

Łukasz Kołoczek

Ortografia ortodoksyjna. Próba polemiki z prof. Karolem Tarnowskim

Ten tylko, kto myśli zbyt krótko, tzn. nigdy właściwie nie myśli, będzie tkwił tam, gdzie napiera odmawianie i zaprzeczanie, czerpiąc stamtąd sposobność do rozpaczy¹

Heidegger zbywa Boga milczeniem. Teza ta, z racji swej wieloznaczności najtrafniej opisuje i zarazem wprowadza w problem Boga w filozofii autora *Przyczynków do filozofii*.... Heidegger zbywa Boga milczeniem w pierwszym narzucającym się znaczeniu, tzn. niezwykle rzadko, a jeśli już, to jedynie zdawkowo, wypowiada się o Bogu. Na Boga wiary, Boga Biblii, Boga Chrystusa i Abrahama, spuszcza z żelazną konsekwencją zasłonę milczenia. Wspomniana konsekwencja ma swoje źródło w wykładzie pt. *Fenomenologia i teologia*², który jest początkiem milczenia Heideggera w kwestii Boga.

Sens terminu „początek” trzeba w tym kontekście zrozumieć – podobnie, jak czyni to autor *Przyczynków do filozofii*... – w sposób źródłowy: początek (*arche*) nie tylko jest zaczątkiem rozpoczętego, ale także jego władcą i dziedziną. Początek początkując, konstytuuje istotę rozpoczętego, ponieważ wyznacza początek i kres, a więc wytycza granicę możliwości rozpoczętego. Początek rozciąga swój „obszar władania”, a to, co zapoczątkowane pozostaje sobą jeno w dziedzinie wyznaczonej przez początek.³ Wykład *Fenomenologia i teologia* począt-

¹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996, s. 380.

² M. Heidegger, „Fenomenologia i teologia”, w: M. Heidegger, *Znaki Drogi*, Warszawa, 1999, ss. 47-62. Wykład ten został wygłoszony 8 lipca 1927 roku, a więc w tym samym roku, w którym ukazało się *Sein und Zeit*.

³ Por. precyzyjniejszą analizę początku w: Ł. Kołoczek, „‘Początek’ w *Przyczynkach do filozofii*”, *Logos i Ethos* 1 (19) 2006.

kuje milczenie Heideggera o Bogu w tym sensie, że wytycza granice, a zatem i istotę owej sygetyki. W konsekwencji każda próba zrozumienia stanowiska myśliciela w tej sprawie musi uszanować istotę tego milczenia, a konstytutywnym momentem tej istoty jest separacja wiary i filozofii.

Z pełną odpowiedzialnością głosząc: separacja wiary i filozofii, a nie – jak wynika z pobieżnej lektury tego tekstu – teologii jako nauki i filozofii jako nauki. Oto dlaczego. Między tymi naukami rozpościera się różnica absolutna, ponieważ teologia w ujęciu Heideggera należy do nauk pozytywnych, tj. takich, które zajmują się bytem uprzednio już jakoś odkrytym, a filozofia jest nauką o byciu i z rozmysłem odwraca wzrok od już zastanego bytu, by spojrzeć na jego bycie. Różnica między teologią i filozofią jako naukami wpisuje się w różnicę ontologiczną: teologia pozostaje w obszarze ontyki, filozofia obraca się w dziedzinie ontologii. Ta pierwsza jest jednak nauką szczególnego rodzaju, a to, co ją czyni szczególną, to sposób odkrywania bytu. Byt, który ujawnia się teologii, jest jej dany w wierze i dzięki wierze. Wiara zaś to szczególny sposób ludzkiej egzystencji. Wiara jest warunkiem możliwości wierzeniowego odniesienia do bytu i jako taka jest warunkiem możliwości teologii.

Tak radykalne przeciwstawienie teologii i filozofii jako dwóch absolutnie różnych od siebie nauk wskazuje, że za drugą z nauk – filozofią – musi stać inna forma ludzkiej egzystencji, taka, dzięki której możliwa będzie filozofia-nauka, a zarazem taka, która będzie na tyle odmienna od wiary, by na tej różnicy mogła zostać ufundowana absolutna różnica między obiema naukami: „wiara jako szczególna możliwość egzystencji pozostaje w swym najgłębszym rdzeniu śmiertelnym wrogiem *formy egzystencji* przysługującej istotnie *filozofii*”⁴.

To rozróżnienie jest początkiem milczenia o Bogu. Właściwym żywiołem mówienia o Bogu jest wiara. Filozofia (tj. filozoficzna forma egzystencji) nie ma takiego przywileju, choć istotnie jest ona żywiołem mówienia o bogu. Bóg zamieszkujący podwoje filozofii nie jest jednak Bogiem tańca i modlitwy, lecz bogiem kontemplacji, namysłu i wytrwania w pytaniu. Obszary, na których objawiają się Bóg i bóg nie zachodzą na siebie, a badacz – teolog bądź filozof – może poruszać się po każdym z nich tylko wtedy, gdy dysponuje odpowiednim w danej

⁴ M. Heidegger, „Fenomenologia i teologia”, op. cit., s. 61.

przestrzeni doświadczeniem. W konsekwencji, w obu obszarach można posługiwać się równobrzmiącymi terminami – np. „bóg” – niemniej jednak radykalna odmienność obszarów, w jakich takie słowa się pojawiają, a także odrębność doświadczeń odkrywających sens tych terminów, sprawiają, iż równokształtność słów nie uprawnia do wnioskowania o ich równoznaczności.

