

ks. Maciej Małyga¹

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu

Ateizm praktyczny czy a-teizm metodologiczny?

Problem Boga w dziele *Bycie i czas* Martina Heideggera

Myśl Martina Heideggera odzwierciedla religijne doświadczenie człowieka zachodniej kultury, który wyrastając w świecie tradycyjnie chrześcijańskim, wewnątrznie coraz bardziej się od niego oddala. Chrześcijaństwo pozostaje dla niego religią pochodzenia, przestaje być jednak rozumiane i przeżywane jako aktualnie niosąca go siła, choć przy tym pytanie o Boga wcale nie znika z horyzontu jego życia.

W niniejszym szkicu chcemy poświęcić uwagę problemowi Boga w myśli Heideggera, ograniczonej jednak do jego najbardziej poczytnego dzieła, opublikowanego w 1927 roku: *Bycie i czas*; zarysujemy także problem pierwszej recepcji Heideggera w środowisku myślicieli katolickich. Ponieważ Heidegger w s p e c y f i c z n y sposób o Bogu milczy, interesujące nas pytanie musimy sformułować konkretniej: czy owo milczenie o Bogu jest

¹ Ks. Maciej Małyga, ur. 1979, święcenia kapłańskie 2004, kapłan archidiecezji wrocławskiej, doktor teologii fundamentalnej (2012, Uniwersytet we Fryburgu Bryzgowijskim, Niemcy), pracownik naukowo-dydaktyczny Papieskiego Wydziału Teologicznego i ojciec duchowny seminarium we Wrocławiu.

wyrazem „ateizmu w sensie dogmatycznym”, czyli negującym istnienie Boga w ogóle, czy „ateizmu w sensie metodologicznym”, rozumianym jako wstrzymanie się filozofa-fenomenologa od sądu na temat Boga²? Ufamy, iż nasze krótkie studium przyczyni się do rozjaśnienia problemu, który zdaje się nie tracić na aktualności. Filozofia Heideggera wśród jemu współczesnych była niezwykle „modna”, opanowując myślenie zwłaszcza młodych ludzi³, a i dziś nazwisko filozofa z niemieckiego Fryburga zachowuje moc przyciągania, kojarząc się z jakąś przełomową ideą, a pozostając przy tym myślą trudną do określenia.

1. Martina Heideggera „wiara pochodzenia” i z nią zerwanie

Dla zrozumienia postawionego przez nas problemu konieczny jest rzut oka na kilka wybranych elementów biografii Heideggera oraz na szerszy kontekst jego działalności. Takiego wewnętrznego związku myślenia z myślą całym, a poprzez to z całym kontekstem czasu, broni sam filozof w jednym ze swoich listów, kiedy podkreśla, że w przypadku filozofii związek pracy z pracującym jest znacznie mocniejszy niż w innych zawodach⁴.

1.1. Katolicyzm jako „wiara pochodzenia”

Urodzony w 1889 roku Martin Heidegger pochodził z tradycyjnie katolickiej rodziny – wyglądając z okna swego domu, mógł po drugiej stronie placu widzieć kościół parafialny, gdzie jego ojciec pełnił funkcję kościelnego. Aby zrealizować swoje zainteresowania naukowe, podjął studia teologiczne najpierw w diecezjalnym seminarium duchownym we Fry-

² F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie*, [w:] *Zusammenklang. Festschrift für Albert Raffelt*, hg. von M. Becht, P. Walter, Freiburg 2009, s. 296–307, tu: s. 299. Por. F. W. von Herrmann, *Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers*, [w:] *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. von R. Langthaler, W. Treitler, Wien-Köln-Weimar 2007, s. 19–31.

³ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, [w:] A. Delp, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Bleistein, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1983, s. 39–147, tu: s. 40.

⁴ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt-New York 1992, s. 156–157.

burgu, potem w Towarzystwie Jezusowym. Jednak był zmuszony szybko je przerwać z powodu słabego zdrowia. niespełnione okazały się także jego plany szybkiej kariery akademickiej w świecie teologii. To odrzucenie przez kościelne instytucje istotnie zaważyło na jego stanowisku wobec Kościoła w ogóle.

Wiele lat później napisze Heidegger w liście do Karla Jaspersa, że chrześcijaństwo-katolicyzm było dla niego jednoznacznie „wiarą pochodzenia”, miejscem, skąd wyszedł i które go w dużej mierze ukształtowało, a z którym „spór” stał się niczym bolący „cierń”⁵, niedający o sobie zapomnieć.

1.2. Zerwanie z „systemem katolicyzmu”

W trakcie studiów, głównie pod wpływem filozofowania Edmunda Husserla, Heidegger pożegnał się, jak wyraził to w 1919 roku w liście do zaprzyjaźnionego teologa Engelberta Krebsa, z „systemem katolicyzmu”, pojętego jako zespół poglądów epistemologicznych neoscholastyki. Filozof zastrzega przy tym, że nadal czuje się związany z chrześcijaństwem i metafizyką, choć z tą w nowym sensie⁶.

1.3. Antykościelny resentyment

Kilka lat po napisaniu *Bycia i czasu*, kiedy toczył się pierwszy spór na temat znaczenia myśli Heideggera dla pytania o Boga, sam filozof, przez krótki czas pełniący prestiżową funkcję rektora uniwersytetu we Fryburgu, obrał wręcz wrogi kurs nie tylko wobec filozoficznego „systemu katolicyzmu”, ale do katolicyzmu w ogóle. Świadcstwo temu daje list rektora Heideggera z 5 lutego 1934 roku, adresowany do Oskara Stäbela, przywódcy Narodowosocjalistycznego Niemieckiego Związku Studen-

⁵ Z listu Martina Heideggera do Karla Jaspersa z 01.07.1935, [w:] M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, hg. von W. Biemel, H. Saner, Frankfurt a. M.–München 1990, s. 157 (nr 120). Por. także list z 10.11.1928, s. 109–111 (nr 74).

⁶ Por. list Martina Heideggera do teologa Engelberta Krebsa z 09.01.1919, [w:] B. Casper, *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909–1923*, [w:] „Freiburger Diözesan-Archiv” (1980) 100, s. 534–541, tu: s. 541.

tów. W piśmie Heidegger odnosi się do mocnej pozycji Kościoła w ówczesnym Fryburgu i wyraża swój żal wynikający z „oczywistego zwycięstwa katolicyzmu” i wybrakowanej wiedzy na temat „katolickiej taktyki”, co szkodzi „całej pracy”, jaką w Niemczech prowadzi NSDAP, a co się pewnego dnia „ciężko zemści”⁷.

W powyższych trzech punktach widać, jaką drogę przeszedł Heidegger w interesujących nas latach. Katolicyzm, będący dla niego wiarą pochodzenia i duchową przestrzenią, z którą łączył swą przyszłość, stał mu się najpierw obcy jako sposób postrzegania rzeczywistości, a potem wręcz wrogi jako osobisty konkurent w walce o rząd dusz.

2. Bóg a bycie i czas

Dzieło *Bycie i czas* należy umiejscowić w okresie po zerwaniu Heideggera z „systemem katolicyzmu” pojmowanym tu pod kątem sposobu uprawiania filozofii; faktycznie *Bycie i czas* jako fenomenologia jest czymś zupełnie innym wobec neoscholastycznego podejścia do poznawania świata. Zerwanie z katolicyzmem nie było jednak zerwaniem z ideą Boga. Heidegger *Bycia i czasu* to jeszcze nie Heidegger, którego spotkamy później jako zafascynowanego narodowym socjalizmem rektora fryburskiego uniwersytetu, filozofa gorzko pogodzonego z Nietzscheańskim „Bóg został zabity”.

