

Heinrich Heidegger, Pierfrancesco Stagi, *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion*, [przekład z włoskiego K. Ruch], Gmeiner Verlag, Meßkirch 2012, 140 ss.

„Zadanie polega na ekspozycji tego, co musimy zawsze wielbić i szanować i z czego nie może nas odrzeć żadna późniejsza wiedza: wielkiego człowieka” – pisał Nietzsche w przedmowie do swej młodzieńczej próby *Filozofii w tragicznej epoce Greków*¹. Prezentując helleńskie początki filozofii chodziło mu o wydobycie z przekazanych tradycją informacji na temat myślenia poszczególnych presokratyków tego punktu, „który stanowi cząstkę o s o b o w o ś c i”. Jeśli rzeczywiście „z trzech anegdot można złożyć obraz człowieka”, to on „usiłuje z każdego systemu wydobyć trzy anegdoty”². W ten sposób Nietzsche broni tezy, że owoc myślenia filozoficznego, jakim jest ustna lub pisemna wypowiedź, nawet jeśli nie odzwierciedla w pełni życia jego autora – słowo filozofa to „środek mizerny, w zasadzie metaforyczny, całkowicie niewierny przekład w inną sferę i inny język” „głębszej intuicji filozoficznej”³ – to jednak coś o tym życiu mówi, jakoś je reprezentuje. Ale właśnie w tym miejscu leży trudność. Czy można, jak Nietzsche o Anaksymandrze, powiedzieć o jakimkolwiek filozofie: „żył tak, jak pisał, mówił tak uroczyście, jak się ubierał, wznosił dłoń i wspierał stopę, jak gdyby ten byt był tragedią, a on urodzony do tego, by w niej grać rolę bohatera”⁴?

W istocie natrafiamy tu na znany problem stosunku wiedzy filozoficznej do rzeczywistości. Można go rozpatrywać w dwóch kierunkach: albo badać relację „wprzód” i pytać o adekwatność wiedzy do bytu, o którym ta wiedza mówi, korespondencję między pojęciem i rzeczą, albo badać relację „wstecz” i pytać o pochodzenie wiedzy z życia, o narodziny myślenia z łona bytu. Powyższe zadania można przy tym traktować albo bardziej problemowo, albo bardziej historycznie. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z opisem stosunku wiedzy do bytu niejako bez odniesienia do historycznych uwarunkowań, w jakich ta relacja faktycznie zachodzi, w drugim podejściu uwzględnia się konkretne milieu, w jakim wiedza i byt spotykają się ze sobą. W przypadku badań historyczno-filozoficznych, służących ukazaniu osoby i filozofii danego myśliciela, relacja wiedzy do bytu i życia może stanąć w samym centrum pracy egzegetycznej, i jeśli ta relacja jest trudna do jednoznacznego uchwycenia, może powodować wyraźne pęknięcie w całościowym obrazie filozofa i przez to być powodem wielu kontrowersji. Tym bardziej, jeśli filozof, o którym mowa, stoi na stanowisku, głoszącym ścisłą zależność filozofii od życia i życia od filozofii...

Oto przypadek osoby i filozofii Martina Heideggera. Znana „sprawa Heideggera”, wynikająca z jego dość obcesowego sposobu odnoszenia się i traktowania innych ludzi, zwłaszcza jednak z jego poparcia udzielonego polityce faszystowskich Niemiec – w pewnym momencie niemal w całości zagarnęła kierunek, styl i treść dyskusji toczących się nad spuścizną filozofa

¹ F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875*, przeł. B. Baran, Inter esse, Kraków 1993, s. 104.

² *Ibidem*, s. 105.

³ *Ibidem*, s. 120.

⁴ *Ibidem*, s. 123.

z Meßkirch. Jedni interpretatorzy obrali za punkt wyjścia przedstawienia życiowych decyzji Heideggera jego pisma filozoficzne. Wnioski, do jakich doszli, albo szły w stronę przyznania jego przekonaniom filozoficznym roli mentalnej podstawy i pozytywnej racji wyjaśniającej jego działalność w czasach przed- i powojennych, albo też kwestionowały możliwość takiego jednoznacznego powiązania, traktując jako motywację jego życiowych decyzji różne psychologiczne i socjologiczne uwarunkowania. Inni badacze obrali przeciwną metodę: zamiast szukać wyjaśnienia jego czynów w jego filozofii, próbowali ocenić jego pisma filozoficzne i zaangażowanie w nazizm, wychodząc od jego wychowania i światopoglądu, a więc życiowego środowiska, w którym dorastał zarówno jako filozof, jak i obywatel. Jakkolwiek rzeczy się mają, sprawa Heideggera jest wciąż żywa i dawno już przestała być kwestią interesującą jedynie zawodowych filozofów. Stała się ona nie tylko znamienym przykładem tragicznego uwikłania życia wybitnej jednostki w wielką politykę XX w., smutnym obrazem potwierdzającym ludzką „skończoność”, ale także prawozorem wymagającego krytycznego namysłu związku filozofii i ideologii.

