się Nicość. Tak rozumiana droga do Boga nie ma aspiracji **udowadniania** jego egzystencji, lecz jedynie **wskazania** owego miejsca, będącego wymykającą się wszelkim rachunkom spontanicznością samego życia, jego przyszłościowością. Następujące wnioski Heideggera zasługują tu na uwagę:

– po pierwsze, dokonujące się **bycie samego siebie** dokonuje się wobec Boga,

– po drugie, z tego stosunku rodzi się czasowość (tylko ten rozumie wieczność, kto żyje swoją czasowością).

Trudno przecenić wagę „Wprowadzenia do fenomenologii życia religijnego”. Już w „Der Begriff der Zeit”, praformie „Bycia i czasu” – jak to określił Gadamer – znajdujemy z łatwością myśli Pawła: „Czas

jest sposobem” (*das Wie*). Oczekiwanie paruzji ustępuje tam miejsca wybieganiu-do (*Vorlaufen-zu*). „Wybieganie-do zawali się samo w sobie, jeżeli zostanie zrozumiane jako pytanie o kiedy i jak-długo-jeszcze przemijania, gdyż zapytania kierowane do przemijania, w sensie jak-długo-jeszcze i kiedy, wcale nie ogarniają przemijania w jego charakteryzowanej możliwości, lecz trzymają się kurczowo tego, co możliwe-go pozostało”²².

5) Umotywowanie egzystencji przez Boga i przez świat

„Mówię, bracia, czas jest krótki. Trzeba więc, aby ci, którzy mają żony, tak żyli, jakby byli niezonaci, a ci, którzy płaczą, tak jakby nie płakali, ci zaś, co się radują, tak jakby się nie radowali; ci, którzy nabywają, tak jakby nie posiadali; ci, którzy używają tego świata, tak jakby z niego nie korzystali. Przemija bowiem postać tego świata” (1. Kor. VII, 29–32).

Kierunki sensu wynikające z relacji człowieka z jego środowiskiem (1. Kor. VII, 20) nie mają mocy umotywowania faktyczności chrześcijanina. Zapewne parafrazując List do Filemona, pisze Heidegger, iż niewolnik powinien się strzec automatycznego utożsamiania swobody poruszania się z dokonującym się byciem własnego jestestwa. Chodzi tu bardziej o umiejętne przyswojenie sobie oznaczoności (*Bedeutsamkeit* przetłumaczyłbym raczej jako znaczeniowość) życia, tak aby nie miała ona wyłącznej mocy motywowania, przy jednoczesnym zachowaniu jej. Znaczy to, że oznaczoność musi być względna wobec dokonującego się bycia samego siebie (PrL, s. 120). Także owa względność – owego jakby nie – ma charakter łaski, a co za tym idzie – bezwzględności.

²² M. Heidegger: *Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologengesellschaft*, hrsg. und mit einem Nachwort versehen von H. Tietjen. Tübingen 1989, s. 19–20.

„Bez chrześcijańskiej faktyczności decydowałyby znaczeniowości życia, modyfikując cały kontekst ustosunkowania się. Tutaj jednak kierunek sensu faktycznego życia biegnie w stronę przeciwną. To dokonywanie się wykracza poza ludzkie siły, jest w oparciu o własną siłę nie do pomyślenia. Z siebie samego życie to nie jest w stanie dostarczyć motywów, pozwalających na osiągnięcie *genestai*” (PrL, s. 122).

Stosunek jaki leży u podstaw chrześcijańskiego zatroskania (*Bekümmerung*) światem nie jest zatem określony znaczeniowością treściową świata, lecz dokładnie na odwrót – znaczeniowość ta uzyskuje dopiero swój sens z dokonującego się pierwotnie bycia właściwego jestestwa. Heidegger odkrył tu strukturę, którą „Bycie i czas” przedstawiać będzie jako rozumienie (*Verstehen*) bądź to „z woli” (*worumwillen*) świata, bądź to z woli własnego jestestwa (*Selbst*) (PrL, s. 146).