Rozpoczynając spotkanie z interesującym nas dziełem Heideggera, musimy zdać sobie sprawę z dwóch faktów. Po pierwsze, pozostało ono niedokończone; *Bycie i czas* wymagało bowiem kolejnej części, którą Heidegger początkowo zapowiadał, a z której napisania w końcu zrezygnował. Po drugie, to, co już zostało napisane, okazało się zaledwie próbą, myśleniem „w drodze”⁸. Sam Heidegger zdystansował się wobec swego

⁷ M. Heidegger, *Ein Brief des Rektors der Albert-Ludwigs-Universität Martin Heidegger an den Führer der Deutschen Studentenschaft und Reichsführer des NSDStB Dr. Oskar Stäbel M.d.R.*, Sonderdruck aus dem „Freiburger Diözesan-Archiv” (1997) 117, s. 229–240 (hg. von H. Ott).

⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, s. 437.

działa, przyznając, że odważył się na tę książkę chyba „zbyt wcześnie”⁹ i „byłoby [...] dobrze, odłożyć w końcu *Bycie i czas*, książkę i sam problem, na nieokreśloną przyszłość”¹⁰. Wkrótce po publikacji określił swą drogę myślenia jako „błądzenie po manowcach”¹¹, „które [go] gdzieś tam zaprowadziły, jednak teraz owa droga nie [jest] więcej możliwa do przejścia”¹². Wycofał się powoli także z niektórych podstawowych dla *Bycia i czasu* pojęć¹³.

2.1. Milczenie o Bogu

Spójrzmy teraz na treść *Bycia i czasu* pod kątem problemu Boga. Status tego problemu w dziele Heideggera można wyrazić najpierw jednym zdaniem: jest on nieobecny. Nawet w tradycyjnych punktach odniesienia do bytu absolutnego, jak sumienie, śmierć, transcendencia, Heidegger zachowuje milczenie, nie pada najmniejsza wzmianka o jakiegokolwiek boskiej instancji.

I tak w przypadku sumienia Heidegger stwierdza, że Wołający i Wołany, czyli sumienie i człowiek, to nie dwa różne podmioty, lecz jeden – człowiek. Nie potrzeba tu, jak pisze, żadnego Boga, żadnych nadludzkich elementów, żadnych „obcych mocy”¹⁴. Podobnie ma się rzecz ze śmiercią – choć w tym przypadku sprawa nie jest już tak jednoznaczna, Hei-

⁹ M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1985, s. 89 (Gesamtausgabe, 12).

¹⁰ M. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus: zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, hg. von G. Seubold, Frankfurt a. M. 1991, s. 34 (Gesamtausgabe, 49).

¹¹ Por. Th. Kiesel, *Das Versagen von „Sein und Zeit“: 1927–1930*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit“*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 253–279, tu: s. 272n.

¹² List Martina Heideggera z 18 września 1932 do Elisabeth Blochmann, patrz M. Heidegger, E. Blochmann, *Briefwechsel 1918–1969*, hg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar 1989, nr 38 i 54; por. M. Heidegger, *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus*, GA 49, dz. cyt., s. 27, por. Th. Kiesel, *Das Versagen von „Sein und Zeit“*, dz. cyt., s. 276.

¹³ Chodzi o pojęcia takie jak fundamentalna ontologia ludzkiego bycia czy świat, por. D. Thomä, „*Sein und Zeit*” im Rückblick. *Heideggers Selbstkritik*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit“*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 281–298, tu: s. 291–294.

¹⁴ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 269, s. 277n.

degger określa bowiem pewne granice kompetencji dla swych wypowiedzi o człowieku, co wkrótce ukażemy dokładniej:

Jeśli śmierć jest określana jako „koniec” człowieka, to znaczy [koniec] Bycia-w-świecie, to w tym twierdzeniu nie pada żaden ontyczny rozstrzygający sąd o tym, czy „po śmierci” jest możliwe jeszcze jakieś inne, wyższe czy niższe bycie¹⁵.

Heideggera interpretacja śmierci nie ma więc nic wspólnego ze spekulacją na temat czegoś poza tym światem¹⁶. Na zadane przez siebie pytanie: „Czy Bycie-w-świecie ma jakąś wyższą instancję możliwości swego bycia niż swą śmierć?”¹⁷ Heidegger odpowiada negatywnie, śmierć jest zatem najwyższą instancją ludzkiego bytowania w świecie. Sensem człowieka jest wyłącznie czas¹⁸. „Całe zachowanie człowieka powinno być interpretowane z jego bycia, to znaczy z jego czasowości”¹⁹, a czas jest skończony²⁰. Człowiekowi jego „skąd” i „dokąd” pozostają zakryte²¹.

Pojęcie transcendencji również nie ma nic wspólnego z wykraczaniem poza ten świat, jest ono horyzontalne, czasowe, skończone i polega na wkraczaniu człowieka w możliwości tego świata²². W takim rozumieniu transcendencji Bóg pozostaje wykluczony²³.

Co więcej, obok niepodjęcia pytania o Boga, uważny czytelnik wychwyci w tekście Heideggera wyraźne antyteologiczne uczucie²⁴. Uwagi autora nie odnoszą się bezpośrednio do teologii, lecz raczej do jej relacji do filozofii czy do zanieczyszczenia filozofii przez teologię:

Stwierdzenie „wieczystych prawd” [należy do] jeszcze nie do końca wygnanych resztek teologii chrześcijańskiej wewnątrz filozoficznej problematyki²⁵.

¹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 247n.

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 247n.

¹⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 313.

¹⁸ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 17.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 404n.

²⁰ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 386.

²¹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 134n.

²² Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 389.

²³ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 269.

²⁴ R. Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978, s. 31n.

²⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 229, por. też s. 10, 49.

2.2. Zamiar ontologii fundamentalnej

By właściwie ocenić tę sytuację – czy jest to filozoficzna negacja istnienia Boga, czy tylko wstrzymanie się filozofii od sądu o Bogu istniejącym – konieczne jest najpierw zdanie sobie sprawy z tego, czym jest dla Heideggera filozofia.

Heidegger podejmuje w swym dziele próbę napisania metafizyki na nowo, wychodząc z oryginalnego założenia, że pytanie o bycie (*das Sein*) zostało zapomniane i należy je najpierw w ogóle zadać na nowo²⁶. Dostęp do bycia jest możliwy wyłącznie poprzez zadanie pytania o człowieka (*das Dasein*), człowiek jest bowiem jedynym bytem (*das Seiende*), któremu chodzi o własne bycie²⁷. Dlatego formułowana przez niego ontologia fundamentalna, najbardziej podstawowa metafizyka, skupiająca się nie na różnorakich bytach (*die Seiende*), ale na byciu (*das Sein*) w ogóle, musi się zacząć w egzystencjalnej analizie człowieka²⁸. Widoczne jest tu podstawowe założenie Heideggera, mianowicie „ró ż n i c a o n t o l o g i c z n a”, rozróżnienie między bytami (rzeczami i osobami) a byciem w ogóle²⁹.

Heidegger nie pyta metafizycznie o to, co to jest człowiek, ale fenomenologicznie, jak to jest być człowiekiem³⁰. Żywi przy tym przekonanie, że pierwszy związek człowieka ze światem to nie teoretyczne, ale praktyczne obchodzenie się z nim, stąd jego rodzajowi filozofowania bliższa jest biologia czy antropologia niż tradycyjna filozofia³¹. Definiowana przez niego filozofia to „uniwersalna fenomenologiczna ontologia [wychodząca] z hermeneutyki człowieka”³².

²⁶ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 11–15, 38, 372.

²⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 12.

²⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 13.

²⁹ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 5n. Patrz M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, hg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1978, s. 123–175, tu: s. 134n (Gesamtausgabe, 9).

³⁰ Por. A. Luckner, *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54–60)*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit”*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 149–168, tu: s. 149.

³¹ Por. Ch. Demmerling, *Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38)*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit”*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 89–115, tu: s. 91.

³² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 436.

2.3. Ateizm metodologiczny

Gdyby po Heideggerze pozostało tylko i wyłącznie *Bycie i czas*, można byłoby dyskutować nad postawieniem go obok wielkich ateistów, jak Feuerbach czy Nietzsche. Tak pojmowali go zresztą jego pierwsi zwiazani z katolicką teologią krytycy, co postaramy się przedstawić w dalszej części naszej refleksji. W kwestii ewentualnego ateizmu *Bycia i czasu* absolutnie decydujący okazuje się problem zrozumienia metody, którą Heidegger się posługuje, ale której nie wyjaśnia. Jego specyficzna metoda jest milcząco założona. Otóż Heidegger Boga nie negował, lecz pytanie o Niego sytuował poza filozofią, ściśle definiowaną jako „uniwersalna fenomenologiczna ontologia, wychodząca z hermeneutyki człowieka”³³. Jednym punktem odniesienia dla człowieka - w świecie jest sam człowiek i świat. Jeśli więc taka koncepcja ma być uznana za swego rodzaju ateizm, to należy owo określenie doprecyzować.

O miejscu, jakie Heidegger przyznaje pytaniu o Boga, w sposób wyczerpujący wspomina on tylko w jednym ze swych wykładów uniwersyteckich wygłoszonym w roku napisania *Bycia i czasu*. Bez owego wykładu, zatytułowanego *Fenomenologia i teologia*³⁴, jego milczenie o Bogu w *Byciu i czasie* pozostaje zupełnie niezrozumiałe. W tle wykładu *Fenomenologia i teologia* stoi jeszcze inny wykład z semestru zimowego lat 1921/22 pod tytułem *Fenomenologiczna interpretacja do Arystotelesa. Wprowadzenie w badanie fenomenologiczne*³⁵. W tym wykładzie Heidegger oddziela filozofię, która jest definiowana jako hermeneutyczna fenomenologia faktycznego życia, od pytania o Boga. Wstrzymuje się od sądu o egzystencji Boga i swą postawę określa jako „ateizm z zasady”³⁶, podyktowany metodą. To

³³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 38, por. s. 35.

³⁴ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, dz. cyt., s. 45–78.

³⁵ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1994 (Gesamtausgabe, 61).

³⁶ M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, dz. cyt., s. 196.

stwierdzenie powtórzy parę lat później, w wykładzie z roku 1925 z Marburga: „Filozoficzne badanie jest i pozostanie ateizmem”³⁷.

Pojęcie ateizmu okazuje się tu jednak nadal niejasne. Komentator Heideggera, Friedrich-Wilhelm von Herrmann tłumaczy to następująco: pojęcie ateizmu jest tu rozumiane nie w sensie ateizmu dogmatycznego, negującego istnienie Boga, ale metodycznego, co zresztą sam Heidegger podkreślał przy kilku okazjach poprzez rozdzielne pisanie słowa „a-teizm”. Ten „metodologiczny a-teizm” można określić przy pomocy fenomenologicznego terminu „teologiczna epoché”, czyli jako wstrzymanie się od podejmowanego na obszarze teologii sądu³⁸. Heidegger dokonuje zatem rozróżnienia między filozofią, która jest wiedzą o byciu, a teologią, która (jako nauka pozytywna) zajmuje się bytami, a konkretnie bytem „chrześcijańskości”³⁹. Myśl Heideggera byłaby więc ateistyczna nie co do treści, lecz co do metody⁴⁰.

2.4. „Różnica teologiczna”

Powoli staje się więc jasne, że według Heideggera pytanie o Boga znajduje się na obszarze leżącym poza zainteresowaniami filozofii, a właściwie wykraczającym poza jej kompetencje. Szczególnie ważne okazuje się tu jego rozróżnienie między Bogiem a byciem, czyli pojęcie tzw. „teologicznej, transcendentnej różnicy”, które Heidegger miał zamiar wprowadzić właśnie w kolejnej, ostatecznie nienapisanej części *Bycia i czasu*, o czym wspomina w roku 1947 w liście do swego ucznia, filozofa Maxa

³⁷ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1994, s. 109n (Gesamtausgabe, 20).

³⁸ F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, dz. cyt., s. 299. Por. F. W. von Herrmann, *Stationen der Gottesfrage*, dz. cyt., s. 19–31. Więcej na ten temat zobacz: I. M. Fehér, *Heidegger's understanding of the atheism of philosophy. Philosophy, theology and religion in his early lecture up to „Being and Time”*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 69 (1995) nr 2, s. 189–228.

³⁹ Por. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, dz. cyt., s. 48–55 (Gesamtausgabe, 9).

⁴⁰ I. M. Fehér, *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, [w:] *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hg. von D. Barbić, Würzburg 2007, s. 163–190, tu: s. 186.

Müllera⁴¹. W świetle tego założenia staje się oczywista intencja Heideggera, by w *Byciu i czasie* nie poruszać pytania o Boga, jako że nie mieści się On ani w kategoriach bycia, ani tym bardziej bytów⁴².

2.5. Przeciw niebezpieczeństwu urzeczowienia Boga

Bycie i czas zawiera także wskazówkę, dlaczego Heidegger ów „metodyczny ateizm” uważa za konieczny. Na ostatnich stronach dzieła stwierdza on, że „antyczna ontologia pracowała z «uprzedmiotowanymi pojęciami» i [także dzisiaj] istnieje niebezpieczeństwo «urzeczowienia świadomości»”⁴³, w związku z tym i Bóg zagrożony jest zaliczeniem w poczet rzeczy, przedmiotów. Późny Heidegger wyjaśnia to, stwierdzając, że do Boga pojmowanego w metafizycznych kategoriach jako *causa sui*

człowiek nie może ani się modlić, ani składać mu ofiary. Przed *Causa sui* człowiek nie może ani w bojaźni paść na kolana, ani przed nim grać i tańczyć. – Dlatego też bez-bożne myślenie, które musi zrezygnować z Boga filozofii, z Boga jako *Causa sui*, jest chyba boskiemu Bogu bliższe⁴⁴.

Dopiero tak przedstawiony kontekst umożliwia lekturę *Bycia i czasu*, która odpowiada intencjom jej autora. Fenomenologiczne określenie podstawowej kondycji człowieka jako bycie-w-świecie⁴⁵ nie powinno więc być

⁴¹ Por. M. Heidegger, *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hg. von H. Zaborowski, Freiburg-München 2003, s. 15.

⁴² Por. F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, dz. cyt., s. 300.

⁴³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 437.

⁴⁴ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, [w:] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, hg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 2006, s. 51–79, tu: s. 77 (Gesamtausgabe, 11).

⁴⁵ Por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 52n. Problem bycia-w-świecie człowieka wyjaśnia Heidegger dokładniej w *Vom Wesen des Grundes*. Ta rozprawa zawiera ważną uwagę odnośnie do miejsca pytania o Boga w myśli Heideggera. Kiedy zatrzymuje się on nad problemem transcendencji człowieka w świat, zauważa, że poprzez ontologiczną interpretację człowieka jako bycia-w-świecie nie jest wydany ani pozytywny, ani negatywny osąd o jakimś możliwym byciu ku Bogu. Dopiero poprzez wytłumaczenie zagadnienia transcendencji dostępne staje się niezbędne pojęcie człowieka, dzięki czemu byt może być pytany o swą relację do Boga. Por. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, dz. cyt., s. 159, przypis 56.

rozumiane jako ostatnie słowo o człowieku. Niezadane przez Heideggera pytanie o bycie-poza-światem jest możliwe i musi zostać zadane, ale nie w obszarze fenomenologii. *Bycie i czas* nie musi więc być czytane jako orędzie praktycznego ateizmu:

między chrześcijańską wiarą a filozofią ludzkiego bytu nie musi istnieć śmiertelna wrogość, ponieważ ani wiara nie zaprzecza hermeneutyczno-fenomenologicznemu wglądowi w skończoność człowieka, ani ontologia człowieka-w-świecie nie może kwestionować treści wiary⁴⁶.

