

Ks. RYSZARD KIJOWSKI

## W SPRAWIE „MATERII MYŚLENIA” MARCINA HEIDEGGERA

Wstęp: Heidegger widziany z perspektywy blisko dziesięć lat po jego śmierci. — 1. Filozoficzny rozwój Heideggera do chwili jego „zwrotu”. — 2. Odróżnienie przedmiotu erudycji od materii myślenia: od „bytu” do „bycia”. — 3. „Bycie jako materia myślenia. — 4. „Bycie” i sprawa „boskiego” Boga. — Zakończenie: Sprawa „materii myślenia” w interpretacji J. B. Lotza.

Marcin Heidegger zmarł dnia 26 maja 1976. W czasie, jaki upłynął od chwili jego śmierci, wytworzył się potrzebny dystans, aby móc z jednej strony dokonać w miarę niezawodnych ustaleń odnoszących się do tworzenia się jego autentycznie oryginalnej filozofii, a z drugiej strony pokusić się o odczytanie właściwych zamierzeń Heideggerowskiego „myślenia”. Aczkolwiek przyjdzie stwierdzić, iż aktualnie raczej Ludwig Wittgenstein zdominował myśl filozoficzną kończącego się dwudziestego wieku<sup>1</sup>, to mimo wszystko nie można wykluczyć tej możliwości, że kiedyś wiek dwudziesty charakteryzować będą niektóre wielkie nazwiska — przykładowo wymieniam Alberta Einsteina i Wernera Heisenberga — a mało kto będzie wiedział, że był to wiek rewolucji, wojen, cierpień i niepospolitych przestępstw. Nie jest wykluczone, że jednym z tych wielkich nazwisk jest również Marcin Heidegger, zmarły w kilka tygodni po Heisenbergu, 86-letni myśliciel prawdopodobnie mało- a częściowo zupełnie niezrozumiany w tym właśnie dwudziestym wieku; za to — i to bez pisania tego w domysłach tylko — niepospolity i radykalnie „pytający” Ktoś w całej nowszej filozofii. On sam u początków swej kariery naukowej, mając na uwadze przede wszystkim niemiecką filozofię akademicką, wypowiedział się co do zamierzonego kierunku swoich intelektualnych poszukiwań: „co do mnie, to chcę czegoś innego”<sup>2</sup>. Ponadto — patrząc na kolejne etapy wykształcania się jego oryginalności filozoficznej — zauwa-

<sup>1</sup> Zwłaszcza filozofia języka angielskiego w dalszym ciągu zachowuje wobec myśli Heideggera „splendid isolation”. Anglosasi przyznają z rozbijającą szczerością, że całe dzieło filozoficzne Heideggera jest dla nich po prostu niezrozumiałe.

<sup>2</sup> Por. udział M. Heideggera w tygodniach akademickich w Davos; np. u H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 bis 1976*. Frankfurt a.M. 1983, 16 nn., a także 239.

żamy stanowczy sprzeciw w stosunku do obiegowego wówczas hasła „catholici non leguntur” Zresztą był on wówczas jednym z pierwszych filozoficznych nauczycieli akademickich, który odważnie wprowadził teksty filozofii średniowiecznej do ćwiczeń seminaryjnych<sup>3</sup> Marcin Heidegger — pomijając jego niemal pełne znanstwo filozoficznej literatury zarówno antycznej jak i nowożytnej — był doskonale obznajomiony z piśmiennictwem patrystycznym i scholastycznym, a ponadto z wyczuciem interpretował Marcina Lutra i niemiecką mistykę.

W dydaktyce filozoficznej — właśnie w oparciu o niesłychaną erudycję klasyki — wzniósł się na wyżyny mistrzostwa, o czym świadczą wypowiedzi tak różniących się między sobą uczniów jak na przykład Hannah Arendt i Karl Rahner<sup>4</sup>. Nic przeto dziwnego, że pisze się ostatnio o nim następująco „Heidegger należy do najbardziej wpływowych filozofów XX wieku; takie kierunki i programy filozoficzne jak fenomenologia, filozofia życia, egzystencjalizm i filozofia egzystencji, filozofia hermeneutyczna, filozofia języka, neoscholastyka, konstruktywizm noszą na sobie znaki wpływów, jakie wywarły na nich pomysły Heideggera”<sup>5</sup>.

Dwie sprawy — w związku ze zbliżającym się dziesięcioleciem śmierci Marcina Heideggera — domagają się uporządkowanego przedstawienia: primo-drogi filozoficznego konstytuowania się autentycznie i oryginalnie Heideggerowskiego filozofowania aż po samo „myślenie bycia”; secundo-naczelnej i wyłącznej materii tegoż myślenia aż po jego definitywne nazwanie, gdyż — jak to bardzo trafnie wypowiedziała H. Arendt „Heidegger nigdy nie myśli „o” czymś, on myśli coś” przez co owo myślenie nieustannie czynnie otwiera nowe wymiary, ale wcale niekoniecznie kieruje do osiągnięcia z góry upatrzonogo celu<sup>6</sup>.

### 1. Filozoficzny rozwój Heideggera do momentu jego „zwrotu”

W przypadku Heideggera spotykamy niemal jednorazową konsekwencję związaną z jego twórczością; dotyczy to zarówno zewnętrznych okoliczności życia — związanych właściwie ze stosunkowo zacieśnionym obszarem bliższych i tylko nieco dalszych okolic Freiburga i.Br., których centrum od roku 1922 stanowiła chata filozofa w Todtnauberg w Schwarzwaldzie — jak i samych przemyśliwań obracających się ciągle dookoła problematyki „bycia” Należałoby nawet powiedzieć, iż jego filozoficznym dokonaniem jest całe jego życie. Jest również moment wcale nie obojętny w jego filozofowaniu, a który to moment dotyczy teologicznego pochodzenia jego pytania zasadniczego o „bycie” Heidegger wyznaje to sam japońskiemu interlokutorowi: „Bez tego pochodze-

<sup>3</sup> Większość filozofów niemieckich na przełomie XIX i XX wieku odznaczała się w przedmiocie znajomości filozofii średniowiecznej niemal kompletną ignorancją.

<sup>4</sup> H. Arendt, *Osiemdziesięcioletni Heidegger*, Znak 240, 1974, 691—701; Karl Rahner *im Gespräch*, wyd. P. Imhof — H. Biallowons, München 1982—1983, I, 31 oraz II, 152: „Ich würde sagen, Martin Heidegger war der einzige Lehrer, vor dem ich den Respekt eines Schülers vor dem grossen Meister hatte” Na poprzedniej stronie Rahner był stwierdził, że Heidegger potrafił studenta nauczyć nie tylko swoistego chcenia, ale ponadto i umiejętności myślenia.