6) Krzyż jako wyłączenie umotywowania poprzez świat

Skłonność człowieka do „zadomowiania” się w świecie utrudniała Pawłowi przekazanie swojej nowiny, przesłaniając ów wymiar doświadczenia spontaniczności życia samego. Jak pamiętamy, to ów wymiar miał dopiero stanowić podstawę właściwego przyswojenia sobie świata i zrozumienia go. Chcąc zredukować umotywowanie wypływające ze świata, Paweł będzie nazywał opartą na nim kalkulację życia ludzkiego „głupotą”, by w końcu zażądać śmierci ciała, rozumianego jako sposób bycia jestestwa, który to Heidegger nazywa **niewłaściwym**. Wyrazem takiej śmierci jest dla Pawła **krzyż**. Ten krzyż jest dużo bardziej radykalny aniżeli *epoche* Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej, która była redukcją życia człowieka w otaczającej go faktyczności, jego zadomowienia w niej po to, by otworzyć mu wymiar możliwości, skrywającej się za jej fasadą, a będącej jej ontologicznym fundamentem. Krzyż ten jest porzuceniem owego obszaru możliwości i zastąpieniem jej nicością. Krzyż jest fenomenem, a człowiek może być wyłącznie jego współuczestnikiem, nigdy zaś autorem. Wypływającego z krzyża „zagrożenia nie należy przyswajać i osłabiać – pisze

autor „Bycia i czasu” – **poprzez zajmowanie stanowiska, które w gadaniu i mądrości w ogóle go nie dostrzega, a co za tym idzie – nie jest radykalnym otwarciem się**” (PrL, s. 71). Krzyż i odpowiednie kazanie o krzyżu (1. Kor. I, 17) „powinny przeciwdziałać ubytkowej tendencji życia (*Abfallstendenz*) i nastawieniu na motywacje współświatowe (mądrość Greków)” (ibidem).

Heideggerowska interpretacja fenomenu krzyża eksponuje **wyłączenie** umotywowania poprzez świat i skoncentrowanie na dokonującym się stawaniu własnego jestestwa (porównywalne z redukcją transcendentalną Husserla, ale bez teoretycznego nastawienia). Tutaj dopiero otwiera się perspektywa w głąbię dokonującego stawania się własnego jestestwa, kiedy to niewłaściwe stawanie się – określone jako ciało, w antyetycznym do ducha ujęciu – ustępuje miejsca właściwemu stawaniu się jestestwa z ducha, wykazującego charakter łaski. To dokonujące się stawanie siebie „przerasta siły człowieka [...] Jest nie do pomyślenia o własnych siłach [...] lecz pochodzi od Boga” (PrL, s. 121–122).

Krzyż ten jest prototypem bycia-ku-śmierci, odsłaniającego, dopiero po zniesieniu dotychczasowej znaczeniowości świata, całość konstytucji ludzkiego jestestwa. To zawieszenie umotywowania życia znaczeniowością świata odpowiada Pawłowemu rozumieniu wiary, umożliwiającej stawanie się z wiary jako właściwy sposób bycia jestestwa, a poprzez nie pojednanie z Bogiem.

„Nawrócenie jest dla Pawła czymś dużo bardziej radykalnym, niż tylko rewizją kilku poglądów i ustosunkowań. Jest ono procesem śmierci. Innymi słowy: ono jest zmianą podmiotowości. Ja przestaje być tutaj autonomicznym, stojącym w sobie podmiotem. To Ja nie ginie, ale musi się ono rzeczywiście poddać upadkowi (*fallenlassen*), ażeby narodzić się później we większym Ja i wspólnie z nim”²³.

²³ J. Ratzinger: *Theologie und Kirche*. „Internationale Katholische Zeitschrift” 1986, nr 15, s. 515–533.

7) Zwiastowanie Pawła jako rodzaj eksplikacji doświadczania samego siebie

Zwiastowanie Pawła polegało na rozpoczynaniu, otwieraniu pewnej myśli i pozostawianiu słuchacza jego własnemu doświadczaniu, które pozwalało na dalsze uformułowanie się myśli w oparciu o własne przeżycie. W tym sensie rozumie Heidegger swoje pojęcie **formalności**²⁴, uruchamiające własne stawanie się swego jestestwa, którego rezultatem miała być konkretna, właściwa doświadczającemu, zawartość treściowa. Ten leżący u podstaw Pawłowego zwiastowania fenomen odnaleźć możemy w „Byciu i czasie” pod postacią występująco-uwalniającej troski.

4. Znaczenie Heideggerowskich studiów nad Pawłem

Spojrzymy teraz na „Bycie i czas” z perspektywy dokonanych tam analiz.