3. Heidegger jako filozof epoki „nieżyjącego Boga chrześcijan”

Niedostępność metody Heideggera nie była wszelako jedynym czynnikiem, który skłonił wielu czytelników *Bycia i czasu* do określenia go jako ateisty „dogmatycznego”, a nie tylko „metodologicznego”. Wpływ na taki odbiór miała działalność Heideggera w latach po opublikowaniu *Bycia i czasu*, kiedy stał się szeroko znaną osobą publiczną.

3.1. Podjęcie diagnozy Nietzschego

W 1933 roku Heidegger objął stanowisko rektora Uniwersytetu we Fryburgu, kilka dni później wstąpił do NSDAP. 27 maja 1933 roku przy okazji objęcia urzędu wygłosił słynną mowę, do której po latach sformułował wyjaśnienie, komentarz, czy nawet usprawiedliwienie. Oba teksty posłużą nam za punkt wyjścia do poszukiwania odpowiedzi na pytanie o miejsce Boga w refleksji Heideggera czasu pierwszej recepcji jego myśli przez środowiska katolickie.

Decydującym punktem jest podjęcie przez Heideggera postawionej przez Nietzschego diagnozy śmierci Boga – a właściwie *z a b i c i a B o g a p r z e z z a c h o d n i e g o c z ł o w i e k a*. Heidegger czyni to w sposób ra-

⁴⁶ F. W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*, dz. cyt., s. 307. Von Herrmann podkreśla decydujące znaczenie metody: „Jak długo hermeneutyczno-fenomenologiczna analiza człowieka trzyma się wyłącznie w swych granicach czysto fenomenologicznie udowodnialnego i poprzez to «racjonalnie» pojmowalnego, nie popada on w sprzeczność do objawionych treści pojęć teologicznych”.

czej ostrożny i pozbawiony jakiegokolwiek tryumfalistycznej nuty, ale jednocześnie z tragicznym poczuciem, że człowiek ciężar tego opuszczenia w sposób heroiczny zniesie. Co więcej, zdaje się on akceptować diagnozę Nietzschego nie tylko czysto akademicko, lecz egzystencjalnie, jako opis osobistego doświadczenia.

Nietzscheańskie „Gott ist tot” jest dla niego nie postulatem odrzucenia Boga, lecz stwierdzeniem faktycznej kondycji zachodniej kultury, z którego to stanu trzeba sobie zdać sprawę, pogodzić się z nim i uznać go za punkt wyjścia dla wszelkiego dalszego myślenia i działania. W swej mowie rektorskiej tak opisuje aktualną sytuację zachodniego ducha:

[człowiek] stoi przed wielką przemianą, kiedy prawdą jest to, co powiedział ów ostatni namiętnie poszukujący Boga niemiecki filozof Friedrich Nietzsche, że „Bóg zginął” – gdy musimy zdać sobie sprawę z powagi [sytuacji] opuszczenia dzisiejszego człowieka⁴⁷.

W napisanym później komentarzu do swej mowy Heidegger stwierdza:

Istotne jest, że znajdujemy się w [czasie] wypełnienia się nihilizmu, że Bóg zginął i każdy czas oraz przestrzeń są dla tego, co Boże, pogrzebane⁴⁸.

Szczególny nacisk kładzie Heidegger na własne intencje w przywołaniu Nietzscheańskiego „Gott ist tot”:

To zdanie przytoczyłem w mowie rektorskiej z istotnych powodów. To zdanie nie ma nic do czynienia ze stwierdzeniem jakiegos prostackiego ateizmu. Ono znaczy: świat ponadmysłowy, w szczególności świat chrześcijańskiego Boga, utracił swą skuteczną siłę w historii [...]. Czy gdyby było inaczej, byłaby możliwa pierwsza wojna światowa? I już w ogóle, czy gdyby było inaczej, byłaby możliwa druga wojna światowa?⁴⁹

⁴⁷ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, [w:] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, s. 107–117, tu: s. 111 (Gesamtausgabe, 16).

⁴⁸ M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, [w:] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, dz. cyt., s. 372–394, tu: s. 390.

⁴⁹ M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, dz. cyt., s. 375n, por. także s. 390.

Później Heidegger podkreśli, że Nietzschemu nie chodziło o „zwalczanie chrześcijaństwa”⁵⁰, zdanie „Bóg zginął” chce bowiem wyrazić „podstawową tendencję w historii zachodu”⁵¹. Co znaczące odnośnie wpływu do Nietzschego na Heideggera, Hans-Georg Gadamer, jeden z uczniów i przyjaciół filozofa, opowiadał, iż autor *Bycia i czasu* w ostatnich latach życia w rodzinnym kręgu ciągle powtarzał: „Nietzsche hat mich kaputt gemacht”⁵², co wielu komentatorów tłumaczy jako osobiste duchowe załamanie filozofa w obliczu już obecnego nihilizmu⁵³.

3.2. Nadzieje związane z ideologią narodowego socjalizmu

W kontekście tej diagnozy zachodniego świata należy rozumieć zaangażowanie Heideggera w rewolucję narodo-socjalistyczną w Niemczech i jego poparcie dla niektórych elementów ideologii Hitlera. Heidegger ma poczucie epokowej misji, którą niezwykle ochoczo podejmuje – w świecie bez Boga ma położyć pod wstrząśnięty ludzki byt nowe fundamenty⁵⁴. I tak swą mowę rektorską rozpoczął słowami: „Objęcie urzędu rektora jest zobowiązaniem do duchowego przewodzenia tej szkole wyższej”⁵⁵. Że jednak Heideggerowi chodziło nie tylko o przewodzenie uniwersytetowi, lecz o przekazanie pewnej filozofii, która odnowi duchowo społeczeństwo, wierzyło wielu jego współczesnych⁵⁶ i przede wszystkim sam Heidegger,

⁵⁰ M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, [w:] M. Heidegger, *Holzwege*, hg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977, s. 209–267, tu: s. 220 (Gesamtausgabe, 5).

⁵¹ M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot”*, dz. cyt., s. 218.

⁵² H. G. Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dotori*, Münster–Hamburg–London 2002, s. 140–141.

⁵³ Por. I. M. Fehér, *Der göttliche Gott*, dz. cyt., s. 166.

⁵⁴ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 41, s. 130.

⁵⁵ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁶ Pracujący na teologicznym wydziale Uniwersytetu we Fryburgu ksiądz Josef Sauer notuje w swym dzienniku skargę Waltera Euckena na Heideggera: „Heidegger robi wrażenie, jakby całkiem kierował się zasadą systemu wodzowskiego. Czuje się najwidoczniej jako urodzony filozof i duchowy przywódca nowego ruchu”, H. Ott, *Martin Heidegger*, dz. cyt., s. 165. O tym, że Heidegger, obok Carla Schmitta i Ernsta Jüngera, był jednym z wyraziście niemieckiego ducha tamtego czasu, pisze Ch. von Krockow, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.–New York 1990, s. 1.

który w mowie rektorskiej często podkreśla, że zamierza ów nowy ruch narodowo-socjalistyczny filozoficznie kształtować⁵⁷. W obliczu utracenia mocy przez chrześcijaństwo Heidegger zwraca się ku starożytnym Grekom, a konkretnie do uchodzącego za pierwszego filozofa Prometeusza, który jako Wiedzący przeciwstawia się mocy Losu i jest zdolny w tym uporze wytrwać, jako że tylko w ten sposób może stać się widoczna pewna wyższa prawda⁵⁸. Do głosu dochodzi tu bowiem prawo ludzkiego bytu, prawo skazanej na klęskę walki przeciw nieuchronnej śmierci, którą trzeba jednak dumnie, bohatersko toczyć⁵⁹.