Nie wiadomo, czy można dziś mówić o Heideggerze, związkach jego filozofii z jego osobistym życiem i czasami, w których żył, nie odnosząc się do zarysowanej wyżej problematyki, i nie zajmując wobec niemieckiego myśliciela, dajmy na to, ani pozycji oskarżycielskiej ani apologetycznej. Z pewnością opublikowana niedawno książka Heinricha Heideggera i Pierfrancesca Stagięgo pt. *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion* (Marin Heidegger. Prywatny portret między polityką i religią), niejako poprzez sam tytuł sytuuje siebie od razu w obrębie wspomnianej tematyki. Poczekajmy jednak z ostatecznymi werdyktami...

Książka Heideggera i Stagięgo jest niemieckim przekładem opublikowanej w roku 2011 przez włoskie wydawnictwo katolickie Morcelliana – którego jednym z założycieli był Giovanni Battista Montini, przyszedł papież Paweł VI i które, jak czytamy na stronie wydawnictwa, od początku było pomyślane jako przedsięwzięcie promujące inspirowaną chrześcijaństwem kulturę – pracy pt. *Martin Heidegger. Mio zio* (Martin Heidegger. Mój wujek). Heinrich Heidegger (ur. 1928) jest bratankiem Martina Heideggera, drugim synem jego jedyne go brata – Fritza. Studiował filozofię i teologię na Uniwersytecie we Fryburgu i Monachium. W roku 1954 przyjął święcenia kapłańskie. Z tego okresu pochodzi mowa Martina Heideggera, wygłoszona podczas prymicji bratanka⁵. W okresie powojennym Heinrich był uczestnikiem wielu rozmów z Martinem Heideggerem, świadkiem jego życia. Na życzenie Heideggera celebrował uroczystości pogrzebowe. Obecnie jako emerytowany ksiądz mieszka w domu rodzinnym w Meßkirch. Pierfrancesco Stagi (ur. 1972) studiował filozofię i etykę w Mediolanie, Turynie i Fryburgu, w którym w roku 2006 habilitował się na podstawie pracy: *Der faktische Gott. Selbstwelt und religiöse Erfahrung in der globalen Welt*.

Książka *Martin Heidegger. Ein Privatporträt zwischen Politik und Religion* składa się z dwóch części. Pierwszą wypełnia tekst Stagięgo pt. *Das Sein oder seine Nacktheit. Martin Heidegger als Grenzgänger des Christentums* (Bycie albo jego nagość. Martin Heidegger jako przekraczający granice chrześcijaństwa). Druga to zapis odbytej w roku 2010 rozmowy między Pierfrancesco Stagiem a Heinrichem Heideggerem. Nosi ona tytuł: *Mein Onkel Martin Heidegger* (Mój wujek Martin Heidegger). Składa się na nią jedenaście rozdziałów, które poświęcone zostały kolejnym okresom w życiu filozofa.

Tekst Stagięgo stanowi problemowe wprowadzenie do rozmowy. Już na trzeciej stronie artykułu otrzymujemy tezę, która tworzy filozoficzno-ideologiczne tło całej książki:

⁵ M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976*, Bd. 16: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, (Hrsg.) Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 2000, s. 488–490.

W moim przekonaniu chrześcijańskie dziedzictwo jest „inspirującym” centrum całego myślenia Heideggera, żywotnym (ontologicznym) źródłem, z którego wypływa wielość filozoficznych przemyśleń i które nawadnia filozoficzną wiedzę w jej całym zakresie. Kto chce zrozumieć Heideggera, ten musi cofnąć się ze swoimi pytaniami do tego żywotnego źródła [...]. (s. 13)

Z całego filozoficznego rozwoju myśli Heideggera wybiera Stagi trzy aspekty, które związane są z trzema okresami jego twórczości i które „całkowicie wystarczająco określają stosunek Heideggera do chrześcijańskiej wiary: 1. doświadczenie życia i *Pismo Święte*; 2. zakorzenienie filozofii i teologii w prawdzie bycia (*Sein*); 3. ostatni Bóg i wstąpienie w bycie”.