Heidegger poprzez odseparowanie od siebie obu domen, składa deklarację, iż polem jego zainteresowań jest ontologia, teologia i wiara zaś pozostają dla niego terenem, na który decyduje się nie wchodzić. Tym samym Bóg wiary spowity zostaje całunem ciszy.

Milczenie Heideggera tym bardziej wprawia jednak w zakłopotanie, że słowa „bóg” i „bogowie”, a także pojęcia tradycyjnie przypisywane Bogu – „boskość” i „świętość” – odgrywają niepoślednią rolę w projekcie Heideggera, i to zarówno w jego destrukcyjnej, jak i konstrukcyjnej warstwie. Z jednej strony bowiem Heidegger odnajduje *theos* w samym jądrze metafizyki i odczytuje jej strukturę jako onto-teo-logię. Metafizyka jako nauka o bycie jako bycie, czyli o bycie w całości, jest skłonna ze swej istoty utożsamiać bycie z bogiem. Destrukcja metafizyki w trakcie swej mozolnej roboty odgaduje, że utożsamienie Boga z byciem jest jednym z imion źródłowego zapomnienia bycia. Projekt Heideggera, który ma być „odpomnieniem” bycia, musi rozprawić się z tym fundamentalnym przesądem, który miesza Boga w bycie (z byciem) i przez to nie pozwala pojąć istoty ani jednego, ani drugiego.

Z drugiej strony jednak demaskacja przesądu to zaledwie negatywna strona rozprawy z metafizyką. Obnażenie skrywającego się pod wieloma postaciami przekonania o boskim charakterze bycia, nie może oznaczać jedynie wyrugowania boga z obszaru metafizyki. Bóg bowiem zasiedział się w metafizyce. Jego „obecność” nie jest tylko akcydentalna, tak by można było go po prostu wyeksmitować poza orbitę metafizycznych zainteresowań. Bóg istotowo należy do metafizyki, zawsze była ona i na zawsze pozostanie onto-teo-logią.

Skoro projekt Heideggera z istotnych powodów ma pozostać projektem onto-teo-logicznym, to musi on skonstruować pojęcie „boga” w taki sposób, by nie popaść na nowo w koleiny dotychczasowej metafizyki. Dlatego w rozlicznych tekstach Heideggera pojawiają się „bóg” i „bogowie”, „boskość” i „świętość”.

Heidegger zbywa Boga milczeniem w tym znaczeniu, że milknie na

temat Boga, by mówić o bogu. W tym celu rozgranicza królestwa obu. Zatem zbywa Boga milczeniem także i w innym znaczeniu – milczenie służy Heideggerowi do zbycia Boga czyli odsunięcia go na odległe pozycje. Zbycie, rzecz jasna, nie unicestwia Boga, lecz rozsuwa przestrzeń, w której boga nie ma. „Zbyty” i usunięty bóg skrył się i ze swojej kryjówki daje znaki. Milczenie, którym bóg zostaje zbyty, roztacza obszar boskiej nieobecności.

Milczenie filozofa idzie jednak jeszcze dalej. Formuła „Heidegger zbywa Boga milczeniem” przemawia w jeszcze inny sposób, ponieważ wpisana jest w nią jeszcze jedna możliwość rozłożenia akcentów. „Zbywać milczeniem Boga” nie tylko oznacza poniechanie mówienia o Nim i nie tylko odstawienie go na margines. Pomiędzy zaniechaniem wypowiedzi o Bogu a rozsuwającym „oczyszczeniem” przestrzeni, w której umiejscawia się filozoficzny namysł, wydarza się to, co jest najistotniejsze w Heideggerowskim projekcie filozoficznym. Słowo „zbywa” przemawia niespodziewanym znaczeniem, które dobitniej uwydatnia się w formie „z-być” w znaczeniu „zmienić bycie”. Przemilczany Bóg zamienia się w odsuwanego boga, a milczenie o Bogu przedzierzga się w mówienie o bogu. „Zbywać milczeniem” w kalejdoskopie swoich znaczeń przybiera także i ten sens: milczeniem przemieniać istotę bycia.

Ortografia przekładu. Dla uchwycenia sedna Heideggerowskiej refleksji o Bogu/bogu należy zaburzyć pewną regułę translatorską, która niepodzielnie dominuje w przekładach tekstów Heideggera na język polski. Zazwyczaj niemieckie *der Gott* tłumaczy się za pomocą słowa „Bóg” pisanego wielką literą. Liczba mnoga, jak to polszczyzna ma w zwyczaju, oddawana jest za pomocą małej litery, jako „bogowie”. Co jednak uzasadnia stosowanie tej zasady, głęboko zakorzenionej w polskim języku religijnym, przy tłumaczeniu tekstów Heideggera? Trudno znaleźć choćby jeden przekonujący argument. Pozostaje jedynie przypuszczenie, że z rozpędu w taki sposób napisało się ks. Józefowi Tischnerowi w przekładzie „Listu o ‘humanizmie’” (którego dokonał przed 1977 rokiem), a *casus* ten zaważył na kolejnych przekładach i komentarzach.