Rektor Heidegger to filozof, który mocno wierzy, że bez-bożnemu człowiekowi swojego czasu może zaproponować drogę pewnej duchowej odnowy. Jego popularność świadczy o tym, że w epoce duchowego chaosu faktycznie znalazł on odpowiedni klucz do dusz ludzkich, głosząc ideał siły i zdecydowania, z którymi należy przeciwstawić się upadkowi człowieka⁶⁰. Jak stwierdził Alfred Delp, jeden z pierwszych katolickich teologów toczących spór z autorem *Bycia i czasu*, orędem Heideggera jest „heroizm skończoności”:

Nawet jeśli bycie zmierza ku klęsce, to niech będzie to przynajmniej dumna klęska, z jasną wiedzą i mocną wolą⁶¹.

Heidegger podejmuje zatem wyzwanie nihilizmu, ów nihilizm akceptując – jako teoretyczną prawdę o świecie i także jako osobiste doświadczenie – i ów nihilizm heroicznie przeżywając. Rektor Heidegger i rozbrzmiewający wszędzie dokoła narodowosocjalistyczny etos pozostają bliscy sobie. I tak na przykład Hans Naumann, jeden z proroków germańskiej pseudo-religijności oraz tragicznego heroizmu nowego człowieka, otwarcie powołuje się na Heideggera:

⁵⁷ W swym komentarzu do mowy rektorskiej Heidegger często stwierdza, że jego ambicją było filozoficzne ukształtowanie nowego ruchu, patrz M. Heidegger, *Das Rektorat 1933/34*, dz. cyt., s. 374, 377, 389n.

⁵⁸ Por. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, dz. cyt., s. 109.

⁵⁹ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, dz. cyt., s. 112.

⁶⁰ M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, dz. cyt., s. 110.

⁶¹ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 110.

Wywodzimy się z germańskiego mitu nie inaczej, jak poprzez filozofię Heideggera, [punktem wyjścia nie jest dla nas] dobre czy złe sumienie, nie skrucha czy poczucie grzechu, nie samozadowolenie czy postanowienie poprawy, ale tylko świadomość naszej egzystencji jako przypadkowego wydarzenia [...]. Naprzeciw wiary w nieodmienność straszliwego przeznaczenia [śmierci]; naprzeciw świadomości zagrożenia i klęski stawiamy pełne odwagi zdecydowanie, gotowość do działania, wewnętrzną wielkość, postawę, w której człowiek [...] ponosi klęskę z ze świadomością bycia wielkim i spełnionym⁶².

4. Pierwsze reakcje teologii katolickiej na *Bycie i czas*

Heidegger przez długie lata po publikacji swego dzieła budził wśród większości teologów katolickich negatywne reakcje. Wiązane z jego filozofią nadzieje na odnowę metafizyki i poprzez to na odnowę pytania o Boga, zostały zepchnięte na drugi plan przez obawę przed pogłębieniem kryzysu wiary, do którego *Bycie i czas* miał się przyczyniać. Owe reakcje można streścić następująco: Heidegger wobec pytania o Boga okazuje się ateistą, wobec problemu człowieka myślącym „samowystarczalne skończoności”, w teorii poznania zamkniętym w więzieniu własnej świadomości, radykalnym przedstawicielem nowożytnego subiektywizmu⁶³.

4.1. Heidegger jako orędownik praktycznego ateizmu w ocenie Alfreda Delpa

Przykładem takiej interpretacji *Bycia i czasu* jest stanowisko niemieckiego jezuita Alfreda Delpa (1907–1945), które formułuje on w wydanej w 1935 roku, lecz opracowanej kilka lat wcześniej książce *Tragiczna egzystencja*. Przedstawione przez nas w punkcie trzecim niniejszego szkicu ówczesne uwarunkowania odbioru myśli i osoby Heideggera dokładnie opisują sytuację, w której kształtował się pogląd Delpa. Oparta na pojęciu „teologicznej różnicy” heideggerowska koncepcja a-teizmu metodologicznego, który sytuuje Boga poza specyficznie definiowanym obszarem

⁶² Tamże, s. 123n. Tekst oryginalny pochodzi z: H. Naumann, *Germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1934, s. 82, por. także A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 132.

⁶³ Por. R. Schaeffler, *Heidegger und die katholische Theologie*, dz. cyt., s. 53.

filozofii, pozostaje dla Delpa nieznaną, on sam jest natomiast naocznym świadkiem publicznej aktywności Heideggera, która zdaje się proponować nowy model życia bez Boga i która odbija się szerokim echem w całej Trzeciej Rzeszy.

Kluczowym punktem w ocenie przeprowadzonej przez Delpa interpretacji *Bycia i czasu* jest pytanie, czy Heideggerowi chodziło o antropologię jako propozycję kształtowania własnej egzystencji, czy o ontologię jako próbę opisaną problemu bycia. Kiedy Delp formułował swój pogląd, uznając *Bycie i czas* za program tragicznej egzystencji, to znaczy za filozofię człowieka, który dumnie, aczkolwiek bez nadziei zmierza ku śmierci, wśród teologów nie tylko katolickich, lecz także i protestanckich, panowało przekonanie, że Heidegger faktycznie opracował pewną antropologię⁶⁴. Delp zatem rozumie jego filozofię jako szczególnie radykalny, antropologiczny światopogląd, którego tematem jest człowiek zasadniczo już zarażony nihilizmem, jednak ciągle świadomy, że nie sam sobie zawdzięcza własne bycie, dlatego ogarnięty strachem i przed tym strachem uciekający⁶⁵.

⁶⁴ Gerhard Krüger pisał w 1929 roku w swej recenzji do dzieła Heideggera: „Wydaje się, jakby Heidegger przekazywał jakiś rodzaj teologicznej, i to luteranśkiej antropologii”, patrz G. Krüger, *Sein und Zeit. Zu M. Heideggers gleichnamigen Buch*, „Theologische Blätter” 1929, nr 3, s. 57–64, tu: s. 62. Heidegger uchodził wówczas faktycznie za „Daseinsanalytiker”, która to ocena funkcjonowała w środowisku teologii ewangelickiej przede wszystkim dzięki wpływowi Rudolfa Bultmanna. Pewną rolę w sporze Delpa z Heideggerem mogło więc odgrywać panujące w Niemczech napięcie pomiędzy dwoma głównymi chrześcijańskimi wyznaniemami.

⁶⁵ Por. R. Schaeffler, *Heidegger und die katholische Theologie*, dz. cyt., s. 48. Delp w *Tragische Existenz* przyznaje wprawdzie, że pierwotnym zamiarem Heideggera było opracowanie ontologii: „Ta filozofia chce być, krótko mówiąc, filozofią. Zupełnie ogólnie i bez ograniczeń pyta o «bycie» i jego «sens»” (s. 73). Jednakże według Delpa Heidegger temu zamiarowi nie pozostał w pełni wierny, bowiem pytanie o bycie stało się jedynie pytaniem o byt, i to byt ludzki (s. 75, 78n oraz 124n, por. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, dz. cyt., s. 5–7). Podsumowując treść dzieła Heideggera, Delp następująco szkicuje ową redukcję: „bycie = byt ludzki = rzucenie = czasowość = bycie ku śmierci = ex nihilo” (s. 99). Poparcie dla swej interpretacji myśli Heideggera znajduje Delp u Husserla, którego słowa cytuje w *Tragische Existenz* (s. 103): Filozofia *Sein und Zeit* zbudowana jest „na nieporozumieniach i w ostateczności na tym, że moją fenomenologię odczytuje się wstecz na poziomie, który owocuje pozbyciem się całego jej sensu [...] że tkwi się w jakiejś czy to empirycznej, czy to apriorycznej antropologii, która według [zasad] mojej nauki już wcale nie osiąga specyficznie filozoficznego pułapu i która