Pierwsza kwestia związana z młodzieńczą fazą filozoficznej drogi Heideggera dotyczy, po pierwsze, pytania o to, czym jest wiara, po drugie – możliwości jej komunikacji i filozoficznego opisu. Wychodząc od faktu, że Heidegger w młodzieńczych latach studiował intensywnie *Pismo Święte*, od faktu „miłości do Pisma Świętego” i monastycznej filozofii Bernarda z Clairvaux (s. 14), Stagi wyprowadza następującą tezę:

Doświadczenie wiary [...] jest hermeneutyczno-fenomenologicznym doświadczeniem *Pisma Świętego* i interpretacją *Pisma Świętego* jako księgi świata (*Hodie legimus in libro experientiae*, mówi Bernard z Clairvaux). Nie inaczej niż średniowieczni mnisi uznaje Heidegger *Pismo Święte* za kalejdoskop doświadczenia życiowego. Przez wykładnię Pisma trafia człowiek w odniesienie do tego, co uzasadnia jego egzystencję. Wykładnia Pisma staje się „rozstrzygającym” doświadczeniem, które radykalnie zmienia sposób, w jaki doświadczenie odnosi się do siebie samego i swojej podstawy. Hermeneutyczne doświadczenie wiary nie jest tylko „estetycznym”, etycznym i filozoficznym doświadczeniem, lecz całością tego doświadczenia, o ile ono jest doświadczeniem faktyczności życia jako takiego. (s. 16)

To doświadczenie faktycznego życia jest określone historycznie. Ponieważ „religijne doświadczenie powstaje i rozwija się wraz z życiem”, Heidegger cofa się przed mistycznym czy ponadnaturalnym rozumieniem wiary. Nie oznacza to jednak – zdaniem Stagiego – że młody Heidegger stoi na stanowisku „finitystycznej”, czy „immanentnej” interpretacji religijnego doświadczenia. Wprawdzie to, czym jest Bóg, objawia się tylko na gruncie faktycznego, historycznego życia, to jednak doświadczenie życia nie wyczerpuje sensu pojęcia Bóg, który z istoty pozostaje życiu czymś nieskończenie obcym.

Czy takie doświadczenie religijne może zostać w sposób adekwatny zakomunikowane innym? Zdaniem Stagiego, Heidegger dostrzega taką możliwość przede wszystkim w instytucji świadectwa. Na jego podstawie dowiadujemy się o tym, czego sami z różnych względów nie możemy doświadczyć. Poza tym zwraca on uwagę również na te formy doświadczenia, które nie mają bezpośrednio zabarwienia religijnego, ale mogą fenomenologicznie nastawionemu filozofowi powiedzieć coś o wierze. Chodzi mianowicie o różne postaci pozateoretycznej wiedzy życiowej. Z niej powstaje „nowa forma rozumu” – „rozumu radykalnie osobistego i ugruntowanego w świecie *Selbst* (*Selbstwelt*)” (s. 23).

Druga kwestia dotyczy namysłu Heideggera nad zadaniami teologii, który poczynił on w połowie lat 20. podczas swoich intensywnych kontaktów z myślą protestancką. To prawda, że pobyt Heideggera w Marburgu oznacza jego odejście od katolicyzmu, jednak, jak sam mówił podczas seminarium prowadzonym przez Bultmanna, katolicyzm i protestantyzm uzupełniają się wzajemnie. Luter byłby nie do pomyślenia bez swojego zadania reformy katolicyzmu. Dla Heideggera protestantyzm przedstawia bardziej wyrafinowaną formę chrześcijaństwa niż katolicyzm – katolicyzm, dodajmy, początków XX w. Ze sporu z Bultmannem powstaje „najważniejsza myśl Heideggera dotycząca związku między wiarą i rozumem, filozofią i teologią” (s. 25). Przedstawia ją odczyt Heideggera z roku 1927 pt. *Fenomenologia*

*i teologia*⁶. Podstawowe przekonanie tego wystąpienia, które stanowi „najważniejszy wkład, jaki Heidegger wyświadcza filozofii religii minionego stulecia” (s. 32), głosi, że wbrew historyzmowi chrześcijaństwo nie jest tylko jakimś wydarzeniem historycznym o wielkiej skali, ani też historycznie uwarunkowanym światopoglądem, lecz chrześcijaństwo jest wydarzeniem dziejowym zakorzenionym w prawdzie bycia, którą swoim zaistnieniem objawia. „Prawda sama »ukazuje się« człowiekowi w wydarzeniu ukrzyżowania [...]”. Tym samym Heidegger wskazuje na „»ontologiczne« i werytatywne znaczenie chrześcijańskiej wiary [...]”.