<sup>5</sup> C. F. Gethmann w *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Bd 2 Mannheim 1984, 59 n.

<sup>6</sup> Arendt, a. cyt., 693

nia teologicznego nigdy nie byłbym wszedł na drogę myślenia. Pochodzenie zaś zawsze wyznacza przyszłość”<sup>7</sup> Skonkretyzowanego wpływu dopatruje się on sam ze strony profesora teologii systematycznej we Fryburgu, Carl Braiga, którego to wykładów z dogmatyki słuchał nawet wówczas, gdy definitywnie już się poświęcił samej filozofii<sup>8</sup>.

Marcin Heidegger urodził się dnia 26 IX 1889 jako syn bednarza i kościelnego w Messkirch. Naukę gimnazjalną pobierał w Konstancji i Freiburgu i.Br., gdzie w roku 1909 zdaje maturę. Po zdaniu egzaminu dojrzałości zdecydował się na wstąpienie do jezuitów; księga nowicjuszy w nowicjacie w Feldkirch-Tisis, Voralberg, odnotowuje go jako przybyłego tam dnia 30 września 1909, ale jego odejście stamtąd zapisano już dnia 13. października i to z adnotacją „mistrz nowicjuszy zwolnił go”, a jako powód jego odejścia z nowicjatu jezuickiego podawano już raczej ustnie — jego słabe zdrowie<sup>9</sup> Po tym zakonnym epizodzie Heidegger studiuje teologię na wydziale teologicznym uniwersytetu fryburskiego i to przez cztery semestry w latach 1909—1911<sup>10</sup> Jako przedmioty główne wybrał egzegezę Starego i Nowego Testamentu i teologię systematyczną<sup>11</sup>. Przeglądając spis wykładów podpada wyraźnie wyłom Heideggera z ustalonego dla teologów planu studiów: w trzecim semestrze słucha wykładów z historii na fakultecie filozoficznym i tutaj należałoby zwrócić uwagę przede wszystkim na „historię mistyki średniowiecznej” u J. Sauer<sup>12</sup>.

Po rezygnacji ze studiów teologicznych Heidegger nie zapisał się na powstałym, jako samodzielny, wydziale filozoficznym, lecz na fakultecie przyrodniczo-matematycznym i formalnie rzecz biorąc skończył swoje studia w roku 1913 jako student matematyki<sup>13</sup> W roku 1914 doktoryzował się we Fryburgu u katolickiego filozofa A. Schneidera na podstawie dysertacji pod tytułem „Die Lehre vom Urteil im Psychologismus”<sup>14</sup> której, recenzentem był Heinrich Rickert. W rozprawie doktorskiej podnosi problem określonego sposobu bycia, a mianowicie zagadnienie ens tamquam verum. Uważa, że rzeczywistość logiczna jest „sensem, który znaczy”; sens zaś dotyczy przedmiotu, gdy ten zostanie określony i tym samym uznany za przedmiot prawdziwy; ens bowiem może stać w sposobie realności verum. Wobec tego klasyczne pojęcie prawdy „adaequatio rei et intellectus” da się rozważyć w płaszczyźnie

Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen<sup>5</sup> 1975, 96.

<sup>8</sup> Tenże, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen<sup>2</sup> 1976, 81, 82.

<sup>9</sup> Por. J. B. Lotz, *Im Gespräch*, w: *Erinnerung an Martin Heidegger*, hrsg. von Günther Neske, Pfullingen 1977, 155.

<sup>10</sup> Por. B. Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909—1923*, *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980), 534—541 oraz N. Sprokel, *Heideggers Schriften in seinem Lebenslauf*, *Gregorianum* 65 (1984), z. 1, 89—125.

<sup>11</sup> Przede wszystkim słuchał wykładów C. Braiga, tzn. Wstępu do dogmatyki katolickiej, *Nauki o Bogu i Kosmologii teologicznej*.

<sup>12</sup> Właśnie Sauerowi podaruje później Heidegger swoją pracę habilitacyjną z odręczną prośbą o przyjęcie.

<sup>13</sup> Por. dokumentację Caspera cyt. w odnośniku 10: Heidegger uczęszczał na wykłady z matematyki, a z notatek dogmatyka Egelberta Krebsa wiadomo, że pod koniec roku 1913 Heidegger pracował nad rozprawą pod roboczym tytułem „O logicznej istocie pojęcia liczby”

<sup>14</sup> Praca doktorska ukazała się drukiem. Podtytuł jej brzmi: *Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik*, Leipzig 1914, VIII + 110 s.

logicznej, jeśli res pojmie się jako przedmiot, a intelekt jako determinujący treść znaczeniową<sup>15</sup>

Heidegger habilitował się u Heinricha Rickerta na podstawie pracy pod tytułem „Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Johannes Duns Scotus”<sup>16</sup> w roku 1916; pracę tę — jak wynika z przedmowy — ukończył wprawdzie już na wiosnę 1915 roku, lecz przedłożył ją Rickertowi 31.7.1916 roku<sup>17</sup>. Na rozprawę habilitacyjną Heideggera warto zwrócić uwagę z przynajmniej dwóch powodów: najpierw stanowi ona swojego rodzaju „poślizgnięcie” autora, a następnie zebrała ona nadzwyczaj pochlebne recenzje. Heideggerowi chodzi w tej pracy przede wszystkim o bycie sensu i znaczenia. Zagadnienie jedności przedmiotu, sensu albo znaczenia i znaku języka prowadzi w kierunku ostatnich i najwyższych problemów w nauce o kategoriach. Ta zaś docieka istoty bytu jako czegoś ostatecznego i najwyższego, poza które nie może już być bardziej podstawowych pytań. Ta ostateczność wyraża się w transcendentaliach, o których nie ma właściwie już żadnych dalszych wypowiedzi. Wiadomo zaś, że ens, unum, verum, bonum convertuntur. Heideggerowi chodzi o pokazanie jak można rozpadające się lub rozchodzące się zakresy tego co matematyczne, tego co fizyczne, tego co psychiczne, tego co metafizyczne i tego co logiczne potraktować ujednolicająco poprzez specyfikację znaczeniową unum i verum. W części drugiej bowiem wspomnianej tutaj pracy habilitacyjnej Heidegger bada w oparciu o „Tractatus de modis significandi” naukę o znaczeniach. Aczkolwiek sam Heidegger bardzo powściągliwie wyraża się o autorstwie tego traktatu, to wiadomo — szczególnie po odkryciach dokonanych przez M. Grabmanna — iż jego autorem nie jest Jan Duns Scotus, lecz Tomasz z Erfurtu. Być może, że ta właśnie okoliczność zaważyła na tym, że Grabmann, mimo danego uprzednio przyrzeczenia, ostatecznie wycofał się z napisania recenzji z opublikowanej Heideggerowskiej pracy habilitacyjnej. Przypuszcza się, iż powodem zmiany stanowiska w tej sprawie była okoliczność metodologiczna: Grabmann był zdania, że Heidegger nie tylko nie zadał sobie należnego trudu, aby stwierdzić autorstwo Traktatu, lecz ponadto — zakładając już świeżość samego odkrycia prawdziwego autora — wyjął jedną tylko pracę Duns Scota spośród wszystkich innych, by mówić dość autorytatywnie o jego nauce o znaczeniach. Niemniej trzeba Grabmannowi przyznać daleko idący obiektywizm, gdyż ogólnie rzecz biorąc oceniał tę pracę bardzo pochlebnie nie szczędząc takich określeń jak „jest to monografia głęboko ujmująca problematykę”, „jest to książka przenikliwa”. Mimo to widział w niej badania systematyczno-historyczne, w których zasadniczo zrezygnowano z problematyki historyczno-genetycznej, a same teksty średniowieczne i tok myśli wyrażono w języku i terminologii H. Lotzega, E. Husserla, H. Rickerta, E. Laska i W. Windelbana-