Wprawdzie Delp odnajdywał w *Byciu i czasie* stwierdzenia, które mogły według niego funkcjonować w filozofii chrześcijanina, a nawet służyć jako *preparatio evangelica*, jednak sposób ich użycia przez Heideggera stanowi dla niego powód do jeszcze poważniejszego oskarżenia. Najistotniejszym z owych potencjalnie pozytywnych stwierdzeń jest podkreślany przez Heideggera problem „rzucenia” (*Geworfenheit*) człowieka w świat, to znaczy fakt, że zaistnienie człowieka nie zależy od niego samego, lecz zostało mu dane. Według Delpa owa myśl powinna prowadzić do pytania o tego, który człowieka w świat „rzucił”, a zatem w ostateczności do pytania o Boga⁶⁶. Również samo pytanie o bycie w ogóle powinno według autora *Tragicznej egzystencji* pośrednio kierować do pytania o Boga, który przecież już w scholastycznej tradycji myślenia rozumiany był jako byt pierwszy, *ens primum* lub, gdyby jeszcze głębiej wniknąć w myśl Tomasza z Akwinu, właśnie jako *b y c i e* w ogóle, jako *ipsum esse per se subsistens*⁶⁷.

z perspektywy filozofii oznacza degradację do «transcendentalnego antropologizmu» lub «psychologizmu», patrz E. Husserl, *Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 11 (1930), s. 549–570, tu: s. 550n. Delp w *Tragische Existenz* (s. 106) powołuje się również na stwierdzenie Przywary, iż metafizyka Heideggera jest „ontologią ludzkiej świadomości”, por. E. Przywara, *Drei Richtungen der Phänomenologie*, „Stimmen der Zeit” 1928 nr 115, s. 252–264, tu: s. 252n.

⁶⁶ A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 96.

⁶⁷ Delp, który w swym neoscholastycznym wykształceniu nie nawiązywał bezpośrednio do Tomasza, lecz sięgał do niego poprzez myśl Christiana Wolffa i Franciszka de Suáreza, rozumiał Boga raczej w odrzuconej przez Heideggera kategorii *ens*, bytu (*das Seiende*). Jednak głębsze spojrzenie na teologię Tomasza z Akwinu pozwala odkryć w nim ważną intuicję, która przeczy zarzutowi Heideggera, jakoby Bóg został w metafizyce zachodniej urzeczowiony. L. B. Puntel ukazuje, iż standartowe sformułowanie Tomasza w odniesieniu do Boga to nie *ens primum* czy *ens supremum*, ale *ipsum esse per se subsistens*. Jest zatem fałszywe stwierdzenie, że Bóg w myśli Tomasza to jeden z wielu bytów, gdyż tylko Boga Tomasz określa jako Bycie. W obliczu specyficznego aparatu pojęciowego średniowiecznej myśli, której obce były nowożytnie pojęcia podmiotowości czy języka, ta myśl Tomasza pozostała więc ważną, ale nierozwiniętą ideą. Dopiero w końcu lat 30. XX wieku ta myśl została na nowo podjęta, i to właśnie w sporze z heideggerowskim zarzutem „onto-teo-logii”. Odpowiednich prac takich autorów jak L. B. Geiger, C. Fabro, L. de Raeymaeker, É. Gilson czy B. Welte nie miał jednak Delp okazji w trakcie pisania *Tragische Existenz* poznać. Por. L. B. Puntel, *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in der Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J. L. Marion*, Tübingen 2010, s. 29–46.

Ponieważ Heidegger tych kroków w swej filozoficznej drodze nie podejmuje, Delp tłumaczy ów fakt jego światopoglądem, nierozumnymi założeniami, a nawet uprzedzeniami wobec chrześcijaństwa⁶⁸. Rezygnacja z pytania o Boga jawi się w tej ocenie nie jako owoc uczciwego rozumowania, ale jako opcja, czyli subiektywne rozstrzygnięcie woli⁶⁹. Heidegger, posługując się pojęciami tradycyjnie teologicznymi, lecz nadając im zupełnie odmienne znaczenie, uprawia zatem w opinii Delpa „od-teologizowaną teologię” albo nawet „anty-teologię”⁷⁰.

Delp wyczuwa przy tym, że jego i Heideggera epoka coraz wyraźniej daje się rozpoznać jako pewien nowy okres w duchowej historii człowieka, naznaczony przez załamanie się dotychczasowej, nowożytnej wizji rzeczywistości, jako okres napiętnowany utratą zaufania człowieka do samego siebie, a w konsekwencji nacechowany próbami poszukiwania nowych fundamentów ludzkiej egzystencji. Filozofia Heideggera jest równocześnie ukoronowaniem i załamaniem się nowożytnego rozwoju zachodniego człowieka⁷¹. Jak stwierdza Delp, wskutek postępującego spychania Boga na margines najgłębszych ludzkich pasji przez odmawianie Mu mocy żyjący w napawającej strachem skończoności człowiek sam przejmując boskie atrybuty, stając się w swym rozumieniu bytem absolutnym⁷².

⁶⁸ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 126.

⁶⁹ Jak ukazał się wyżej, Heidegger podniósłby w tym momencie protest, przywołując znane nam już założenia swego metodologicznego a-teizmu, i podkreślając, że jego analiza człowieka jest „neutralna”, patrz M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, dz. cyt., s. 54, por. M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1990, s. 171n (Gesamtausgabe, 26), Heidegger zastrzegł, iż jego filozofia pozostaje daleka od każdego „prorokowania i światopoglądowego głoszenia”, patrz M. Heidegger, *Besinnung*, hg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1997, s. 144n (Gesamtausgabe, 66).

⁷⁰ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 125–127. Delp powołuje się tu na: E. Przywara, *Analogia entis*, t. 1, *Prinzip*, München 1932, s. 41.

⁷¹ Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 126, 131n.

⁷² Por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 133. Delp cytuje tu R. Guardiniego, *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen*, Leipzig 1932, s. 251. Myśl Guardiniego była dla Delpa drogowskazem nie tylko w tym przypadku, w swej krytyce filozofii Heideggera i ich praktycznych konsekwencji Delp odwołuje się do niego często, por. A. Delp, *Tragische Existenz*, dz. cyt., s. 131.

4.2. Zbieżne oceny innych teologów katolickich owego czasu

Stanowisko Delpa jest reprezentatywne dla innych myślicieli katolickich owej epoki. Alphonse de Waelhens w swej ważnej dla francuskojęzycznego środowiska filozoficznego książce *La philosophie de Martin Heidegger* stwierdza, iż Heidegger doskonale rozumiał, że agresywna negacja istnienia Boga w wykonaniu Nietzschego obróciła się w Jego afirmację. Heidegger postanowił zatem być tym, którego stwierdzenia w żaden sposób nie będą wskazywać na problem Boga, nawet przez Jego zaprzeczenie. Prawdziwie ateistyczny program może być zrealizowany tylko wtedy, gdy ludzkie myślenie przebiega bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga, w czym de Waelhens upatruje podstawowy i ostateczny sens heideggerowskiego egzystencjalizmu⁷³. Podobny osąd formułuje Henri de Lubac:

Heideggerowi nie wystarczy Boga zanegować: by z góry wykluczyć powrót potwierdzenia [Boga], musi on wyjść ponad tę negację, nie może dopuścić, by problem Boga był w ogóle postawiony⁷⁴.

De Lubac przywołuje w tym kontekście studium Maxa Schellera, w którym ten uznaje tzw. „postulujący ateizm” za jedną z charakterystycznych cech nowoczesnego człowieka⁷⁵.