Trzecia kwestia porusza pytanie o znaczenie Boga w później filozofii Heideggera. Kim jest „ostatni Bóg”, jak rozumieć świętość i na czym polega „nagość bycia”? Przewodnikiem Heideggera po tych pytaniach jest przede wszystkim Hölderlin oraz presokratycki. Zdaniem niemieckiego poety, żyjemy w epoce „ucieczki bogów”. Przejście od epoki bogów do jego dzisiejszej nieobecności jest konsekwencją pojawienia się chrześcijaństwa, które zmusza widzialnych bogów Hellady do ukrycia się przed wzrokiem człowieka. Chrystus wygrywa walkę z bogami Grecji, jednak dla Hölderlina jest on w istocie jednym z nich. Podobnie myśli Heidegger, który w ramach swojej nowej filozofii dziejów sytuuje Chrystusa po stronie „pierwszego początku”. Poszukiwany przez Heideggera „inny początek” oznacza także inny sposób myślenia o Bogu i świętości – wykraczający daleko poza metafizyczne myślenie w kategorii bytu (*Seiende*), poza jakąkolwiek religię konfesyjną i filozofię religii. Figurą, która wskazuje na możliwość takiego nowego myślenia o świętości, jest „ostatni Bóg”. Znamionuje go „zależność i podporządkowanie byciu” – skończoności bycia (s. 39). To odróżnia go od Boga judeo-chrześcijańskiego. Także fakt, iż ów ostatni Bóg pozostaje całkowicie obojętny na los człowieka odróżnia go od Boga Zbawiciela i upodabnia do Nieruchomego Poruszyciela. Z powikłanych myśli Heideggera, można wyczytać, że także człowiek **ostatecznie** nie potrzebuje żadnego Boga, najważniejsze jest wstąpienie i zakorzenienie własnego *Dasein* w prawdzie Bycia (*Seyn*), w jego nagości.

Na zakończenie swojej wypowiedzi formułuje Stagi pytanie, które powtórzy również w wywiadzie z bratankiem Heideggera: „czy Heidegger był wierzący?” (s. 42). Przesłanką tego pytania jest przekonanie, że u podstawy wszelkich zjawisk życia znajduje się wspomniane „żywotne źródło, przed którym żaden człowiek jako człowiek nie może uciec”. Przemierzając zakamarki Heideggerowskiej drogi życiowej i filozoficznej Stagi dochodzi do wniosku:

Heidegger był k a t o l i c k i m f i l o z o f e m , jednocześnie przekraczającym granice – w sposób dwuznaczny, skrajnie skomplikowany – nie tylko dlatego, że swoje filozoficzne wykształcenie zyskał w ramach katolickich instytucji, lecz dlatego że przez całe swoje myślenie zajmował się g ł ó w n y m p y t a n i e m katolickiej filozofii – pytaniem o bycie. W nim streszcza się całe spekulatywne myślenie Heideggera, dzięki niemu otrzymuje ono *explicite* katolicki charakter. Heidegger jest dlatego katolickim filozofem, ponieważ jego główne pytanie – pytanie o bycie – jest „katolickie”. (s. 43)

„Ażeby móc być radykalnie i autentycznie chrześcijaninem, jak on sobie zawsze tego życzył, musiał wymusić na sobie rezygnację z »życia w wierze«” (s. 44). Zdaniem Stagiego, istnieje jednak możliwość ponownego zjednoczenia myśli Heideggera z chrześcijaństwem. Nagość bycia przypomina Chrystusa jako cierpiącego człowieka, który został odarty z wszelkiej boskości i którego „najbardziej radykalna pustka prezentuje ontologiczną pełnię Boga”. Największą problemem w takim zestawieniu jest nieprzekraczalna różnica między byciem a Chrystusem, która polega na ich „zbawczej wartości” – kończy swoje rozważania Stagi.

⁶ Tekst tego wystąpienia znajduje się w tomie *Wegmarken*. Zob. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, I Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1914–1970*, Bd. 9: *Wegmarken*, (Hrsg.) F.W. von Herrmann, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975, s. 45-78. Polskie wydanie: M. Heidegger, *Fenomenologia i teologia*, przeł. J. Tischner i J. Mizera, [w:] *idem*, *Znaki drogi*, przekład zbiorowy, Spacja, Warszawa 1999, s. 45-71.

Wychodząc od tych filozoficznych ustaleń, Stagi zaczyna swoją rozmowę z Heinrichem Heideggerem. Pytania, które zadaje swemu rozmówcy, mają potwierdzić początkowe założenia. Przede wszystkim to jedno: Heidegger był katolickim filozofem. W istocie trzeba ocenić te pytania Stagiego jako dalekie od dziennikarskiej czy filozoficznej otwartości, rzetelności, przenikliwości, radykalności, szczerości, krytycyzmu i odwagi. Są to pytania głęboko tendencyjne. Zachęcając do przedstawiania faktów z życia Heideggera, mają na celu tworzenie pewnej wizji o charakterze ideologicznym. Ogólnie rzecz biorąc, stanowią one dobry przykład, jak nie należy pytać. Tendencyjność pytań wymusza pewien styl odpowiedzi: fakty z życia Heideggera i jego rodziny – niektóre z nich wcześniej nieznane, niektóre interesujące – podawane są przy okazji potwierdzania katolicyzmu Heideggera.