To translatorskie przyzwyczajenie przesądza jednak w niesłychanie ważnej kwestii. Bóg, o którym rozwodzi się w wielu miejscach Heidegger, utożsamiony zostaje z Bogiem, w którego wierzą chrześcijanie. Tymczasem relacja pomiędzy „oboma” bogami jest niejednoznaczna i odle-

gła. Heidegger stara się rozgraniczyć obu poprzez odizolowanie od siebie terytoriów, na których się objawiają. Utożsamianie bogów ze sobą, czy zaledwie zbliżanie ich do siebie, nawet nieświadome, rodzi zamęt i nostalgię za „zbiegłym Bogiem”.

Dla uniknięcia niezamierzonych skojarzeń z Bogiem Abrahama i Chrystusa, przyjąłem odmienną regułę translatorską. Wszędzie tam, gdzie Heidegger w ramach swego projektu pisze *der Gott*, ja czytam „bóg”. Rzadko jedynie widzimy w tekstach Heideggera „Boga” zapisanego majuskułą (pomimo faktu, że w polskich przekładach ono dominuje). Tego Boga Heidegger zbywa milczeniem. Mówi zaś o bogu, ale słowo „bóg” nie jest przekładem ani z hebrajskiego, ani z innego języka wiary, lecz pochodzi z greki. To znaczy: z języka ontologii. Słowo o takim rodowodzie musi mieć liczbę mnogą (i to wcale nie w funkcji *pluralis majestaticus*), a liczba pojedyncza nie może być uprzywilejowana wielką literą.

Pedagogia wolności. Maniera pisania majuskułą liczby pojedynczej słowa „bóg” wprowadza zamęt w próby interpretacji myśli Heideggera. Ofiarą tego przeoczenia padł w moim przekonaniu również prof. Karol Tarnowski.

Najważniejsze teksty na temat boga u Heideggera, które wyszły spod pióra prof. Tarnowskiego, zebrane są w tomie *Bóg fenomenologów* (Tarnów, 2000). Znajdują się w nim trzy rozprawy: „Problem Boga w myśli współczesnej” to tekst pierwotnie opublikowany w miesięczniku *W drodze* w listopadzie 1980 r. Autor na kilku stronach drugiego paragrafu stara się zarysować bardzo ogólnie miejsce boga (Boga) w myśleniu Heideggera. Czyni to na podstawie eseju Heideggera pt. „Cóż po poecie?”⁵. „Heidegger i teologia” to artykuł przedrukowany ze *Znaku* z 1979 r., który omawia tekst „Fenomenologia i teologia”. Rozprawa „Ostatni Bóg” została ogłoszona w 4 numerze *Alethei* (pt. „Heidegger dzisiaj”) w 1990 r. Tekst ten jest próbą uporania się z tytułowym pojęciem, które zarazem należy do kluczowych terminów *Przyczynków do filozofii*. Warto zwrócić uwagę, że Karol Tarnowski przedstawił ten tekst rok po tym, jak ku zdumieniu komentatorów myśli Heideggera wydano *Beiträge zur Philosophie*. Trzeba chylić przed Profesorem czoła,

⁵ M. Heidegger, „Cóż po poecie?”, przeł. K. Wolicki, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, pod red. Krzysztofa Michalskiego, Warszawa 1977, ss. 168-223.

ponieważ wykazał się niemalym refleksem i odwagą komentując tak świeży i tak ezoteryczny tekst.

Oprócz tych trzech prac Karola Tarnowskiego znany jest mi artykuł „Bóg i czas (dwie twarze teologii negatywnej: Heidegger i Levinas)”. Praca ta jest zapisem wykładu wygłoszonego na konferencji „Teologia negatywna” w Krakowie w roku 2001, a sam tekst można znaleźć w 17 numerze *Logos i Ethos* (z 2004 roku).

W swoich interpretacjach prof. Tarnowski zwraca uwagę na podstawową sytuację, w której myśl Heideggera natyka się na „boga” („Boga”): „Podstawowym przeświadczeniem i odczuciem Martina Heideggera jest nieobecność Boga”⁶. Zarazem idea „nieobecności Boga”, zdaniem Profesora, jest paralelna i proporcjonalna do idei „zapomnienia bycia”: im bardziej w dziejach metafizyki zapomina się bycie, tym bardziej nieobecny staje się „Bóg”. Karol Tarnowski interpretuje heideggerowską koncepcję „śmierci Boga” jako kres procesu utożsamienia bycia ze stałą obecnością, sc. byciem absolutu, sc. Bogiem. „Śmierć Boga”, który już nie organizuje całości bytu, nie skupia, nie jednoczy i nie porządkuje rzeczy i ludzi, to najbardziej radykalne zapomnienie bycia w jego metafizycznej wykładni.

Tam jednak, gdzie wydaje się, że nie ma już ratunku, nieoczekiwanie pojawia się wybawienie.

„Śmierć Boga” [...] to nic innego jak ujawnienie się właściwego oblicza metafizyki [...], to ostateczny kres „dziejów bycia” jako dziejów zapomnienia bycia [...]. Bóg metafizyki jest najgroźniejszym idolem, jakiego ludzkość wymyśliła, i idol ten musi ujawnić swoją nicość – po to, by mógł kiedyś zmartwychwstać prawdziwy Bóg, Bóg modlitwy i tańca⁷.

„Śmierć Boga” w wykładni Karola Tarnowskiego jawi się jako moment przełomowy, kiedy zapomnienie bycia i oddalenie „Boga” sięga ostateczności, ale zarazem w tym mrocznym doświadczeniu pojawia się promyk.