Hans Urs von Balthasar stwierdza wprost, iż „filozofia Heideggera, tak jak prawie cała nowożytna filozofia skończoności, ma zdecydowanie antychrześcijańskie oblicze”⁷⁶, inni pytają retorycznie, czy Bóg musiał być z tego myślenia skreślony⁷⁷, kolejni określają filozofię Heideggera jako „samowystarczalną skończoność”⁷⁸.

⁷³ Por. A. de Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942, s. 355–356.

⁷⁴ H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950, s. 50.

⁷⁵ H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, dz. cyt., s. 50.

⁷⁶ H. U. v. Balthasar, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, „*Stimmen der Zeit*” 1940 nr 137, s. 1–8, tu: s. 6.

⁷⁷ G. Flügel, *Rezension zu „Sein und Zeit”*, „*Philosophisches Jahrbuch*” 1929 nr 42, s. 104–109.

⁷⁸ E. Przywara, *Wende zum Menschen*, „*Stimmen der Zeit*” 1930 nr 119, s. 1–10. Nie jest przedmiotem niniejszego badania pytanie o reakcję teologów protestanckich. Warto jednak wspomnieć Bultmanna, który na Heideggerze buduje jedną z podstawowych tez swej teologii. W obliczu faktu, że osoba Jezusa Chrystusa pozostaje dla człowieka nieosiągalna, do-

Jednym słowem, metodologiczne postawienie Boga poza obrębem pytań filozofii, spotęgowane ogólnym klimatem duchowym ówczesnych Niemiec, odczytywane jest przez Delpa i innych katolickich myślicieli jako negacja Boga. Kiedy opublikowane zostały wspomniane już, a owym teologom nieznane pisma Heideggera, oraz kiedy w samej myśli filozofa nastąpił wielce dyskutowany „zwrot”, jego filozofia mogła być odczytana inaczej, czemu świadectwo daje choćby tzw. katolicka szkoła Heideggera z takimi postaciami jak Max Müller, Johannes Baptist Lotz, Karl Rahner czy Gustav Siewerth, którzy w myśli autora *Bycia i czasu* odnaleźli bodziec i instrument do uprawiania teologii⁷⁹.

Zamiast podsumowania

Sam Heidegger szybko uznał podjętą przez siebie próbę zbudowania ludzkiej egzystencji bez Boga za nieudaną. We wspomnianym już liście do Jaspersa z roku 1935 pisze o dwóch niedających mu spokoju „cierniach”, o dwóch przytłaczających go ciężarach, zadaniach, których się podjął, a które zakończyły się klęską. Pierwszy „cierń” to „rozprawa z wiarą pochodzenia”, bolesne rozstanie się z katolicyzmem, drugi to „niepowodzenie rektoratu”, jego szaleńcza próba ratowania ludzkiego ducha w sojuszu z rewolucyjnym ruchem Hitlera⁸⁰. Heidegger wyru-

stępne zaś jest tylko orędzie o Nim, podstawowym zadaniem człowieka jest podejmowanie egzystencjalnych decyzji wiary. Bultmann problem braku pytania o Boga w *Sein und Zeit* bagatelizuje, por. M. Jung, *Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft. Schwierigkeiten einer theologischen Heideggerrezeption*, [w:] *Theologie, die an der Zeit ist*, hg. von H. J. Höhn, Paderborn 1992, s. 81–111, tu: s. 108. Por. H. De Lubac, *Die Tragödie des Humanismus*, dz. cyt., s. 24–26, 44, tu: s. 26.

⁷⁹ K. H. Neufeld, *Geschichte und Mensch. A. Delpas Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge*, Rom 1983, s. 97.

⁸⁰ Ze wspomnianego już listu Heideggera do Jaspersa z 01.07.1935, [w:] M. Heidegger, K. Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, dz. cyt., s. 157 (nr 120); por. także list z 10.11.1928, s. 109–111 (nr 74). W napisanym w latach 1937/38 *Rückblick auf den Weg* Heidegger stwierdza, „że w całej tej dotychczasowej drodze milcząco towarzyszy [mu] spór z chrześcijaństwem – spór, który nie był podchwyconym «Problemem», lecz obroną najbardziej osobistej przeszłości – domu rodzinnego, małej ojczyzny i młodości – i bolesnym z nim rozstaniem w jednym”, patrz M. Heidegger, *Besinnung*, dz. cyt., s. 415.

sza zatem na nowo w swą drogę milczenia o Bogu. W wywiadzie dla „Der Spiegel”, udzielonym w 1966 roku, a opublikowany 10 lat później – w roku jego śmierci, stwierdza, że „tylko jak iś Bóg może nas jeszcze uratować”. Używając zaimka nieokreślonego (*ein Gott*), Heidegger pozostaje wierny swojemu „metodologicznemu a-teizmowi” – jako filozof rezygnuje z opowiadania o Bogu.

Summary

Dogmatic Atheism or Methodological A-theism? The Question of God in Martin Heidegger's *Being and Time*

In his famous work from 1927, *Being and time*, Martin Heidegger remains noticeably silent on the subject of God. His silence may be interpreted as a form of atheism, more methodological than dogmatic, which excludes the question of God from the methods of phenomenology. The fundamental ontology, which Heidegger wanted to expand upon in *Being and Time*, is based upon a theological distinction between Being and God. Although his atheism must be classified as being of a methodological nature, the events which occurred following the publication of *Being and Time* can be accounted for, to some extent, by the view held by Catholic theologians, that Heidegger was a philosopher who denied God's existence. He had accepted Nietzsche's diagnosis that God was dead and had developed a vision for the intellectual renewal of mankind based on the ideology of National Socialism. Catholic theology initially considered his work to be a crude argument in favour of atheism. Only later was a more positive assessment of his philosophical work generally accepted.

Keywords: Martin Heidegger, *Being and time*, atheism, „God is dead”, phenomenology, national socialism

Dogmatischer Atheismus oder methodischer A-Theismus? Die Gottesfrage in Martin Heideggers *Sein und Zeit*

In seinem berühmten Werk *Sein und Zeit* aus dem Jahr 1927 schweigt Martin Heidegger über Gott in bemerkenswerter Weise. Sein Schweigen ist als Ausdruck eines „Atheismus“ zu deuten, der jedoch kein „dogmatischer“, sondern vielmehr ein „methodischer“ Atheismus ist, der die Frage nach Gott aus der phänomenologischen Methode ausklammert. Der Fundamentalthantologie, die Heidegger in *Sein und Zeit* entfalten wollte, liegt eine „theologische Unterscheidung“ zwischen dem Sein und Gott zugrunde. Obwohl sein „Atheismus“ als methodologisch charakterisiert werden muss, erklären die Ereignisse kurz nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* dennoch zum Teil die vor allem von katholischen Theologen vertretene Auffassung, wonach Heidegger ein Philosoph gewesen ist, der das Dasein Gottes geleugnet hat. Er akzeptierte nämlich die Diagnose Nietzsches vom „Tod Gottes“ und entwickelte die Vision einer geistlichen Erneuerung des Menschen auf der Grundlage der Ideologie des Nationalsozialismus. Die ersten Reaktionen der katholischen Theologie sahen in seinem Werk ein Plädoyer für einen vulgären Atheismus. Erst später setzte sich eine positive Bewertung seiner Philosophie durch.