Przyjrzyjmy się poszczególnym rozdziałom z perspektywy stawianych w nich pytań. Rozdział pierwszy, zatytułowany *Messkirch. Geschichte, Kultur, Religion*, otwiera pytanie o historię ruchów religijnych w południowych Niemczech, zwłaszcza w rodzinnym mieście Heideggera, Messkirch, i ich wpływ na jego rodzinę i jego samego. Rozdział drugi, dotyczący rodziców Martina Heideggera, zaczyna się od pytania o katolicką wiarę i jej rolę w życiu religijnym rodziny i wychowaniu dzieci. Rozdział trzeci pt. *Der kleine Martin* odpowiada na pytanie o to, „jak przeżywał on swoją wiarę i związane z katolicyzmem obowiązki [...]” (s. 67). Rozdział czwarty (*Der junge Martin*) inicjuje pytanie o wstąpieniu Heideggera do gimnazjum w Konstancji w kontekście jego „religijnego powołania” i „głębokiego życzenia młodego Heideggera zostania księdzem” (s. 71). Ponadto pojawia się znana kwestia dwutygodniowej próby Heideggera w zakonie jezuitów oraz jego przygody z Wydziałem Teologicznym. W tym samym rozdziale pada „niezmiernie trudne pytanie” o wpływ żony Heideggera Elfride (z domu Petri), która była wyznania ewangelickiego, na jego „zerwanie z systemem katolicyzmu” (s. 79). Rozdział piąty, poruszający drażliwą kwestię zaangażowania Heideggera w nazizm, otwiera pytanie o ocenę przystąpienia Heideggera do NSDAP w kontekście jego „katolickiej wiary”. Od razu trzeba powiedzieć, że w tym względzie bratanek nie ma wiele do powiedzenia, albowiem o przynależności wujka Martina do partii dowiedział się dopiero w ostatnich dniach wojny, poza tym uważa, że w świetle ujawnionych do tej pory dokumentów, „nie chce się widzieć rzeczy, jak one są” (s. 86). Podobnie, jak przy okazji kwestii odejścia Heideggera od katolicyzmu, znów pojawia się pytanie (za Fariasem) o wpływ jego żony na decyzje męża o wstąpieniu do partii (zgodnie z powiedzeniem „wszystko przez kobiety”). Kolejny rozdział, opowiadający o losach rodziny Heidegger w czasie wojny, otwiera niezbyt szczęśliwie sformułowane pytanie (biorąc pod uwagę zwłaszcza polskiego czytelnika) o działalność Martina Heideggera „w trudnych dla niego i dla całej Niemieckiej Rzeszy latach drugiej wojny światowej” (s. 91). Rozdział siódmy pyta o stosunek dojrzałego Heideggera do Kościoła Katolickiego i przypomina jego kontakty z arcybiskupem Conradem Gröberem (1872–1948). Rozdział ósmy to próba dowiedzenia się czegoś na temat stosunku Heideggera do instytucji kościoła i jej hierarchii. Pojawia się też pytanie o stosunek filozofa do prac II Soboru Watykańskiego. W rozdziale dziewiątym Stagi powtarza „wyjątkowo delikatne pytanie o to, „czy Martin Heidegger był wierzący”. Rozdział dziesiąty porusza kwestię decyzji Heideggera o katolickiej oprawie jego pogrzebu. Wreszcie ostatni rozdział pt. *Eschata* pyta o ocenę z perspektywy lat „człowieka Heideggera – człowieka, który jak żaden inny myśliciel naszych czasów tak nie inspirował chrześcijańskiego świata, ale także tak nie niepokoił” (s. 137).

Odpowiedzi udzielane przez bratanek Heideggera mają podobny charakter, jak zadawane przez Stagiego pytania. Wprawdzie przynoszą one kilka dotąd nieznaną informacji, dotyczących szczegółów z życia Heideggera, jednak nie są to żadne „rewelacje”. Mimo to ułożone obok siebie zgodnie z porządkiem pytań tworzą gęstą sieć znaczeń, tworzących portret o wyrazistych rysach. Kim był Martin Heidegger? W swoich wypowiedziach bratanek eksponuje

następujące fakty z życia filozofa. Martin Heidegger urodził się i mieszkał w małym miasteczku o bogatej tradycji i życiu religijnym. Został wychowany w domu blisko związanym z życiem parafii katolickiej. Pomagał ojcu w jego obowiązkach kościelnego. Był ministrantem. Jako dziecko ubierał się dla zabawy w szaty księdza i odprawiał mszę. Raz w roku odbywał z matką „pielgrzymkę” do pobliskiego klasztoru benedyktynów w Beuron. Nowicjusz w zakonie jezuitów w Tisis, zwolniony z trudnych do ustalenia powodów. Stypendysta katolickiej fundacji, student teologii. W wieku dojrzałym członek NSDAP. Nauczyciel i rozmówca wielu wybitnych filozofów religii i teologów katolickich i protestanckich drugiej połowy XX w. Zainteresowany pracami Soboru Watykańskiego, ale „mało intensywnie”. W swojej bibliotece miał wiele prac filozofów religijnych i teologów, chociaż nie wiadomo, czy posiadał, np. dzieła Tomasz z Akwinu. W swojej pracy korzystał z Biblii wydanej przez Lutra; unikał wydań katolickich. Zdecydował o katolickiej oprawie swojego pogrzebu. Gwiazda, która widnieje na jego grobie, najprawdopodobniej jest gwiazdą betlejemską. Mimo „zerwania z systemem katolicyzmu” nigdy nie przestał oficjalnie być członkiem Kościoła Katolickiego (o czym świadczą między innymi fakt płacenia przez niego specjalnego w Niemczech podatku kościelnego). Oto pełen egzystencjalnych niepokojów, poszukujący Boga jeden z najważniejszych katolickich filozofów XX w.