<sup>15</sup> Por. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1963, 17—19.

<sup>16</sup> I praca habilitacyjna ukazała się drukiem, zmieniono tylko nieznacznie sam tytuł *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, Tübingen 1916, 245 s. W stosunku do pracy złożonej u Rickerta wykazuje ona nieistotne tylko zmiany i ex post napisany rozdział końcowy. Z lat 1917—1925 znanych jest 11 recenzji tej pracy i to niemal bez wyjątku pochlebnych.

<sup>17</sup> Por. Pöggeler, dz. cyt., 19—22.

da<sup>18</sup>. Całościowo jednak rzecz ujmując wydaje się, że wspomniana praca habilitacyjna Heideggera była przede wszystkim zależna od „Logische Untersuchungen” Edmunda Husserla<sup>19</sup>. Interesujący jest sam wybór tematu dla tej pracy habilitacyjnej. Wiadomo bowiem, że filozofia średniowieczna uchodziła wówczas za scholastykę, której — jak mniemano — nie należało brać pod uwagę. Takiej tematyki nie brało się pod uwagę ani u Rickerta, ani u Husserla. Należałoby przeto przypuszczać, że temat pracy podsunął jeszcze albo A. Schneider, albo też wiązało się to jakoś z planami na przyszłość samego Heideggera; wiadomo bowiem, że przynajmniej w początkowej fazie swojej kariery uniwersyteckiej widział on swoją przyszłość przy tzw. konkordatowej katedrze filozofii na uniwersytecie we Fryburgu<sup>20</sup>.

W każdym razie w semestrze zimowym 1915/16 prowadził tam dwugodzinne wykłady z historii filozofii starożytnej, a w semestrze letnim 1916 ma dwugodzinne wykłady na temat „Kant i niemiecka filozofia XIX wieku”<sup>21</sup>. 23 października 1916 roku otrzymał ministerialne zaświadczenie dla prowadzenia dwugodzinnych wykładów z zakresu „filozofii katolickiej”. Oznacza to, iż oficjalnie — obok Engelberta Krebsa — prowadził filozoficzne nauczanie dla teologów; Krebs zauważa w swoich notatkach, że Heidegger znalazł swoimi wykładami mało tylko zrozumienia u teologów, gdyż jego trudna — zwłaszcza dla początkujących teologów — terminologia była nie tylko trudnym, ale i za mocno skomplikowanym środkiem wyrazu jego myśli.

W roku 1917 zachodzi u Heideggera widoczna zmiana związana z jego planami na przyszłość: najpierw J. Geysler objął katedrę filozofii, do której zmierzał ongiś sam Heidegger<sup>22</sup>. Ale nawet i później, gdy Geysler

<sup>18</sup> H. Köstler, *Heidegger schreibt an Grabmann*, Philosophisches Jahrbuch 87, 1980, cz. 1, 96—109.

<sup>19</sup> Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, Bd. 1: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1926. Według właśnie tegoż Grabmanna Heidegger uważa *Grammatica speculativa* za dzieło Dunska Scota, podczas gdy według ustaleń Grabmanna jego autorem jest magister Tomasz z Erfurtu; por. 120—121. Dzieło to jest podstawą drugiej części pracy habilitacyjnej Heideggera, gdzie daje temuż dziełu naświetlenie współczesne i konfrontuje ówczesne stawianie problemu z jego widzeniem współczesnym. Kościelny średniowieczny tekst „przydostał w ciało i krew” filozofii współczesnej; chcąc jeszcze dokładniej określać tę pracę trzeba powiedzieć, że Heidegger widział autora średniowiecznego w formach Husserla i przedstawił je w terminologii fenomenologicznej.

<sup>20</sup> Por. Köstler, a. cyt., 99—102. W liście do Grabmanna z Wiesbaden dnia 7 I 1917, Heidegger prosi nie tylko o recenzję, ale wskazuje na intencję, jaka przyświecała mu przy pisaniu pracy habilitacyjnej; chciał rozprawić się z filozofią wartości i fenomenologią niejako od wewnątrz. Oprócz tego mówi o tym, że rozpoczął pracę porównawczą co do problematyki logicznej u Tomasza z Akwinu i u Dunska Scota; niestety praca ta nigdy nie została opublikowana. Również i Grabmann nie napisał recenzji pracy habilitacyjnej Heideggera, choć był przyrzekł to zrobić. Najprawdopodobniej powodem wycofania się z przyrzeczenia było u Grabmanna dostrzeżenie błędu metodologicznego w pracy Heideggera, o którym już mowa.

<sup>21</sup> Heidegger od początku dążył do tego, aby otrzymać katedrę „filozofii katolickiej” na uniwersytecie fryburskim tzw. konkordatową. Być może, że z tego powodu umieszczał wszystkie swoje artykuły i recenzje aż do roku 1914 w *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* lub w *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft* i również pod tym kątem widzenia dobierał tematykę.

<sup>22</sup> Promotor Heideggera Arthur Carl August Schneider, 1876—1945, profesor „filozofii katolickiej” we Fryburgu, przeniósł się do Strassburga. Jego miejsce we

przeszedł do Monachium, E. Husserl chciał widzieć na wspomnianej katedrze filozofii kogoś innego<sup>23</sup>. We wspomnianym roku 1917 Heidegger zbliżył się do Husserla, a oddalił się od środowisk katolickich. Nieco później napisał w liście do Engelberta Krebsa z dnia 9.1.1919, że przede wszystkim z powodów teoriopoznawczych system katolicyzmu stał się dla niego problematyczny i nie do przyjęcia — co nie dotyczy samego chrześcijaństwa i metafizyki, choć pojmowanej już w nowym rozumieniu. „Ciężko jest żyć jako filozof — wewnętrzna uczciwość w stosunku do siebie samego i w stosunku do tych, dla których ma się być nauczycielem — żąda ofiar i wyrzeczeń i walk, które pozostaną obce na zawsze naukowemu rzemieślnikowi. Wierzę, że posiadam wewnętrzne powołanie do filozofii i spełniając je poprzez badania i nauczanie zrobię wszystko, co jest w moich siłach w kierunku wiecznemu przeznaczeniu wewnętrznego człowieka i przez to przed samym Bogiem usprawiedliwię swój byt i swoje działanie”

W roku 1916 Heinrich Rickert przeniósł się do Heidelbergu na katedrę filozofii opróżnioną przez W. Windelbanda, a następcą Rickerta we Fryburgu został Husserl; u jego boku uczy tam jako docent prywatny Martin Heidegger, a sława jego nauczania wyprzedza o kilka lat jego późniejsze publikacje.