Schlüsselwörter: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Atheismus, „Gott ist tot”, Phänomenologie, Nationalsozialismus

Ateizm praktyczny czy a-teizm metodologiczny? Problem Boga w dziele *Bycie i czas* Martina Heideggera

W niniejszym artykule podjęliśmy problem specyficznego rozumienia ateizmu w dziele Martina Heideggera *Bycie i czas*. „Ateizm” ów należy określić jako metodologiczne powstrzymanie się filozofa fenomenologa od sądu na temat Boga. Zasadnicza odpowiedź została zarysowana w czterech punktach. W punkcie pierwszym ukazaliśmy a) katolicyzm jako „wiarę pochodzenia” filozofa, z którą on jednak b) zrywa, a do reprezentującej ją c) kościelnej instytucji czuje głęboką niechęć. W punkcie drugim zatrzymaliśmy się nad treścią *Bycia i czasu*, ukazując najpierw, a) że problem Boga nie jest tam w żaden sposób poruszany. Wyjaśniliśmy to, b) tłumacząc Heideggera zamiar napisania ontologii fundamentalnej. Poprawną diagnozą tzw. ateizmu Heideggera jest określenie go jako c) ateizmu metodologicznego. Filozof poprzez zastosowanie d) „teologicznej różnicy” między byciem a Bogiem chce uniknąć e) niebezpieczeństwa urzeczowienia Boga. W trzecim punkcie zatrzymaliśmy się nad wydarzeniami, które krótko po publikacji *Bycia i czasu* mogły utrwalić sąd, że Heidegger to jednak filozof negujący Boga. Heidegger a) podjął bowiem diagnozę Nietzschego o „nieżyjącym Bogu chrześcijan” i b) związał swe nadzieje na duchową odnowę człowieka z ideologią narodowego socjalizmu. W ostatnim, czwartym punkcie przedstawiliśmy pierwsze reakcje teologii katolickiej na dzieło Heideggera. Najpierw ukazaliśmy, że a) był on odbierany jako propagator potocznie rozumianego ateizmu, następnie zasygnalizowaliśmy b) późniejsze, już pozytywne podejście katolickich myślicieli do *Bycia i czasu*.

Słowa kluczowe: Marcin Heidegger, *Bycie i czas*, ateizm, „Bóg umarł”, fenomenologia, narodowy socjalizm

Bibliografia

Balthasar H. U. von, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, „Stimmen der Zeit” 1940 nr 137, s. 1–8.

Casper B., *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909–1923*, „Freiburger Diözesan-Archiv” (1980) 100, s. 534–541.

Delp A., *Tragische Existenz*, [w:] A. Delp, *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Bleistein, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1983, s. 39–147.

Demmerling Ch., *Hermeneutik der Alltäglichkeit und In-der-Welt-sein (§§ 25–38)*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger*, „*Sein und Zeit*”, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 89–115.

Fehér I. M., *Heidegger's understanding of the atheism of philosophy. Philosophy, theology and religion in his early lecture up to „Being and Time”*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” R. LXIX (1995) nr 2, s. 189–228.

Fehér I. M., *Der göttliche Gott. Hermeneutik, Theologie und Philosophie im Denken Heideggers*, [w:] *Das Spätwerk Heideggers. Ereignis – Sage – Geviert*, hg. von D. Barbić, Würzburg 2007, s. 163–190.

Flügel G., *Rezension zu „Sein und Zeit“*, „Philosophisches Jahrbuch“ 1921 nr 42, s. 104–109.

Gadamer H. G., *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*, Münster–Hamburg–London 2002.

Guardini R., *Der Mensch und der Glaube. Versuche über die religiöse Existenz in Dostojewskijs großen Romanen*, Leipzig 1932.

Heidegger M., *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, [w:] M. Heidegger, *Holzwege*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1977, s. 209–267 (Gesamtausgabe, 5).

Heidegger M., *Phänomenologie und Theologie*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1978, s. 45–78 (Gesamtausgabe, 9).

Heidegger M., *Vom Wesen des Grundes*, [w:] M. Heidegger, *Wegmarken*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1978, s. 123–175 (Gesamtausgabe, 9).

Heidegger M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, [w:] M. Heidegger, *Identität und Differenz*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 2006, s. 51–79 (Gesamtausgabe, 11).

Heidegger M., *Unterwegs zur Sprache*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1985 (Gesamtausgabe, 12).

Heidegger M., *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, [w:] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, s. 107–117 (Gesamtausgabe, 16).

Heidegger M., *Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken*, [w:] M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, hg. von H. Heidegger, Frankfurt a. M. 2000, s. 372–394 (Gesamtausgabe, 16).

Heidegger M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hg. von P. Jaeger, Frankfurt a. M. 1994 (Gesamtausgabe, 20).

Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hg. von K. Held, Frankfurt a. M. 1990 (Gesamtausgabe, 26).

Heidegger M., *Die Metaphysik des Deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, hg. von G. Seubold, Frankfurt a. M. 1991 (Gesamtausgabe, 49).

Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, hg. von W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1994 (Gesamtausgabe, 61).

Heidegger M., *Besinnung*, hg. von F. W. von Hermann, Frankfurt a. M. 1997 (Gesamtausgabe, 66).

Heidegger M., Blochmann E., *Briefwechsel 1918–1969*, hg. von J. W. Storck, Marbach am Neckar 1989.

Heidegger M., Jaspers K., *Briefwechsel 1920–1963*, hg. von W. Biemel, H. Saner, Frankfurt a. M.–München 1990.

Heidegger M., *Ein Brief des Rektors der Albert-Ludwigs-Universität Martin Heidegger an den Führer der Deutschen Studentenschaft und Reichsführer des NSDStB Dr. Oskar Stäbel M.d. R.*, „Freiburger Diözesan-Archiv” (1997) 117, s. 229–240.

Heidegger M., *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, hg. von H. Zaborowski, Freiburg–München 2003.

Heidegger M., *Sein und Zeit*, Tübingen 2006.

Herrmann F. W. von, *Stationen der Gottesfrage im frühen und späten Denken Heideggers*, [w:] *Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts*, hg. von R. Langthaler, W. Treitler, Wien–Köln–Weimar 2007, s. 19–31.

Herrmann F. W. von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins und christliche Theologie*, [w:] *Zusammenklang. Festschrift für Albert Raffelt*, hg. von M. Becht, P. Walter, Freiburg 2009, s. 296–307.

Husserl E., *Nachwort zu meinen „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”*, „Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung” 11 (1930), s. 549–570.

Jung M., *Fundamentalontologie und Glaubenswissenschaft. Schwierigkeiten einer theologischen Heideggerrezeption*, [w:] *Theologie, die an der Zeit ist*, hg. von H. J. Höhn, Paderborn 1992, s. 81–111.

Kisiel T., *Das Versagen von „Sein und Zeit”: 1927–1930*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit”*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 253–279.

Krockow Ch. von, *Die Entscheidung. Eine Untersuchung über Ernst Jünger, Carl Schmitt, Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.–New York 1990.

Krüger G., *Sein und Zeit. Zu M. Heideggers gleichnamigen Buch*, „Theologische Blätter” 1929 nr 3, s. 57–64.

Lubac H. de, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott*, Salzburg 1950.

Luckner A., *Wie es ist, selbst zu sein. Zum Begriff der Eigentlichkeit (§§ 54–60)*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit”*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 149–168.

Naumann H., *Germanischer Schicksalsglaube*, Jena 1934.

Neufeld K. H., *Geschichte und Mensch. A. Delp's Idee der Geschichte. Ihr Werden und ihre Grundzüge*, Rom 1983.

Ott H., *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt–New York 1992.

Przywara E., *Drei Richtungen der Phänomenologie*, „Stimmen der Zeit” 1928 nr 115, s. 252–264.

Przywara E., *Wende zum Menschen*, „Stimmen der Zeit” 1930 nr 119, s. 1–10.

Przywara E., *Analogia entis*, Bd. 1, *Prinzip*, München 1932.

Puntel L. B., *Sein und Gott. Ein systematischer Ansatz in der Auseinandersetzung mit M. Heidegger, É. Lévinas und J. L. Marion*, Tübingen 2010.

Schaeffler R., *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt 1978.

Thomä D., *„Sein und Zeit” im Rückblick. Heideggers Selbstkritik*, [w:] *Klassiker Auslegen. Martin Heidegger. „Sein und Zeit”*, hg. von Th. Rentsch, Berlin 2001, s. 281–298.

Waelhens A. de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1942.