Aby „Bóg modlitwy i tańca” mógł zmartwychwstać, człowiek podany jest swoistej „pedagogii wolności”: „człowiek musi uwolnić się

⁶ K. Tarnowski, „Ostatni Bóg”, w: idem, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000, s. 75. Podobnie rozpoczyna się rozważanie nad esejem „Cóż po poecie?”: „Dla Heideggera mówienie o Bogu musi mieć swój czas, który nie jest naszym czasem. Żyjemy w epoce ‘zaćmienia Boga’, nihilizmu, którego prorokiem, a zarazem do pewnego stopnia sprawcą był Nietzsche”, K. Tarnowski, *ibid.*, s. 18.

⁷ K. Tarnowski, *ibid.*, s. 20.

od swoich idoli na ów obszar nieprzewidzialnego, udzielić mu w sobie mieszkania – dopiero dzięki temu może wyłonić się wymiar boskości”⁸. Fundamentalną uwagę Heideggera z „Listu o ‘humanizmie’”⁹ Tarnowski rozumie jako odnoszącą się do swoistego procesu wychowawczego, a może nawet duchowego, w trakcie którego poddany mu człowiek wznosi się od prawdy bycia, poprzez kolejne etapy jakby boskiej emanacji, by w końcu móc zrozumieć, na co wskazuje słowo „Bóg”. Na tej drodze wzrastania świętość jest tropem boskości, po którym możemy zdążać za uciekającym Bogiem. Żyjemy jednak w czasie marnym, czasie, który naznaczony jest tak radykalnie ucieczką Boga, iż nawet świętość, ów trop, jest niewyraźny i ginący. Niełatwo go wysłodzić. Wszystkiemu winna jest metafizyka z jej nieubłaganą i wszechobejmującą racjonalizacją. Tylko poprzez przełamanie jej rządów i odnalezienie języka, który wymyka się panowaniu rozumu, można jeszcze odnaleźć drogę ku świętości. Ocalenie leży jedynie w poezji. Poprzez doświadczanie braku Boga jako braku „mowa poetycka przygotowuje ‘mieszkanie’ dla Boga wśród ludzi. On bowiem nie może do nich powrócić, jeśli człowiek nie oczyści dłań swego świata”¹⁰. Zdaniem Karola Tarnowskiego, celem przemiany języka i uczenia się poetyckiego spojrzenia na świat jest umiejętność dostrzegania w każdej rzeczy jej świętego i boskiego wymiaru. W efekcie

chodzi o przemianę naszego myślenia tak, aby świętość i Bóg mogły na nowo określać nasze życie w sposób jednoznaczny. Perspektywa Heideggera jest w istocie perspektywą eschatologiczną, więcej – perspektywą zbawczą w szerokim tego słowa znaczeniu¹¹.

Interpretacja Karola Tarnowskiego jednoznacznie wskazuje na to, że padł on ofiarą owego pośpiechu translatorskiego, w wyniku którego polskie przekłady notorycznie stosują w słowie „Bóg” wielką literę. Referowany tekst utrzymany jest w tonie nostalgii za powrotem Boga wiary. Tylko ten nastrój tekstu uzasadnia wniosek, zgodnie z którym

⁸ Ibid., s. 21.

⁹ „Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc z istoty świętości można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo ‘Bóg’”. M. Heidegger, „List o ‘humanizmie’”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, op. cit., Warszawa 1977, s. 113.

¹⁰ K. Tarnowski, *ibid.*, s. 22.

¹¹ Ibid., s. 24.

rzeczy mogą stać się medium powrotu Boga, a przez to „narzędziem zbawienia”. Tylko nastrój tęsknoty za Bogiem wiary chrześcijańskiej, nie wyczytany z tekstów samego Heideggera, lecz nadany interpretacji przez Tarnowskiego, uzasadnia konkluzje tego artykułu, w którym autor zastanawia się nad stosunkiem Heideggera do chrześcijaństwa (zdaniem Profesora, Heidegger z jednej strony żywi pewną estymę do tej religii i nawet sugeruje, iż ma ono źródłowy dostęp do boskiej wolności; z drugiej jednak zarzuca chrześcijaństwu, iż dzieli ono los zachodniej metafizyki).

Dlaczego prof. Tarnowski tak płynnie przechodzi od Heideggerowskiej refleksji nad bogiem do Boga chrześcijan? Skąd bierze się przekonanie o pedagogice, której człowiek jest poddany, by sprowadzić Boga na świat? Skąd wreszcie myśl, że bóg metafizyki jest idolem Boga żywego? O tym wszystkim Heidegger, zdaje się, nie wspomina.

Podobnie pozostałe prace Karola Tarnowskiego wskazują na brak wystarczającej ostrości w rozróżnianiu boskich niuansów. Tymczasem wprawdzie esej Heideggera *Cóż po poecie?* rozpoczyna ta sama uwaga, którą znaleźć można na początku rozważań prof. Tarnowskiego (żyjemy w czasie niestawiennictwa boga), to przecież od razu Heidegger zastrzega:

jednak doświadczany przez Hölderlina brak boga ani nie przeczy chrześcijańskiemu stosunkowi do Boga utrzymującemu się u jednostek i w Kościołach, ani w ogóle nie stanowi ujemnej oceny tego stosunku. Brak boga oznacza, że żaden bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny i że nie składa już, takim skupieniem, dziejów świata pozwalając w nich przebywać ludziom.¹²

Decydująca różnica między tekstem Heideggera a interpretacją Tarnowskiego leży w nastroju. Martin Heidegger w przeciwieństwie do Karola Tarnowskiego nie żywi nostalgii za zbiegłym bogiem. Nie tęskni za nim z tej prostej przyczyny, że wie, iż nie jest to Bóg Abrachama, Jakuba i Izaaka, a co najwyżej bóg Arystotelesa, Leibniza i Schelinga.