Celem Heideggera jest – jak pamiętamy – pytanie o sens bytu. Sens ten rozumiany jest jako określona horyzontalność jestestwa, w obrębie której rozumie ono świat. Tak postawione pytanie o sens musi zatem zostać poprzedzone wnikliwą analizą jestestwa, jego formalną wskazującą hermeneutyką.

1) Formalna wskazująca hermeneutyka

Ponieważ jestestwo zostało ukazane jako dokonujące się bycie, jedyną drogą, która prowadzi do jego zrozumienia jest współdokonywanie wskazywanego bycia, które następnie okaże się źródłem wszelkiej zawartości treściowej, płynącej już teraz z własnego przeżycia każdego z nas. Ten, kto chce zrozumieć jestestwo w całości, musi zatem towarzyszyć mu poprzez współdoświadczanie ujętych analizą spo-

²⁴ Por. t. 29/30, s. 428.

sobów jego bycia, zaczynając od codzienności (*Alltäglichkeit*), a kończąc na zdecydowaniu (*Entschlossenheit*). Odpowiada to dostrzeżonemu przez Heideggera zwiastowaniu Pawła, choć znajomość hermenetyki czerpał Heidegger ze swoich wcześniejszych studiów teologicznych. Zasadniczym założeniem było tu przekonanie, iż mówienie o Bogu czy transcendencji ma sens tylko wtedy, jeżeli uwzględnia ono ludzką egzystencję, która jest swoistym kluczem umożliwiającym wyjście poza siebie (z taką koncepcją spotkał się Heidegger u Wilhelma Herrmanna, darzonego przez siebie czcią nauczyciela Rudolfa Bultmanna).

2) Codzienność

Heidegger rozpoczął analizę jestestwa od najbliższego ze sposobów bycia jestestwa, w którym najczęściej się ono dzieje – od codzienności. W tym indyferentnym modusie nie ma jeszcze rozróżnienia na właściwe czy też niewłaściwe dokonywanie siebie, dlatego daje się ono porównać z Pawłowym rozumieniem ciała, które poza antytetycznym jego użyciem oznacza tyle, co „normalny stan”.

3) Niewłaściwe dokonywanie siebie

Pod codziennością odkrywa Heidegger jeden ze sposobów jestestwa, które nazwie niewłaściwością. Jej niewłaściwość w sensie pozytywnym ma wyrażać taką realizację siebie, która umotywowana jest znaczeniowością świata. Jestestwo przyswaja sobie określoną wykładnię swego bycia, która sprowadza bycie do przedmiotowości (*Vorhandensein*) oraz poręczności (*Zuhandensein*). Ten stan rzeczy charakteryzuje, według Heideggera, naukę oraz zachodnią filozofię.

4) Nicość fundamentem jestestwa

To umotywowane poprzez znaczeniowość świata niewłaściwe dokonywanie siebie przesładowuje strach, ciągle jej zagrażając. W obliczu tego strachu świat traci swoją znaczeniowość. Z jej utratą pojawia się

doświadczenie, ukazujące jestestwo nie jako substancję czy nawet nie jako centrum aktowe, lecz jako pozbawiającą wszelkiego punktu wsparcia otwartość. To ta, dana w nastroju nicomość jest fundamentem jestestwa. Choć niewłaściwy sposób dziania się jestestwa jest znoszony już poprzez strach i sumienie, to pełną świadomość całości jestestwa z jej właściwym sposobem dziania się daje dopiero śmierć. To ona odbiera codzienności jej znaczeniowość i rozrywa powiązanie (*Bewändnis*) jestestwa ze światem, ukazując je w pełnym jego wymiarze. Z fenomenem tym zetknęliśmy się już u Pawła.

Bycie-ku-śmierci

Bycie-ku-śmierci przedstawia Heidegger jako bycie ku pewnej możliwości. Różni się ono jednak zasadniczo od teleologicznych struktur bycia nastawionym (*Aussein auf*) na urzeczywistnienie czegoś. Bycie ku śmierci nie może być nawet oczekiwaniem na nie:

„Oczekiwanie nie jest tylko przygodnie jakimś odwracaniem wzroku od czegoś możliwego ku jego możliwemu urzeczywistnieniu, lecz z istoty **czekaniem na nie**. Również oczekiwanie zawiera w sobie odskok od tego, co możliwe, i osadzenie się w czymś rzeczywistym, ze względu na co coś oczekiwane jest oczekiwane. To, co możliwe, zostaje w to, co rzeczywiste, wprowadzone przez oczekiwanie od strony czegoś rzeczywistego i na to coś” (Bic, 368)²⁵.