W roku 1922 Heidegger został powołany na profesora nadzwyczajnego do Marburga. Jedni twierdzą, iż nastąpiło to na skutek starań Paula Natorpa, który dla tamtejszego fakultetu zażądał od Heideggera manuskryptu na temat jego interpretacji Arystotelesa<sup>24</sup>. Ponoć spotykali się potem ci dwaj filozofowie każdego tygodnia — najczęściej w środę po południu — na milcząco odbywanych wspólnych spacerach; obu nie leżała dyskusja — ich filozofowaniem był spisany tekst opierający się na dokładnych przemyśleniach<sup>25</sup>. Jeżeli natomiast chodzi o stosunki rozwijające się pomiędzy M. Heideggerem a drugim filozofem z Marburga, tzn. N. Hartmannem, to były to tylko i wyłącznie poprawne koleżeńskie układy przypominające niekiedy stosunki „Hegel — Schleiermacher” czy nawet „Hegel — Schopenhauer” na początkach XIX wieku w Berlinie łącznie z napięciami wynikającymi z odmiennego ustosunkowywania się profesorów do studentów<sup>26</sup>.

Heidegger wprowadził w Marburgu czytanie tekstów scholastycznych<sup>27</sup>. Być może, że właśnie na tym tle zarzuca N. Hartmann Hei-

Fryburgu zajął Joseph Geysler, 1869—1948, kolejno profesor w Münster 1904—1911, we Fryburgu 1917—1924, w Monachium 1924—1935, gdzie objął katedrę po Clemen- sie Baeumkerze.

<sup>23</sup> K ö s t l e r podaje, a. cyt., 108, że po odejściu Geysera do Monachium Husserl zabiegał o to, by katedrę konkordatową objął Grabmann, dotychczasowy profesor filozofii we Wiedniu; ten jednak wolał objąć katedrę dogmatyki w Monachium m. i. i z tego powodu, by móc współpracować w mediewistyce z Baeumkerem.

<sup>24</sup> Por. W. Biemel, *Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1975, 33.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> H. G. Gadamer, *Einzug in Marburg* w: *Erinnerung an Martin Heidegger*, dz. cyt., 110—111.

<sup>27</sup> Przede wszystkim chodzi tutaj o Tomaszowe opusculum „*De ente et essentia*” oraz o Cajetana *De nominum analogia*.

deggerowi mieszanie aspektów ontologicznego i subiektywistycznego<sup>28</sup> Aczkolwiek neokantyzm już wówczas utracił na sile oddziaływania, to przybycie Heideggera do Marburga i nauczanie jego w tym właśnie środowisku było wydarzeniem — jak to określa G a d a m e r — wprost elementarnym<sup>29</sup> Co do jego ówczesnego nauczania, to podkreśla się jego niesłychanie wielką prostotę wyrazu językowego oraz radykalizm jego pytań. To, co charakteryzowało Heideggera najwłaściwiej z owych czasów marburskich to fakt, iż całkowicie zatracał się w swojej pracy i to zatracanie się w niej niejako wypromieniowywał<sup>30</sup> W tymże Marburgu myślenie Heideggera znalazło się w najbliższym sąsiedztwie teologii, a jego przyjaźń z Rudolfem B u l t m a n n e m jest powszechnie znana. I właśnie na tę okoliczność należy zwrócić uwagę choćby z tego powodu, iż cytowany Gadamer kilka razy powołuje się na wypowiedź Heideggera z roku 1921 wyrażoną *in scriptis* wobec Karla L ö w i t h a: „jestem teologiem chrześcijańskim” — wskazując tym samym nie tylko na pochodzenie problematyki, którą się intensywnie zajmował, ale równocześnie protestując przeciwko jakiemuś zestawieniu go z którymś z wielkich filozofów. I w ogóle: lata w Marburgu zdają się być najbardziej owocnymi, skoncentrowanymi i pracowitymi. Prawdopodobnie z tego okresu pochodzą „Sien und Zeit” (początki tej najbardziej znanej publikacji Heideggerowskiej datuje się na przełom lat 1923/24), „Kant und das Problem der Metaphisik”, „Was ist Metaphisik?”, „Vom Wesen des Grundes”<sup>31</sup>

W roku 1928 Heidegger został powołany na katedrę filozofii do Fryburga jako następcą Husserla. W roku 1933 został rektorem uniwersytetu, ale urząd ten złożył już w początkach roku 1934; i ten rok jest najprawdopodobniej datą Heideggerowskiego „zwrotu” i równocześnie początkiem tego okresu jego twórczości, który kiedyś N i e t z s c h e nazwał okresem wolności pozytywnej czyli okresem zdecydowania się na coś, co byłoby równoznaczne z podjęciem własnych wartości i jasnym dojrzaniem sobie tylko właściwego celu.

## 2. Odróżnienie przedmiotu erudycji filozoficznej od materii myślenia — „bytu” od „bycia”

Istnieją prace na temat ewolucji filozofowania Heideggera, w których explicite dowodzi się wewnętrznej konsekwencji dostrzegalnej w zbliżaniu się i coraz wyraźniejszym eksplikowaniu problematyki „bycia”; z tej jednolitej linii rozwojowej nie wyłącza się nawet jego rozprawy doktorskiej i pracy habilitacyjnej — przeciwnie: wskazuje się na to, że o ile w pierwszej pracy chodzi o sens bytu, to w drugiej z nich zajmuje się autor sposobem bytowania sensu<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Na temat stosunków Heidegger — N. Hartmann por. H. G. G a d a m e r, *Philosophische Lehrjahre, Eine Rückschau*, Frankfurt a.M. 1977, 21 nn. oraz 210 nn. Najlepiej chyba charakteryzuje N. Hartmanna wypowiedź Maxa S c h e l e r a, który nota bene bardzo ciepło przyjął jego *Metaphisik der Erkenntnis* z roku 1921. „Pańska pilność a mój geniusz razem, to byłby dopiero filozof!”