Skalpel Heideggera. Zasadność owej obrazoburczej dla polskiej tradycji translatorskiej tezy, każącej zapisywać słowo „bóg” małą literą, można zobaczyć przy uważnej lekturze cytowanego powyżej eseju.

¹² M. Heidegger, „Cóż po poecie?”, op. cit., 168. Od tej pory w cytatach z dzieł Heideggera konsekwentnie będę zmieniał „Bóg” na „bóg”.

Zamierzeniem Heideggera jest odczytanie wiersza Rilkego (a w świetle tego wiersza także całej jego poezji) jako znaku, którego poeta daje myślicielowi. Heidegger bierze w tym celu wiersz na warsztat, tzn. wyciąga wiersz Rilkego z naturalnego dla niego poetyckiego żywiołu i kładzie go na swoje biurko. Na biurku Heideggera, w świetle jego lampki i pod naciskiem niebywale precyzyjnego instrumentarium, wiersz Rilkego zaczyna mówić. Mówi z głębi poetyckiego natchnienia, ale mówi do myśliciela. To, co wiersz może powiedzieć, musi zostać przełożone z jednego żywiołu w drugi. Heidegger zamienia się tu w tłumacza, który próbuje chińszczyznę poezji wyrazić w zrozumiałym języku. Przekład rozpoczyna więc od ustalenia pewnej niezmięnej przekładu, nici przewodniej, która będzie za każdym razem umożliwiała przedostawanie się z jednej strony na drugą. Poetycki „czas marny” to czas najwyższego braku. W ten sposób Heidegger-tłumacz znajduje twardy grunt, na którym może postawić swój przekład: „Epokę określa niestawiennictwo boga, ‘brak boga’”¹³. „Brak boga” wstawiony w żywioł myślenia, natychmiast nabiera znaczenia poprzez nawiązanie do „śmierci boga”. Śmierć boga umieszcza nas w samym środku żywiołu myślenia. Oto most łączący oba żywioły i umożliwiający dokonanie przekładu.

Przekład polega na rekonstrukcji Rilkego wykładni bycia. Proces odtwarzania – najogólniej rzecz ujmując – przebiega w ten sposób, że filozof zastanawia się, jak poeta rozumie bycie, skoro może powiedzieć to, co mówi. Przekład, jakiego dokonuje Heidegger, nie jest zwykłym tłumaczeniem, lecz przede wszystkim przekładaniem (przerzucaniem) słów z jednego żywiołu w inny. Przy rekonstrukcji Heidegger korzysta ze słów samego poety, pieści ich poetycki nastrój i poetyckie związki, zarazem jednak buduje wokół nich ontologiczny kontekst, sprawiając w ten sposób, iż poezja naraz staje w centrum dyskursu filozoficznego. Proces rekonstrukcji i przekładu poezji jest zarazem procesem transponowania słów w język filozoficzny, który obdarza poetyckie słowa nowym filozoficznym kontekstem. Przetransponowany język poezji mówi o byciu. W efekcie na grunt filozofii przeniesiony zostaje obszerny słownik dotychczas jej obcy, lecz rzucający nowe światło na prastare problemy. W ten sposób Heidegger zanurza w filozo-

¹³ Ibidem.

ficzny żywił takie poetyckie terminy jak np. „ryzyko”, „osłona”, „bez-osłonność” i „siła ciężenia” nadając im funkcję określania bycia.

Heidegger przy przekładaniu posługuje się niezwykle precyzyjnymi narzędziami. W omawianym eseju proces translatorski dotyczy dwóch języków – poezji i myślenia. Nie należy zbyt pochopnie angażować w ten przebieg trzeciego języka, na przykład języka religii. Owszem, w każdym z tych języków funkcjonuje słowo „bóg”, ale czy zawsze znaczy i wypowiada to samo? Jeśli jednak trzeci język okaże się tu nieodzowny, to tłumacz lub komentator musi zmierzyć się z wymogiem najwyższej precyzji i to takiej precyzji, dla której zaniechanie rozróżnienia między wielką i małą literą „b” będzie niedopuszczalnym uchybieniem.

Moim zdaniem, w eseju *Cóż po poecie?* majuskuła w słowie „bóg” nie pojawia się ani razu, nie licząc oczywiście przytoczonego powyżej cytatu, w którym Heidegger uwydatnia fakt, iż „śmierć boga” nie stawia siebie w opozycji do wiary.