Treść i forma zadawanych w tym wywiadzie pytań oraz udzielane na nie odpowiedzi nie pozostawiają złudzeń co do intencji jego uczestników. Oczywiście każdy ma prawo rozmawiać, jak chce i o czym chce. Oto mamy do czynienia z prywatnym portretem Heideggera, malowanym przez bratanka i katolickiego księdza w jednej osobie. Nie jest to portret psychologiczny, ani też filozoficzny. Nie licząc eseju Stagięgo, o filozofii jest tu w istocie zupełnie niewiele. Raczej głęboko ideologiczny. Zestawione ze sobą fakty prezentują sielankowy, prostoduszny, pastoralny obraz życia kogoś, kto swoim myśleniem dokonał radykalnego przeobrażenia dotychczasowej sceny filozoficznej. Już sam ten fakt musi dawać do myślenia. Pytanie o „obiektywizm” tego rodzaju wspomnień jest zupełnie zbędne. Od początku bowiem wiadomo – i autor ma do tego prawo – że chodzi nie o rzetelną z punktu widzenia nauki biografię, lecz o prywatne wspomnienia, których treść i dobór pozostaje sprawą wyłącznie wspominającego. I w tym względzie, trzeba przyznać, praca budzi pozytywne wrażenie. Nie ma powodów sądzić, na przykład, że przytaczane przez Heinricha Heideggera informacje zostały przez niego w jakiś sposób wykreowane, czy zmanipulowane. O rzeczach, o których autor nie ma żadnych informacji albo też o których nie chce spekulować – a trzeba powiedzieć, że dotyczy to najbardziej wrażliwych tematów z życia filozofa – biograf po prostu nic nie mówi: albo zupełnie przemilcza te kwestie (jak to ma miejsce, na przykład, w sprawie ewentualnego antysemityzmu Heideggera), albo też wprost stwierdza, że nie ma o tym żadnej wiedzy (jak przy okazji pytania o powody „zerwania” Heideggera z systemem katolicyzmu). Ale zarazem tkwi tu pewien problem, który nie pozwala poprzestać na pozytywnej ocenie omawianej pracy. Zastanawia bowiem wartość naukowa i filozoficzna tego rodzaju wspomnień, możliwość przełożenia zawartych w tej książce informacji na publiczny, akademicki dyskurs o Heideggerze. A więc ponownie niepokoi postawione przez nas na wstępie pytanie o stosunek życia do filozofii, tym razem w aspekcie relacji prywatne-publiczne. Sam Heinrich Heidegger unika tego rodzaju pytań, chociaż znajdujący się w tytule zwrot „między polityką i religią” zachęca do takiego szerszego spojrzenia. Tymczasem zarówno esej Stagięgo, jaki i jego rozmowa z Heinrichem Heideggerem, mają potwierdzić, że wujek Martin był filozofem katolickim, tzn. naszym filozofem. O co toczy się tu gra? Już nie chodzi o to – jak we wcześniejszych pracach podejmujących pytanie o religię i Boga u Heideggera, do których liczne odwołania znajdują się w eseju Stagięgo – czy, w jaki sposób i jak dalece chrześcijańska tradycja jest obecna w myśleniu i życiu filozofa, lecz o to, do jakiego stopnia człowiek Heidegger pozostał