<sup>29</sup> Tamże, 30.

<sup>30</sup> Tamże, 214.

<sup>31</sup> H. G. G a d a m e r, *Heideggers Wege*, Tübingen 1983, 153 oraz B i e m e l dz. cyt., 33.

<sup>32</sup> Por. np. P ö g g e l e r, dz. cyt.

Jest jednak faktem bezspornym, że myślenie Heideggera jest przede wszystkim zakorzenione w myśli przedsokratycznej. Nie jest on w żadnym wypadku filozofem egzystencji, lecz myślicielem „bycia” — *Denker des Seins* — wychodzącym z tzw. podstawowego doświadczenia jakim jest doświadczenie zapomnienia bycia. Wobec tego konsekwentnie zajmuje postawę stawiania pytań narzucanych po prostu przez owo doświadczenie bycia — *des erfahrenden Seins* — a nie bytu — *des Seienden*. Samego bowiem bycia filozofia zachodnia nie pomyślała, aczkolwiek rozmyślała o bycie w świetle „bycia”. Krótko mówiąc — filozofia zachodnia nie знаła tak zwanej „różnicy ontologicznej”<sup>33</sup> Heidegger tymczasem tematyzuje samo „bycie” i tym samym przewycięża metafizykę pojętą jako pomyślenie bytu; przez owe „przewyciężenie metafizyki” rozumie on wysiłek dochodzenia do podstawy samej metafizyki. A zatem, jeśli ontologia trwa przy bycie, to przewyciężenie metafizyki oznacza konstytuowanie ontologii fundamentalnej, w której opisuje się bycie, tzn. zwraca się uwagę na bycie jako na fundament bytu.

Czy nie chodzi tutaj najpierw o jakąś li tylko grę słów: „bycie” = *das Sein*, a „byt” = *das Seiende*? Na pytanie to odpowiada Heidegger następująco: bytów jest wiele i każdy byt jest dobry; i pyta dalej: co w takim razie konstytuuje bytowość bytu, a przeto i jego dobroć i co nie pozwala zejść na tory nihilizmu? Nihilizm — metafizyczny i etyczny — uważa bowiem byt, a konsekwentnie i dobro, za fikcję, a zatem podważa absolutną niemożliwość pogodzenia bytu i nicości. Heidegger jest zdania, że u podstaw bytu jest bycie, które pozwala bytowi być bytem.

Następna konsekwencja płynąca z owej różnicy ontologicznej dotyczy samego człowieka. Otóż właśnie człowiek zajmuje się bytem i bytami obserwując je i nad nimi pracując. Przez to człowiek z jednej strony jest wprawdzie panem bytu, z drugiej jednak strony przez fakt obracania się niejako li tylko pośród bytów krąży dookoła siebie samego jako animal rationale nie dosięgając jednak sedna rzeczy, to znaczy samego bycia; przez to jest — jak plastycznie się Heidegger wyrazi — wykorzeniony i pozbawiony ojczyzny. Zakotwicząc natomiast istotę człowieka w byciu, znajduje w nim schronienie i zabezpieczenie. Tym samym humanizm: 1. otrzymuje fundament, i głębszy i bardziej zasadniczy; 2. staje się również humanizmem nowym, gdyż człowieczeństwo człowieka znalazło się w samej bliskości bycia w znaczeniu wędrówki w jego pobliże; człowiek stał się, czy staje się „pasterzem bycia”, którego zadaniem jest znalezienie prawdy bycia oraz by ta prawda bycia znalazła swój wyraz w języku, a także by myślenie bycia umiało wyrazić się językowo. Przeto człowiek i bycie są na siebie zdani. Znaczy to, że człowiek w tej mierze jest tylko człowiekiem, na ile przynależy byciu: na bycie się otwierając i na bycie słuchając; ale bycie potrzebuje człowieka po to, by w ogóle mogło się ono ujawnić i zakomunikować. W takim rozumieniu i w takim kontekście znaczeniowym człowiek jest zdarzeniem ujawnienia się czy zgoła objawienia się bycia. Ale bycie nie jest ani Bogiem ani też zasadą świata. Pomyślenie bycia jest czy ma charakter ostrożnego przygotowywania się w kierunku zajaśnienia samego bycia.

<sup>33</sup> J. B. Lotz, *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, *Theologie und Philosophie* 53 (1978) z. 1, 1—26.

Ponieważ bycie jest wszechobejmujące, dlatego człowiek — jako byt szczególnie wprawdzie — jest w byciu i może być miejscem, w którym bycie się objawia; człowiek bowiem — w terminologii historii i poniekąd i topologii bycia — jako „Dasein” może mieć świadomą relację do bycia.

Heidegger coraz to dokładniej precyzował to, do czego intelektualnie zmierzał interpretując zwłaszcza tradycję filozoficzną w kierunku pytania o bycie. Pytanie „o znaczenie bycia” jest tym zagadnieniem, które przenika „Sein und Zeit” od początku do samego końca jako nerw całego dzieła, ale które to pytanie jako takie właśnie nie zostało odczytane w tej perspektywie wiodącej „dlaczego w ogóle jest coś, a nie raczej nic?”<sup>34</sup> Heidegger z uporem twierdził, że od czasów Platona i Arystotelesa nie stawiano już pytania o samo bycie, lecz zajmowano się — w różnych dyscyplinach filozoficznych — zbadaniem bytu; pytanie o byt jako taki akcentowano przede wszystkim w metafizyce, w której coraz to bardziej z naciskiem podkreślano znaczenie bytu zapominając pytać się o samo bycie.

W takiej sytuacji Heidegger uważał, że należy najpierw postawić pytanie „o możliwość pomyślenia samego bycia” Dlatego na pierwszym miejscu chodziło o wypracowanie samych warunków, które powinny być lub zostać spełnione, aby w ogóle móc postawić to właśnie pytanie. Na drugim zaś miejscu należało pomyśleć samo bycie — i to stało się tematem wykładów, artykułów i interpretacji po tzw. „zwrocie” Heideggerowskim. Heidegger kolejno usiłował zinterpretować od strony bycia czy w perspektywach historii bycia wszelkie przejawy ludzkiej świadomości jako „wydarzenie” bycia, a nie strony manipulowanej konstrukcji woli, racjonalności i kłamstwa; a zatem chodziło o ukazanie dosłownie wszystkiego jako przejawy totalnej jedności. Stąd też widać, że Heideggerowi nie chodziło o filozofię jako naukę, lecz o myślenie w znaczeniu bycia. O ile tzw. zwrot u Heideggera umieścimy czasowo w latach trzydziestych naszego wieku, to również i wtedy zacznie on mówić — często bardzo ostro jak na przykład choćby w takim zwrocie „Die Wissenschaft denkt nicht” — „o myśleniu”, które jest przeciwstawne „filozofowaniu”, które z kolei jest zniewolone przez byt z pominięciem bycia i sprzężone jest z tradycyjną metafizyką zajmującą się wyłącznie bytem i nie sięgającą poza byt do bycia.