Zadaniem bycia-ku-śmierci jest wykształcenie możliwości jako możliwości i wytrzymanie jej w sposób nieosłabiony (Bic, 367), nie dając jestestwu niczego do urzeczywistnienia, jest ono **możliwością bezmiernej niemożliwości egzystencji**.

²⁵ Oczekiwanie zostało tutaj potraktowane zgodnie z rozróżnieniem pomiędzy **nadzieją** a **oczekiwaniem**, dokonany podczas analizy listów Pawła. Miejsce *nadziei* zajmie w *Byciu i czasie* **wybieganie-do**; w późniejszym okresie twórczości fenomen ten Heidegger nazywał będzie, wbrew dokonany przez siebie wcześniej rozróżnieniom znaczeniowym, **oczekiwaniem**.

5) Właściwość

Dopiero śmierć odsłania właściwy sposób bycia jestestwa, jego zdecydowanie (*Entschlossenheit*), ukazując jednoczesną bezsilność jestestwa, mogącego wprawdzie wybierać i realizować różne możliwości bytu, przy jednoczesnej niemożności wyboru samego sposobu bycia. Tak doświadczona bezsilność jest uzupełnieniem apriorycznej, istotowej określoności człowieka o jego skończoność i nicność – najradzykalniejsze z rzuceń (*Geworfenheit*). „Taka jest właśnie nasza skończoność, że nie potrafimy za sprawą własnej decyzji i woli przenieść się przed nicność”²⁶. Heideggerowskie właściwe dokonywanie siebie odbywa się „nie z własnej decyzji i woli”, teologicznie mówiąc, ma ono charakter łaski.

Dokonana przez Heideggera analiza jestestwa dostrzega te same strukturalne momenty fenomenowi ludzkiej egzystencji, które leżały u podstaw Pawłowej koncepcji człowieka, rozwiniętej później przez Marcina Lutra w „Disputatio de homine”. Podajmy jej trzy zasadnicze elementy:

- a) **Ekscentryczność.** W pierwszym przypadku, w swoim uzależnieniu od usprawiedliwienia boskiego, będącego dla Lutra granicą pomiędzy władzą rozumu i woli oraz bezsilności człowieka wobec Boga. W drugim przypadku, w swoim uzależnieniu od możliwości bytu, będących w zasięgu władzy człowieka, a możliwością właściwego sposobu bycia jestestwa, znajdującego się poza jego zasięgiem.
- b) **Responsoryczność.** W pierwszym przypadku, człowiek wyłania się z rozmowy Boga i tylko jemu – człowiekowi – przysługiwać będzie proces doświadczania sensu i jego realizacji. W drugim przypadku jest on wpisany w ciągły proces przyrzeczenia bycia (*Zuspruch*) i odrzeczenia człowieka (*Entspruch*), biorącego pod swą ochronę jego (bycia) dziejową bezochronność.
- c) **Eschatologiczność.** W obu przypadkach egzystencja człowieka skierowana jest na przyszłość, na jej sensotwórczą i znaczeniotwórczą moc.

²⁶ M. Heidegger: *Was ist Metaphysik?* Frankfurt/Main 1992, s. 38; por. t. 16, s. 122.

6) Bycie i śmierć

Przejście, które się dokonało w wybieganiu ku śmierci (*Vorlaufen in den Tod*), spowodowało wraz z wygaszaniem znaczeniowości świata wygaszanie codziennego „ze względu na co?” (*worumwillen* można również tłumaczyć jako „z czyjej woli”), będącego niewłaściwym umotywowaniem jestestwa. **Śmierć niewłaściwego jestestwa wyłoniła z nicości jestestwo właściwe, umożliwiając w ten sposób adekwatną wykładnię zarówno jestestwa, jak i bytu w ogóle.** Tym samym punkt ten stał się kluczowym zarówno w Heideggerowskiej analizie jestestwa, jak i w poszukiwaniu sensu bycia. Stało się tak za sprawą nowej horyzontalności, ujawnionej poprzez egzystencjalną śmierć, a ukazującej jestestwo już nie tylko w perspektywie terażniejszości, ale odsłaniającej także fundamentalną dla właściwego bycia perspektywę przyszłości. To ta właśnie, wynurzająca się z egzystencjalnej śmierci, egzystencjalna przyszłość pozwala doświadczyć sensu bytu: „*Moribundus* nadaje *sum* dopiero jego sens”. Ta egzystencjalna śmierć przejęła tutaj rolę „słowa o krzyżu”, które zarówno u Pawła, jak i Lutra umożliwiała dokonywanie siebie w obliczu Boga.