wiernym katolikiem. Niewątpliwie Heidegger jest jednym z najbardziej istotnych i najbardziej wpływowych myślicieli XX w. Jego ocena jako filozofa nie podlega w tym względzie dyskusji. Tworzy to jednak pokusę „zaopiekowania się” jego dorobkiem i opieczętowania go jako „naszego”. Dobrze jest mieć tego wielkiego myśliciela po swojej stronie. Wbrew pogłoskom, że Heidegger stał się bliższy protestantyzmowi, trzeba ukazać jego żywny do ostatnich dni katolicyzm. Oczywiście w przypadku Heideggera – zwłaszcza w związku z jego „milczeniem o Bogu”, „myśleniem przeciwko wartościom”, czy zaangażowaniem w nazizm – trzeba nieco dopomóc sprawie, w przeciwnym wypadku może ona okazać się przysłowio- wym koniem trojańskim. Potrzeba więc dokonać pewnej idealizacji. Jej widocznym efektem jest obraz Heideggera o mocno romantycznym zabarwieniu. I znów trzeba powiedzieć, że tworząc swój prywatny portret wujka, Heinrich Heidegger miał do tego całkowite prawo. Jeśli już coś budzi wątpliwości, to postawa pytającego. Niewątpliwie z racji różnicy wieku między rozmówcami, pytający musiał zachować swego rodzaju delikatność, jednak czy oznacza to, że pytający miał właściwie przestać pytać i stać się jedynie dobrą okazją do wygłaszania cudzych poglądów? Trudno na to przystać. Tym bardziej, że dotyczą one Heideggera, a więc filozofa, który pytanie nazywał „pobożnością myślenia”. Pytania Stagiego ocenić trzeba jako z ducha „antyheideggerowskie”. Brakuje im tej siły i bezwzględności w sięganiu do źródeł, o których Stagi skądinąd tak chętnie tyle mówi, przewrotności i naglej zmiany kierunku, która zaskakuje w myśleniu Heideggera i prowadzi czytelnika jego pism w nieznane dotąd obszary. Czy są to nieznane obszary katolicyzmu?

Daniel Sobota

Michael Erler, *Kleines Werklexikon Platon*, Alfred Kröner Verlag, „Kröner Taschenbuch”, Bd. 502, Stuttgart 2007, 131 ss.

Przedmiotem niniejszej recenzji jest niewielkich rozmiarów książka, Taschenbuch, kieszonkowy leksykon dzieł Platona. Na 130 stronach pomieszczono w nim krótkie opisy wszystkich platońskich dialogów i wiele innych informacji, cennych zwłaszcza dla początkujących miłośników Platona, jego dzieł i wpływu na późniejsze wieki.

Autor omawianej pracy, Michael Erler, jest filologiem klasycznym, greclistą, i filozofem; specjalizuje się w obszarze badań, który jest naturalnym przecięciem obu tych dziedzin, tj. w historii filozofii starożytnej. W swoich dotychczasowych książkach zajmował się neoplatonizmem, Plotynem, Epikurem, Lukrecjuszem i ponad wszystko: Platonem. Erler poświęcił Ateńczykowi m.in. dwustronicową książkę (*Platon*, München 2006¹), a także, co ważniejsze, obszerny tom pt. *Platon* (2007) w najnowszej edycji dzieła *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, którego pierwsze wydanie miało miejsce jeszcze w latach sześćdziesiątych XIX wieku i swoją popularną nazwę zawdzięcza nazwisku pierwszego autora: Friedricha Ueberwega. Przez dekady dzieło było poszerzane i ulepszane przez kolejne pokolenia badaczy i prezentuje do dzisiaj wzór tradycyjnego historycznofilozoficznego kompendium, omawiającego obszernie, w wielu tomach, poszczególne epoki filozofii, czy podającego wyczerpującą bibliografię. Około platońska działalność Erlera obejmuje także zorganizowanie w 2004 r. cyklicz-

¹ Fragmenty tej książki zostały przełożone na język polski: M. Erler, ‘Plato Socraticus’ – *Apologia Sokratesa i Eutyfron*, „Peitho. Examina Antiqua”, 1/2011, s. 79-92.

nego sympozjum International Plato Society w Würzburgu, gdzie był wówczas profesorem zwyczajnym filologii klasycznej. Wraz z L. Brissonem współredagował także tom, będący efektem tej konferencji, nt. dwóch Platońskich dialogów, *Gorgiasza* i *Menona* (2007). Obecnie omawiana praca stanowi ledwie okruszek tego, co Czytelnik może znaleźć w opracowaniu Platona w Ueberwegu, ale wydaje się szczególnie istotna w recepcji filozofii w ogóle i Platona w szczególności przez szersze koła odbiorców.

Jak przysłało na filologa i filozofa, Erler traktuje Platona jako współtwórcę światowej literatury i filozofa. We wstępie uzasadnia krótko znaczenie Platona dla kultury duchowej Europy, podnosząc szerokość zainteresowań filozofa i nową formę, jaką przyjęły filozoficzne dociekania Greków wraz z pojawieniem się Platońskich dialogów, z zawartymi w nich mitami i literackimi *topoi*. Nikogo nie trzeba chyba przekonywać, że ze zmieniającym się natężeniem współkształtowały one literacką i filozoficzną kulturę kontynentu i świata aż po czasy współczesne, prezentując ważne filozoficznie treści w wirtuozerskiej i zróżnicowanej stylistycznie formie, mimo że ich autor miał świadomość wad słowa pisanego. Z tego powodu brak w dialogach niekiedy jednoznacznego wyniku, co skutecznie włącza czytelnika do filozoficznych poszukiwań.