Dlatego też myślicielami dla Heideggera byli jeszcze presokratycy, gdyż ich myślenie nie było jeszcze zawężone aspektem bytu, lecz było otwarte na bycie<sup>35</sup>.

A zatem myślenie Heideggera nie jest żadną filozofią egzystencji, gdyż nigdy nie uprawiał ujaśnienia egzystencji na modłę Jaspersa; a tym mniej egzystencjalizmu w znaczeniu twórczej projekcji człowieka.

Należałoby w tym miejscu postawić w ogóle pytanie o to, co było powodem nieporozumień wokół istotnych idei Heideggera? Być może, że widziano i oceniano Heideggera przede wszystkim w kategoriach krytyka współczesności. Faktem jest, że nigdy nie był on zdania, żeśmy zdołali wspiąć się na szczyty wykształconego Oświecenia i suwerennego pano-

<sup>34</sup> *Sein und Zeit*, Tübingen<sup>14</sup> 1977, 2 oraz 437.

<sup>35</sup> Prawdopodobnie Sören Kierkegaard i jego filozofia lęku w znaczeniu świadomości zagrożenia bycia przez nicosć oraz krytyka metafizyki dotychczasowej Fryderyka Nietzschego są bezpośrednimi prekursorami myślenia Heideggera.

wania nad przyrodą. Nie dowierzał myśleniu nie tyle zmatematyzowanemu, ile raczej myśleniu obliczającemu i przewidującemu jak również światu zrationalizowanemu rzeczy, mechanizmom anonimowych sił ekonomii, nauki i techniki. Byłoby jednak rzeczą przedwczesną łączyć Nietzscheańskie pojęcie „świata o północy” = Weltmitternacht z Heideggerowskim „zapomnieniem bycia” = Seinsvergessenheit.

### 3. „Bycie” jako materia myślenia

Ponieważ zasadnicze pytanie, stawiane przez Heideggera, dotyczy bycia, a dokładniej jego znaczenia, to znaczy; co właściwie bycie znaczy lub co przez bycie należy rozumieć, dlatego jego myślenie jest filozofią bycia. W odczuciu Heideggera filozofia jest metafizyką, metafizyka zaś myśli o bycie a zapomina „bycie”; stąd też „medytujące pomyślenie bycia”, które przecież nie może być przedmiotem myślenia, bo przedmiotem myślenia może być tylko byt — otóż medytujące pomyślenie bycia nie może być filozofią; lecz myśleniem, które coś myśli. Tak więc bycie jest materią myślenia.

Faktem jest, że 1. pytanie o bycie stanowi centrum filozofowania albo myślenia i że tematyka bycia co najmniej od Heideggera otrzymała decydujące impulsy; 2. Heidegger co najmniej przewyższa innych, gdy chodzi o wyraźne stematyzowanie tej problematyki<sup>36</sup> Wpierw jednak trzeba wypracować samo — i to odpowiednie — postawienie pytania, gdyż samo pytanie o bycie jest niejasne i mało albo wręcz zgoła nieprecyzyjnie wykierunkowane; — to właśnie stanowi temat „Sein und Zeit”<sup>37</sup>.

O ile zaś Heidegger stawia pytanie o człowieka, to czyni to tylko i wyłącznie niejako w służbie pytania zasadniczego, czyli w służbie pytania o bycie. Człowiek bowiem jest tym bytem, który ma zrozumienie bycia, a przez to właśnie zrozumienie posiada dojscie do bycia. Z tego to powodu człowiek zwie się „Dasein”, gdyż przez swą relację do bycia czyli na skutek „egzystencji” stanowi w świecie otwartość bycia. Dlatego też filozoficzne dociekanie bycia z konieczności musi rozpocząć się od hermeneutyki Dasein czyli podmiotu ludzkiego albo od analityki egzystencji, którą analizuje w kierunku ukazującego się bycia. Wypracowanie zatem struktury bycia w Dasein jest jednym z etapów wiodących do celu, jakim jest rozpracowanie całej problematyki bycia. W tym kontekście bycie jawi się najpierw jako „nic” w znaczeniu „nie jako byt”; rzecz jasna, iż w takim sformułowaniu „nic” jest „welonem bycia”<sup>38</sup>. Bycie różni się od bytu, ale równocześnie ma swoją relację do bytu, gdyż „bycia nie ma bez bytu, a bytu bez bycia”<sup>39</sup>. W tej różnicy onto-

<sup>36</sup> Zdaniem zarówno E. Gilsona, *Byt i istota*, przekład Piotr Lubicz i Jerzy Nowak, Warszawa 1963, 306—330 jak i J. B. Lotza, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Pfullingen 1975, 41 nn., Tomasz z Akwinu przewyższa Heideggera w rozwinięciu i zgłębieniu problematyki bycia. Por. także E. Morawiec, *W kierunku metafizyki egzystencjalnej. Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 1984, 179—183.

<sup>37</sup> Na stronie 437 pyta Heidegger: „Und lässt sich die Antwort auch nur suchen, solange die Frage nach dem Sinn des Seins überhaupt ungestellt und ungeklärt bleibt?”

<sup>38</sup> Por. Heideggera, *Vom Wesen der Wahrheit* oraz *Nachwort zu Was ist Metaphisik?* w: Wegmarken, Frankfurt a.M. 1967, 73—97 oraz 99—108.

<sup>39</sup> Por. *Nachwort zu Was ist Metaphisik?*, 102.

logicznej bycie jest podstawą bytu, ale nie może być mowy o jakimś usamodzielnieniu bycia.

Tym samym dokonało się zejście do podstaw metafizyki, którą Heidegger pojmuje jako onto-teologię, obmyślającą byt jako byt pozostawiając na boku problematykę bycia. U podstaw zaś metafizyki Heidegger spodziewa się doświadczyć samej zasady i pomyśleć samą prawdę bycia. Oznacza to nie tylko oparcie ontologii w ontologii fundamentalnej jako na czymś pierwszym w filozofii. Ontologia fundamentalna jest dopiero wtedy możliwa, gdy w miejsce dotychczasowego li tylko nietematycznego i wyłącznie współdokonującego brania pod uwagę bycia, to bycie stało się wyraźnie tematem myślenia.

Z punktu widzenia tego, co jest dane fenomenologicznie, można by na tym poprzestać. Heidegger nie robi też dalszego kroku w kierunku bycia rozważanego niezależnie od relacji do człowieka, tzn. pomyślanego wsobnie jako *esse subsistens*. Dlaczego? Bycie istoczy się zawsze w czymś jako istoczenie się wydarzające; mówi się tutaj jednak o wydarzeniu nie w znaczeniu jakiegoś procesu, lecz jako transcendentno-immanentne zestawienie bycia i człowieczeństwa. Zatem bycie ujawnia się jako spójna rozłączność, w której bycie „istoczy” jako podstawa bez jakiegokolwiek dalszej podstawy.