7) Świat z perspektywy jestestwa

W tym miejscu można w pełni ukazać i zrozumieć Heideggerowskie pojęcie świata, obejmujące swym zasięgiem dwa momenty: znaczeniowość z jednej strony oraz „ze względu na co?” (*worumwillen*) z drugiej. Podwójna horyzontalność wypływa z możliwości dwojakiego ufundowania znaczeniowości w jestestwie, we właściwy bądź niewłaściwy sposób. Według wypowiedzi Heideggera światowość została pierwotnie doświadczona przez pierwszych chrześcijan; pamiętamy również, że Heidegger analizując listy Pawła sprowadza jego współświat (*Mitwelt*), a także świat środowiskowy (*Umwelt*) do świata jestestwa (*Selbstwelt*). Jego korekta fenomenologii chciała być właśnie radykalną rehabilitacją jestestwa: „Do intencjonalności należy nie tylko ukierunko-

wanie na i nie tylko rozumienie bytu, objętego ukierunkowaniem, lecz także odsłonięcie jestestwa, które się ustosunkowuje²⁷.

8) Bycie i czasowość

Mając na uwadze opisany przez Pawła czas jako sposób bycia człowieka, Heidegger dąży do ujęcia czasowości jestestwa jako ekstatycznego dziania się, określonego w sposób właściwy – poprzez **przyszłość** – oraz niewłaściwy – poprzez **teraźniejszość**. Te dwa rodzaje dziania się będą dalej odpowiedzialne za pojęcie bycia jako **obecności** albo jako **historyczności**. (Motyw ten podjął po raz pierwszy Luter w swoim komentarzu Listu do Rzymian, mierząc w ten sposób w ontologię Arystotelesa²⁸). To fundamentalne dzianie się jestestwa, jego właściwa czasowość, umożliwia wykładnię, dzięki której bycie nabiera swego pełnego sensu.

5. Philosophia crucis

Zdecydowanie, będące właściwym sposobem dokonywania się jestestwa, ukazało jego trzy właściwe formy – strach, sumienie i śmierć – mające nicość – transcendencję – za wspólny mianownik. Zdecydowanie ukazało zatem nicość jestestwa, będącą jego fundamentem. To fundamentalne dzianie się jestestwa, zapoczątkowane egzystencjalną śmiercią, a przeistaczające się w egzystencjalne narodziny, zasługuje na

²⁷ M. Heidegger: *Grundprobleme der Phänomenologie* (1927), hrsg. von F.-W. v. Herrmann. Frankfurt/Main 1975, s. 225.

²⁸ Apostoł filozofuje i myśli o rzeczach inaczej niż filozofowie i metafizycy. Filozofowie zanurzają swe oczy w teraźniejszość rzeczy, widząc tylko Co i Jak. Apostoł natomiast odciąga nasze spojrzenia od ich istotowych bądź też przypadkowych cech, kierując je na rzeczy, takie jakimi są z przypadku. Nie mówi on o „istocie”, tylko, używając nowego, cudownego i (prawdziwie) teologicznego słówka, o „wyczekiwaniu stworzenia”. Zob. M. Luther: *Die Anfänge*, hrsg. K. Aland, Bd. 1. Stuttgart-Göttingen 1969, s. 196–197.

miano filozofii krzyża, w odróżnieniu do filozofii dzieła. Krzyża w podwójnym, bo metodycznym i egzystencjalnym znaczeniu:

1) Metodą filozofii nakierowanej na doświadczenie nicości muszą być „drogi – a nie dzieła”²⁹. Musi ona zatem prowadzić do hermeneutyki faktyczności, której celem jest doświadczenie dokonującego działania się jestestwa, z dala od treści nie należących do medium egzystencji. Metoda ta jest destruowaniem skostniałych form życia oraz powrotem do jego źródła.