Sakrament boga. Profesor Tarnowski chciałby, żeby świętość i boskość prowadziły do Boga. Ale konsekwentna lektura nie zezwała także na to. Słowa „świętość” i „boskość”, używane przez Heideggera, przynależą do języka ontologii a nie wiary. Formuła z „Listu o ‘humanizmie’” wskazuje na związek tych terminów z bogiem:

Dopiero dzięki prawdzie bycia istota świętości daje się pomyśleć. Dopiero wychodząc z istoty świętości można myśleć istotę boskości. Dopiero w świetle istoty boskości można pomyśleć i wyrazić to, na co chce wskazać słowo ‘Bóg’.¹⁴

Fragment „Listu...”, w którym pojawia się ten cytat leży na styku innych języków, niż esej *Cóż po poecie?* Heidegger stawia sobie pytanie, czy można nazwać jego myśl indyferentyzmem w kwestii „istnienia Boga”. Intencją pytającego, nawet jeśli pytający został uprzedzony przez samego Heideggera, jest pytanie o Boga chrześcijaństwa. Wyraźnie jednak widać, że Heidegger uchyla się od tego pytania. Jego myśl z rozmysłem unika obszarów, na których można byłoby słowo „bóg” pisać majuskułą. Pierwszą intencją zacytowanych powyżej słów jest stwierdzenie, iż świętość i boskość należą (także) do ontologii.

¹⁴ M. Heidegger, „List o ‘humanizmie’”, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, pod red. Krzysztofa Michalskiego, Warszawa 1977, s. 113.

W jaki sposób świętość i boskość przynależą do ontologii? Wskazówką, którą pozostawia nam sam Heidegger jest słowo „trop”. Bóg zbiegł, uciekł, nie ma go. Uciekając jednak, bóg i bogowie pozostawiają za sobą tropy. Co oznacza trop w potocznym rozumieniu? To znaki i wskazówki, które zostawia uciekająca zwierzyna. Trop wybiega w dal za zbiegiem, a jednak czyni uciekającego w pewnym sensie bliskim. To, co zostawia ślad, mimo, że odległe, być może nawet już nie do dośnięcia, poprzez trop staje się obecne. Nie tylko w ten sposób, że uciekające tu już było, odcisnęło w śniegu lub w piasku swą łapę i dlatego uobecnia się jego byłość. „Obecność” zbiega jest dużo bardziej „intensywna”, bo między tropicielem a zbiegłym wytwarza się związek, uciekający staje się kimś ważnym, ważniejszym od najbliższych drzew, pól i łąk (które przemijają i zapadają w niepamięć). Pomiędzy tropionym a tropicielem, mimo dali, pojawia się bliskość.

Trop jest znakiem, który rozpościera przestrzeń, to znaczy w nowy sposób ją konstytuuje. Zbieg uciekając wyznacza dal, pozostawiając trop otwiera możliwość pojawienia się bliskości. U Heideggera to bóg ucieka, a trop jest tropem boga. Bóg ucieka, odsuwa się i robi miejsce. Między nim a człowiekiem rozsuwa się przestrzeń, nieprzebyta dal. A zarazem bóg pozostawia sakramenty – znaki swojej obecności, *sc.* nieobecność, poprzez którą uobecnia się i staje się bliski. To należy do istoty boga.

Nigdzie w Grecji, ani później, żaden bóg nie był tak obecny, jak obecne są narzędzia, rzeczy, ludzie, posągi, świątynie czy Kościoły. Byt, w jakikolwiek sposób by istniał, ujawnia się w prześwicie, a ujawnianie jest zawsze zarazem skrywaniem. Byty pojawiają się w przestrzeni i tym samym zastawiają ją. Bogowie inaczej, tworzą przestrzeń. Są na dystans, ukrywają się za maską, przebraniem, sakramentem, siódmym niebem. Bogowie pozostawiają znaki, które najbardziej dotykają człowieka. Za pośrednictwem znaku, tropu, bogowie, nie uobecniając się, przeskakują przeszkodę nieskończonego oddalenia i przybliżają się najbliżej. Trop to miejsce, w którym istoczy się boskość jako najodleglejsza bliskość. Trop to sakrament, który staje się obecnością boga jako nieobecnego.¹⁵

¹⁵ „W istocie dawania znaku tkwi tajemnica jedności najbardziej wewnętrznego bliźnienia w skrajnym oddaleniu, wymierzenie najrozleglejszej czas-przestrzeni-gry Bycia”, *Przyczynki...*, op. cit., s. 376.

Nie potrzeba tu żadnej wiary w Siedem Sakramentów, by świętość uznać za sakrament boga, bo sakramentalność należy do istoty boskości. Każdy projekt metafizyki, każda wykładnia bycia, powieliała tę sakramentalną strukturę. Bo bogu z istoty przypada rola rozsuwania przestrzeni, w której pojawia się byt.

Żyjemy w czasie marnym, a marność tego czasu określa ucieczka bogów i śmierć boga. „Brak boga oznacza, że żaden bóg nie skupia już na sobie ludzi i rzeczy w sposób oczywisty i jednoznaczny”. Śmierć boga i jego zbiegłość są czymś nowym w ontologii, w tym sensie, że nigdy dotąd nie były tak mocno doświadczane. Niemniej jednak są to jedynie *modi* „konstruowania przestrzeni” filozoficznego projektu – to prawda przestrzeni na nowo doświadczanej, ale jednak przestrzeni, w której będzie mógł pojawić się byt. Oddalenia doświadczamy dziś jako braku oczywistości i jednoznaczności w przynależności do boga. On nas zostawia samym sobie, rozprasza nas. Trop do boskości – świętość – w naszej epoce zacierza się. Zapominamy, żeśmy myśliwymi w pogoni za bogiem. Ślad traci dla nas już znaczenie. Dal staje się już tylko dałą. Nie zostawia śladów za sobą, które by odnosiły do niej, nawiązywały bliskość. Dal, która już tylko jest dałą, bez przywołującego ją sakramentu, pozostawia człowieka osamotnionego w obliczu bliskości. Tylko to, co pod ręką i w zasięgu wzroku wypełnia przestrzeń i zasługuje na miano bytu. Niesakramentalna dal drastycznie zacieśnia przestrzeń.