#### 4. „Bycie” i sprawa „boskiego” Boga

Człowiek jest zniewolony przez byt czy byty i zatopiony w nich. Zwłaszcza epoka techniki przykuwa niejako człowieka do bytu. W istocie swej epoka techniki jest jakimś historycznym fatum bycia — jest współczesną prawdą bycia: bycie jest dziś zapomniane i to zapomnienie bycia jest dzisiejszym kształtem uwidocznienia się bycia.

Wyjście z zapomnienia bycia i odkrycie bycia pociąga za sobą nową wizję człowieka wyzwolonego z niewoli bytu. Rozjaśnienie zaś bycia prowadzi w przestrzeń istotną boskości, a ta z kolei może być rozmiarem, w którym może się rozpocząć zjawianie się Boga.

Zatem samo pomyślenie bycia jest myśleniem jeszcze bezbożnym. Ale Heideggerowi chodzi o odkrycie drogi dojścia do boskiego Boga, tzn. do osobowego Boga wiary z pominięciem Boga filozofów jako sztucznego tworu.

Wobec tego: jak bycie ma się do Boga? „List o humanizmie” stwierdza z naciskiem, że „bycie nie jest Bogiem” Niemniej tylko i wyłącznie z bliskości do bycia da się rozstrzygnąć pytanie o Boga. Przy tym przedsięwzięciu trzeba zwrócić uwagę na następujące podejścia: 1. istotę świętości można pomyśleć li tylko od strony prawdy bycia to znaczy w związku z jego ujawnieniem się w jego relacjach transcendentno-immanentnych; 2. z tej istoty świętego da się pomyśleć istotę boskości; 3. dopiero w świetle istoty boskości można powiedzieć, co słowo „Bóg” chce oznaczyć. A zatem oprócz drogi do bycia trzeba jeszcze przejść drogę dalszą — do Boga. Oznacza to, że do Boga prowadzi tylko i wyłącznie droga poprzez bycie. Ale samo *sacrum* czyli przestrzeń istotowa boskości wtedy dopiero zacznie jaśnieć, gdy po długim przygotowaniu bycie zostało odkryte i doświadczone. Wymiar bycia jest tą jedyną przestrzenią, w której pytanie o Boga może być w ogóle stawiane<sup>40</sup> W tej mierze, w jakiej pójdziemy drogą

<sup>40</sup> *Brief uber den „Humanismus”* w: Wegmarken, dz. cyt., 182.

bycia, przybliży się nam Bóg i odwrotnie — jeżeli z tej drogi zajdziemy, siłą rzeczy do Boga nie dojdziemy. W takim to znaczeniu należałoby pojąć wypowiedź Heideggera: człowiek wtedy i tylko wtedy znajdzie Boga, gdy byty pozostawi poza sobą, a sam otworzy się na bycie<sup>41</sup>.

Dziwić powinno to, że Heidegger w ogóle nie stawia pytania o istnienie lub nieistnienie Boga, lecz rozważa jego zbliżanie się lub jego oddalenie<sup>42</sup>.

Z tego, co tutaj powiedziano na temat bycia i dalszych z tym byciem związanych perspektyw, wynika, że bycie jest otwarte na Boga. Heidegger nie rozwinął jednak tej możliwości w kierunku do Boga. Nie jest wykluczone, że nie udało mu się przezwyciężyć trudności „widzenia” Boga jako bytu obok innych bytów. Oprócz tego — jak zaznaczyłem to wyżej — jego myślenie chce obejść pojęcie Boga filozofów jako *causa sui* po to, by zbliżyć się do bardziej boskiego Boga, a oddalić się od antropomorficznego Boga według miary ludzkiej.

Jeżeli po tych wywodach powrócimy raz jeszcze do kwestii samego bycia i zapytamy się, czym ono jest, to odpowiedź na to pytanie będzie miała cechy tautologii: bycie jest nim samym, skoro nie jest ani Bogiem ani też jakąś zasadą świata. Te twierdzenia oznaczają po pierwsze, że bycie trzeba rozumieć niejako z niego samego, gdyż inaczej nie sposób go objaśnić; po wtóre: bycie nie jest Bogiem, gdyż inaczej popadlibyśmy w panteizm. A zatem bycie jest podstawą bytu, gdyż inaczej byt nie byłby bytem. W takim razie bycie jest rzeczywistością albo prawdą. „Być może, iż w sposób właściwy „jest” można wypowiedzieć tylko o byciu, tak iż wszelki byt w ogóle czy właściwie nie jest”<sup>43</sup>.

Ten, kto chce skorzystać z myślenia Marcina Heideggera, musi podjąć trud przełożenia tegoż myślenia na język racjonalny<sup>44</sup>; inaczej popełni ten sam błąd, w jaki popadali bezpośredni uczniowie Heideggera — ponoć bezlitośnie przez niego wykpiwani — przywłaszczający sobie nie tylko myśl mistrza, ale ponadto i sposób wyrażania tej myśli. Aczkolwiek należy wątpić w możliwość uchwycenia zasadniczej czy głównych myśli przewodnich myślenia Heideggera, to mimo tej wątpliwości musi się spróbować zejść do samych podstaw „myślenia bycia”, by w miarę wierne odczytać i zinterpretować przynajmniej zamierzenia intelektualne tego wielkiego myśliciela XX wieku.

Jak widzi wspomniane zamierzenie Heideggera jego uczeń, jezuita J. B. Lotz<sup>45</sup>. Jeżeli w dziele pod tytułem „Ich-Du-Wir. Fragen um den Menschen”<sup>46</sup> opowiadając się za koncepcją filozofii jako transcendentalną analizą działania ludzkiego rozprawia się z Heideggerem<sup>47</sup>, to w pracy

<sup>41</sup> *Die Frage nach der Technik*, w: *Vorträge und Aufsätze*, Teil 1, Pfullingen<sup>3</sup> 1967, 5—36.

<sup>42</sup> *Brief über den „Humanismus”*, dz. cyt., 182.

<sup>43</sup> Tamże. 165.

<sup>44</sup> *Theunissen, Was heute ist. Über Not und Notwendigkeit des Umgangs mit Heidegger*, w: *Martin Heidegger. Fragen an sein Werk*, Stuttgart 1977, 27.

<sup>45</sup> Urodzony w roku 1903 w Darmstadt, studiował u Heideggera przez cztery semestry począwszy od semestru zimowego 1934/35. Wykładał w Wyższej Szkole Filozoficznej w Monachium i od 1952 także na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Jest wybitnym przedstawicielem tzw. tomizmu transcendentalnego.