2) O ile transcendentálna genetyczna fenomenologia Husserla miała opisywać człowieka w jego intencjonalnym zakorzenieniu w świecie, jego intencjonalne mienie (*Habe*), o tyle warunkiem zrozumienia własnego jestestwa będzie dla Heideggera właśnie porzucenie intencjonalnego mienia. Ponieważ proces ten nie jest, tak jak dla Husserla czy Schelera, tylko techniką, ale bardziej łaską, może stać się on naszym udziałem: „jeżeli wyczekiwaliśmy go i czekać potrafimy”. Tak radykalne postawienie problemu niemocy właściwego jestestwa jest głównym fenomenologicznym odkryciem Heideggerowskiej filozofii krzyża, będącej bardziej sposobem życia, aniżeli rodzajem „służbowej” filozofii.

O ile teologia krzyża Marcina Lutra nie przeprowadziła filozoficznej polemiki z „filozofią dzieła” Arystotelesa, o tyle udało się to Heideggerowi. Podjął on ten wątek, obecny w dziele Pawła, Augustyna czy Kierkegaarda, i przetransponował go na płaszczyznę ontologiczną. *Philosophia crucis* otwiera ontologiczny wymiar wynikający z przekroczenia własnego egocentryzmu – *curvatio in seipsum* – zwracając się przeciwko Arystotelesowskiemu prymatowi rzeczywistości nad możliwością. To właśnie za jego sprawą stała się ona – możliwość – półbytem pozostającym w cieniu bytu. Jeden z przykładów takiego rozumienia możliwości stanowi fenomenologia Husserłowska, usiłująca zamknąć możliwość w gotowym systemie ejdetycznym, będącym potencjalnością faktycznej rzeczywistości. Husserl tworzy w pewnym

²⁹ „Drogi – nie dzieła” tak właśnie brzmi motto *Dzieł zebranych* Heideggera, które wybrał przed swoją śmiercią, w 1976 r.

sensie „ontologię jeszcze-nie-bytu”. Pojmowanie możliwości jako „jeszcze-nie-rzeczywistość” zdeterminowała jej czasowy horyzont do terażniejszości. Dlatego to kategoryczność Husserlowska, podobnie jak jego zmysłowość, zostają unaocznione (*Anschauung*) czy też współ-prezentowane (*Vergegenwärtigung*). Heidegger mówi w „Byciu i czasie” o uwspółcześnieniu (*Gegenwärtig*), podkreślając jego implikacje czasowe. Być może, iż największą ontologiczną zdobyczą Heideggera, wyniesioną z jego analizy listów Pawłowych, jest twierdzenie „Bycia i czasu” o prymacie możliwości nad rzeczywistością. Temu greckiemu rozumieniu świata jako rzeczywistości wraz z jej potencjalnością sprzeciwiła się myśl biblijna – *creatio ex nihilo* – leżąca u podstaw Pawłowej sprawiedliwości z wiary czy luterńskiego usprawiedliwienia. Chrześcijańska egzystencja jest egzystencją z twórczej mocy Boga, egzystencją z nicości, przywracającej możliwości – leżącej poza zasięgiem racjonalnej wysnuwalności – jej prawdziwy sens.

Ramy niniejszego szkicu nie pozwalają na pokazanie Heideggerowskiej krytyki Arystotelesa, możemy tu jedynie wspomnieć, iż ostrzem jej jest koncepcja jestestwa wyniesiona z analizy listów Pawłowych. Koncepcja ta będzie punktem wsparcia Heideggerowskiego ataku na metafizykę istoty.

Zakończenie

„Platonizmem barbarzyńców” określił Heidegger filozofię Zachodu. „Platonizmem”, gdyż filozofia ta nie potrafiła uniknąć rozdarcia pomiędzy **byciem** a **stawaniem się**, pomiędzy **absolutem** a **faktem**. „Barbarzyńców”, bo o ile dualizm ten mógł mieć swe podstawy w filozofii greckiej, to został on później wrywany z kontekstu, który go zrodził, i przeniesiony gwałtem na inny. Heidegger, szukając dróg wyjścia z tego dualizmu z dała od kultury, która go zrodziła, zwrócił się ku życiu pierwszych chrześcijan – ich wyrazem były najstarsze z listów Apostoła Pawła – w nadziei odnalezienia tam, nieskazanego grecką

filozofią, opisu ludzkiego życia. Analiza jestestwa w jego czasowej strukturze udzielającej sensu wszelkiej rzeczywistości stała się fenomenologicznym owocem tego opisu.