Dalność dali, brak braku, czy bieda biedy – istota dali samej, jest ostatnim bastionem, w której chroni się bliskość. Czas marny domaga się tych, którzy wytropią ten trop, dostrzegą bliskość w oddalającej się dali i będą mogli w ten sposób założyć przestrzeń, na której pojawi się nowa postać bytu.

Jednak błądzi każdy, kto myśli, iż w tych słowach kryje się religijny patos i eschatologiczna powaga. Podniosły nastrój tych słów jest pochodną poetyckiej proveniencji radykalnych przeciwstawień. Tymczasem słowa te są już przetransponowane w dyskurs filozoficzny: próbują wypowiedzieć nowy szczególnie projekt bycia.

Inny wymiar. W „Liście o ‘humanizmie’” Heidegger nazywa świętość wymiarem:

Jakże człowiek naszych czasów może pytać szczerze i rygorystycznie, czy bóg przybliży się, czy oddala, jeśli zaniedbuje wmyślenia się w wymiar, w którym jedynie pytanie to może być postawione? Ten zaś wymiar jest wymiarem świę-

tości. Pozostaje on, nawet jako wymiar, zamknięty, jeśli otwartość bycia nie prześwituje i w swym prześwicie nie stoi w pobliżu człowieka. Być może dominującą właściwością naszych czasów jest zamknięcie się wymiaru tego, co zbawienne.¹⁶

Czym jest wymiar, skoro można powiedzieć, że świętość jest wymiarem?

Bynajmniej wymiar nie jest wymierzoną liczbą oznaczającą odległość. Wyjaśnienie to odwołuje się – zdaniem Heideggera¹⁷ – do greckiego określenia odległości słowem *stadion*, które oznacza pierwotnie „ustępowanie” (tak jak niemieckie *einräumen* w wyrażeniu *einen Platz einräumen* oznacza „ustępowanie miejsca”; po polsku trzeba niemieckie słowo oddać opisowo: „wpuszczanie przestrzeni pomiędzy”). Już grecki potoczny język gubi źródłowe doświadczenie przestrzeni, bowiem określa ją poprzez oddalenie punktów. Także łacina konsekwentnie postępuje tą drogą, używając słowa *spatium*, odstęp, na oznaczenie przestrzeni. Oba języki widzą to, co pomiędzy, *Zwischenraum* – jak powie Heidegger. Od tak pojętej przestrzeni wiedzie już prosta droga do abstrakcji, tzn. oderwania odstępu od tego, co odstęp rozdziela i uzyskania odstępu „czystego” – trzech wymiarów przestrzeni rozumianej jako *extensio*.

To, co w ten sposób wyrwane, po łacinie *abstractum*, przedstawiamy jako czystą różnorodność trzech wymiarów. Przestrzeń przyznana przez tę różnorodność nie jest już jednak określona przez odległość, nie jest już *spatium*, lecz jest już tylko *extensio* – rozciągłością.¹⁸

Wymiar, jeśli chcielibyśmy usłyszeć źródłowe znaczenie tego słowa, nie jest także kierunkiem, w którym rozciąga się to, co rozciągle, w szczególności kartezjański układ współrzędnych.

Oba te narzucające się przy pierwszym oglądzie wyjaśnienia tylko o tyle mają znaczenie, o ile są ugruntowane w pierwotnym sensie słowa „wymiar”. Bliższe pierwotnemu znaczeniu, moim zdaniem, są inne użycia tego terminu, na przykład, kiedy mówimy, że ta lub tamta sprawa nabiera nowego wymiaru, bądź że relacja między ludźmi rozgrywa się w wielu wymiarach. Mówimy za pomocą tego słowa, że to, co do tej pory miało określony sens, w wyniku zaistniałych okoliczności, nagle nabiera nowych znaczeń. W ramach jednego obszaru rzecz, sprawa

¹⁶ M. Heidegger, „List o ‘humanizmie’”, op. cit., s. 114

¹⁷ Por. analizę w eseju M. Heidegger, „Budować, mieszkać, myśleć”, w tomie *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, op. cit., s. 327.

¹⁸ *Ibid.*, s. 327.

байд людзкіе жыццё явіў ся ў адрэсаваным спектрым значэнняў, ледз дана рэч, справа байд людзкіе жыццё можа раўняць ся ў інным гарызонце сэнсу, набраць новага вымяра.

Вымяр ёсць абшарам, на котрым укажуе ся адрэсаваны сэнс быту. Стад тэж быты набяраюць вялывымяраваасці. Быты сяд вялывымяравае, то значыць здольнае па’являць ся ў вялу вымярач, панаваж могуць прыжаць ў сябе вялоракіе выкладні (сваго) быцця. Яка вялывымяраваы быт можа скупяіць і рапосціраць прэстэрэнь на размаіце спасыбы.