<sup>46</sup> Frankfurt a.M. 1968.

<sup>47</sup> Tamże 169—183.

„Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein”<sup>48</sup> podkreśli pełnię zasług Heideggera w zwróceniu uwagi na tajemnicę bycia, ale nie omieszkał — zwłaszcza w rozprawie drugiej — uczynić udokumentowanej uwagi, że tego myśliciela XIII-wiecznego nie można zaliczyć do tych, którzy rozprawiają w „zapomnieniu bycia”, lecz należy odczytać go jako tego, który poprzez bycie dotarł do samego esse subsistens. W rozprawie zaś „Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin”<sup>49</sup> zauważa, że Heidegger nie tylko myśli z ontologicznej różnicy, lecz czyni ją przedmiotem swoich rozważań dociekając jednocześnie warunków jej możliwości. Tomasz zaś pojmuje różnicę ontologiczną jako partycypację; wydarzenie — przyznać trzeba, że u Heideggera jest to pojęcie dość niejasne — zakotwicza w pojęciu stworzenia, które pojmuje nie tylko jako moment powstawania, lecz jako trwanie w ogóle.

Lotz pozostaje w ciągłym dialogu z myśleniem Heideggera i korzysta z jego mocy zapładniającej i kształtującej. Zwłaszcza na Pontificia Università Gregoriana przeciwstawiał się opatrnej wykładni jego myślenia i wskazywał na jego pozytywne inspiracje i możliwości wykorzystania jego dorobku. Jako interpretator poglądów Heideggera wydaje się przede wszystkim kompetentny w ujaśnieniu pojęcia bycia, a jako filozof krytyczny potrafi wskazać na momenty, gdzie Heidegger stanął niejako w połowie drogi swoich poszukiwań i w jaki sposób można by poprowadzić jego myślenie dalej.

Problem, w jaki sposób należałoby bliżej nieco określić samo bycie, pozostaje u Heideggera otwarty; Heidegger powie po prostu „Jest czas” oraz „Jest bycie” = „Es gibt Zeit”, „Es gibt Sein”; nie chce jednak zajmować się dalej tym „ono, które daje”<sup>50</sup> Również i wydarzenie jest przestrzenią światła w Dasein, a ta przestrzeń światła jest darem samego bycia — trudno zrozumieć i to z kolei sformułowanie, by nie zapytać, kto względnie co wy-darza tę przestrzeń światła<sup>51</sup> Według Lotza należałoby przede wszystkim przemyśleć trzy momenty myślenia Heideggerowskiego, a mianowicie moment czasu, moment wydarzenia oraz moment wspomnianego wyżej „ono”, gdyż u ich podstaw leży samo bycie w odróżnieniu od bytu. Jeżeli zatrzymać się na sformułowaniu samego Heideggera „Es gibt Sein”, to „bycie” należałoby pojąć jako coś danego, a wy-darzenie jako samo dawanie, „ono” natomiast trzeba by nazwać „tym dającym”. Wiadomo zaś, że samo bycie jest dla Heideggera tak dalece ukryte, że myślenie zachodnie popadło w zapomnienie bycia. Ale jeszcze bardziej ukryte jest „wy-darzenie”, a najgłębiej owe „ono”, które Heidegger ledwie nazwie, ale zaraz rezygnuje z jego bliższego określenia.

Tomasz z Akwinu widzi esse jako rezultat stworzenia; creatio czyli odpowiednik Heideggerowskiego „wy-darzenia” sprowadza do samego Boga Stwórcy. Akwinata bowiem był wyróżnił bycie właściwe bytowi czyli esse suum względnie esse rei od bycia samego jako esse commune,

<sup>48</sup> Pfullingen 1975.

<sup>49</sup> A. cyt., 14.

<sup>50</sup> *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1976, 1—25.

<sup>51</sup> J. B. Lotz, *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, 15.

tzn. wprawdzie absolutnej pełni, ale jeszcze nieokreślonej nazywając je esse ipsum. Absolutną natomiast pełnią bycia i jednocześnie określoną, choć nieogarniętą, jest esse subsistens względnie esse divinum, które jest tym dającym czymś względnie kimś, z którego pochodzi każde bycie bytu poprzez i dzięki creatio.

Heidegger oczywiście nie doszedł do takiego widzenia bycia, gdyż Boga przyporządkował do bytów, a tym samym podporządkował go byciu<sup>52</sup>. I jeżeli chcemy dalej myśleć po Heideggerowsku konsekwentnie, to musimy powiedzieć, że każdy byt właściwie nie jest, skoro „jest” odnosi się do bycia samego<sup>53</sup>. Wprawdzie i u Tomasa z Akwinu Bóg jest bytem, ale ten starannie odróżni byt boży od bytu skończonego albo przygodnego<sup>54</sup>. Tomasz rozważy jednak tajemnicę Boga po linii bycia. Dlatego ten esse subsistens jest poza całym porządkiem bytów stworzonych jako absolut nie włączony w splot stworzeń i z tego też powodu jest niezmiernie trudno intelektualnie osiągalny<sup>55</sup>. W tej optyce esse subsistens jawi się jako absolutna transcendencja udzielająca bycia, a zatem jako „boski Bóg”<sup>56</sup>.

W koncepcji Heideggera bycie samo jest historyczne albo czasowe: przeto ontyczna historia bytu jest zakotwiczona w ontologicznej historii bycia, dokładniej się wyrażając — w jego historycznym ukazywaniu się. Ten głęboki pokład bycia nie jest jednak dostępny naszemu poznawczemu ujęciu, dlatego lepiej w ogóle nie stawiać pytań w tej kwestii tym bardziej, że zdani jesteśmy tak i tak na wydarzenie się bycia. Lotz nie jest jednak zdania, jakoby nie można w ogóle wyjść poza granicę, do której dotarł Heidegger; podejrzewa chyba słusznie, że myślicielowi temu nie udało się w pełni przewyciężyć zapomnienia bycia aż po jego głębię. Wraca przeto do Tomasa z Akwinu i dostrzega w jego koncepcji esse subsistens tę najskrytszą głębię, w której w całej pełni wykształca się transcendencja<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> *Brief über den „Humanismus”*, dz. cyt., 162.

<sup>53</sup> Tamże 165.

<sup>54</sup> *De Ver*, q 1 a 1 oraz q 21 a 1.

<sup>55</sup> J. B. Lotz, *Existenz und Ek-sistenz. Zur Gegenwartsbedeutung des Gesprächs zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger*, *Theologie und Philosophie* 59, 1984, z. 1, 81.

<sup>56</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen<sup>6</sup> 1978, 64.

<sup>57</sup> *S Th*, I q 4 a 2 ad 3.