Heidegger ў есею „Будаваць, мяскаць, мысліць” яка мадел дла сваго разважання ставя маст – рэч, ў ктарае быццю адскаса ся асчэгалнага радаж „чварца” (*das Geviert*), мянаважце вяжамнае звязка Зямля, Неба, Істот Боскіх і Шмартельных. Рэчы з істоты свей прэчавуваю ў сабе тэ вяжамнае звязка, аднак – чэго Heidegger выражніе не аднатавал пры акажы медытацы на д маstem – маюць тажэ мац прэчавуваць аваю „чварцэ” на вяле спасыбаў. Маst прэчавувае „чварцэ” нязалежніе ад тэго, чы чалавек прэчавуваць прэч маst дострэга яго сабтална, як абажур сплэааня ў вевнэтрных паважанаў чварцы, істотэ. Падабнае, кяды дзяіс, прэчавуваць абок страгану з аваюма, чалавек вяды кісць ванагрона, прэчавява дла него наапавяня вымяр „эканамічны” тэго аваю (ту спрэдажя ванагрона таней байд дражэй нідэ гдзя інаджя) луб вымяр „хеданістычны” (ванагрона сяд смаачнае, сладкіе, сываць, гасжачэ прагнаенне, здраве ітп.). Дзяіс нідэ дострэга ў гранах чэжкяе людзкяе працы, нэустаннае троска дла плон і змаганя сяд прырада. Інае вымяры тэго быту пазастаю дла нас замкняте. Дзяіс чрааненне „чварцы” ў рэчы, якаю јест кісць ванагрона доконауе ся ў мадус нагаывным: Зямля, Неба, Істоты Боскіе і Шмартельны прэчавувааны сяд ў аваювае кісці яка нэабаенці. Але дла старожытнага Атаенчыка ванагрона азначаало ачтэ вэселна людзі з богама, боавя выдодыте было з Зямля, ў змаганя з Небама, впроста адрасыло до богаў і людзкяе шмартельнаасці. Раўняць выражніе, чэж нэваўпалявляе ў інаы спасыба, дла даваных хрэсціаан ванагрона прэчавуваало „чварцэ”: кісць адрасыла натычмааст до вана јако сахраманту боскяе кравы, ктара валана застаа дла змыаа грэчу і пааеднаа чалавекя з Богама.

Быты маюць размаіце вымяры, панаваж могуць набяраць размаітых сэнсаў, або асціслэ: панаваж могуць па’являць ся на грунці размаітых выкладні быцця. Вымяр ёсць мажлаваасцяю быту, на мацы ктарае аў быт можа зналэчь ся ў гарызонце тэж луб інае выкладні быцця. Або іначэж

mówiąc, wymiar jest przestrzenią otwartą w projekcie bycia, w której to przestrzeni (i dzięki której) byt nabiera swojego kształtu.

Przestrzeń, podobnie jak czas, jest synonimem bycia. „Być” oznacza „być w czasie” i w równej mierze „być w przestrzeni”. Podobnie jak bycie dostępne jest w rozmaitych wykładniach, tak też czas i przestrzeń przybierają różnorodne postaci. Taka myśl stanowiła zasadniczą ideę zarówno w *Byciu i czasie*, jak i w *Przyczynkach...* – choć z zachowaniem różnic pomiędzy oboma projektami: tam przestrzeń jest byciem człowieka (ściślej *Dasein*), tu przestrzeń jest istoczeniem Bycia.

Przestrzeń mieści w sobie wielorakie wymiary, z których jednym – wedle słów Heideggera – est świętość. Istnieje możliwość, być może dziś odległa i tylko przeczuwalna, by w bytach dostrzec ich boski pierwiastek. Nie w religijnym jedynie sensie, lecz ontologicznym: byt kryje w sobie najodleglejszą bliskość boga i skrywa w sobie oczekiwanie Śmiertelnych, którzy żyją na Ziemi pod Niebem, na Istoty Boskie.

Czas boga. Cytowane już sformułowanie Karola Tarnowskiego, iż mianowicie „mówienie o Bogu musi mieć swój czas, który nie jest naszym czasem”¹⁹ – gdyby jeszcze poprawić ortograficzną omyłkę i słowo „bóg” zapisać minuskulą – mówi coś istotnego. Mówienie o bogu musi mieć swój czas. Jednak tylko wtórnie oznacza to, że człowiek wyczekuje odpowiedniej epoki, by podjąć namysł nad bogiem. W pierwszym rzędzie idzie jednak o czas jako o projekt bycia. Myślenie o bogu domaga się swego czasu jako właściwego sobie filozoficznego przedsięwzięcia. Taki projekt może zrodzić tylko namysł nad „śmiercią boga”, nad tym, że bóg i bogowie zbiegli i nikt już nie jednoczy i nie skupia ludzi i rzeczy. Nie może przywołać owego czasu ani nostalgia za starymi bogami, ani naiwne wyczekiwanie na „czas ostateczny”, w którym nadejdzie zbawienie. Czas i przestrzeń, które się otwierają przed nami naznaczone są najodleglejszą dala najbliższej bliskości. Zbiegli bogowie zostawiają znaki, które nikną. Trzeba nie lada wzroku, by w dali dostrzec bliskość, w braku biedy biedę najwyższą, a w najjaśniejszej jawności najskrytszą skrytość. Aby mówić o bogu, tj. stworzyć dla niego czas i przestrzeń, konieczne jest radykalne „zbywanie Boga milczeniem”.

Lukasz Kotoczek

¹⁹ K. Tarnowski, „Problem Boga w myśli współczesnej”, op. cit., s. 18.