Mimo lapidarnej formy *Kleines Werklexikon Platon* składa się z szeregu zróżnicowanych części. Po krótkim, trzystronicowym wstępie autora, następuje podobnych rozmiarów szkic biograficzny Platona, w którym – na podstawie skąpych źródeł biograficznych i autobiograficznych – przedstawione są znane informacje o rodzinie filozofa, związane z jego życiem legendy, przekazy dotyczące jego edukacji i nauczycieli, a także podróży. Śmierć Sokratesa spowodowała odsunięcie się Platona od czynnej polityki w Atenach. Szczególnie ważnym wynikiem podróży do Italii i Sycylii było poznanie pitagorejczyków, a następnie Diona. Znajomość z tym ostatnim skutkowało podejmowaniem dalszych wyjazdów do Syrakuz, które później ostatecznie rozwiły nadzieje Platona na urzeczywistnienie idei królowania filozofów. Między pierwszą a drugą podróżą sycylijską, na kupionym w Atenach gruncie założył Platon Akademię, gdzie stworzył swoje najważniejsze dzieła (*Menon*, *Fedon*, *Uczta*, *Fajdros* i *Państwo*). W ostatnich latach życia, spędzonych na nauczaniu w Akademii, Platon napisał *Fileba*, *Timajosa* i nieukończone *Prawa*. Na koniec Erler wspomina o otwartym wykładzie Platona, *O Dobru*, który pozwalał w niewielkim stopniu na wgląd w wewnątrzakademickie dysputy o ostatecznych pryncypach.

Biograficzny szkic uzupełniony został o syntetyczną tablicę chronologiczną, która podaje 26 dat i wydarzeń ważnych dla biografii Platona i jego myśli, rozciągających się od urodzenia Sokratesa do śmierci Aleksandra Wielkiego. Kolejną, jednostronicową część pracy stanowi przedstawienie antycznego tetralogicznego uporządkowania dialogów, wraz z zaznaczeniem tych z nich, które już starożytni uznawali za nieautentyczne, a które w samym leksykonie zostały zebrane osobno. Jedną stronę zajęły także uwagi dotyczące chronologii dialogów, prezentujące podział najważniejszych dzieł Platona na trzy grupy, z zaznaczeniem, że chronologia wewnątrz grup pozostaje niepewna i jest wciąż przedmiotem dyskusji, a jakakolwiek pewność w tej dziedzinie to raczej wyjątek niż reguła. Erler potraktował więc wiele zagadnień jedynie szkicowo, pomijając problemy sporne.

Kolejne kilka stron stanowi zarys Platońskiej tradycji i przekazu tekstu od czasów starożytnych po kilka pozycji bibliograficznych obrazujących współczesne badania nad Platonem. W tej części znajdują się podstawowe informacje o źródłach tradycji tekstu Platońskiego, zachowanych kodeksach, fragmentarycznych przekładach dzieł znanych w średniowieczu, o nowych translacjach renesansowych i przyczynach popularności Platona w tej epoce. Czytelnik znajdzie wyjaśnienie źródła stosowanej powszechnie paginacji, standardowych wydań, tłumaczeń (niemieckich, ze Schleiermacherem na czele) i wreszcie informacje o zestawie-

niami bibliograficznych i publikacjach prezentujących stan najnowszych badań. Spis skrótów tytułów dialogów i bardziej szczegółowy spis literatury zajmuje kolejne kilka stron. Ten ostatni podzielony jest na wydania tekstów, tłumaczenia (niemieckie) i opracowania (głównie niemieckie, kilka angielskich).

Przed zaznajomieniem się z esencją omawianej książki warto spojrzeć jeszcze na strony końcowe, zawierające dodatkowe, użyteczne przy zapoznawaniu się z Platonem narzędzia. Należy do nich słowniczek terminów, w którym krótko wyjaśnione są nazwy własne (np. „Akademia”, „pitagorejczycy”), terminy literackie (np. „erystyka”, „palinodia”), czy pojęcia filozoficzne (np. „idea”, „logos”, „mit”). Tych ostatnich jest, rzecz jasna, najwięcej. Przy hasłach znajdują się niekiedy odniesienia do konkretnych dialogów (np. „filozofia przyrody” odsyła do *Timajosa* i *Fedona*), bądź do innych haseł (np. „erystyka” odsyła do „dialektyki”, a „mit” – do „logosu”). Kolejną część stanowią krótkie notki, uporządkowane alfabetycznie, poświęcone postaciom z dialogów, tym historycznym, jak i znanym jedynie z kart dzieł Platona, niekiedy również filozofom późniejszym. Książkę zamykają dwa spisy. Pierwszy składa się z tematów, czy raczej słów kluczowych, wokół których koncentrują się dialogi. Przykładowo, hasła „definicja” i „bogowie” odsyłają do *Eutyfrona*, „Eros” – do *Ucztu*, „kosmologia” – do *Timajosa*, „paradoksy” – do *Parmenidesa*, „śmierć” – do *Apologii*, *Kritona* i *Fedona*, „religia” – do *Państwa*. Ten ograniczony hasłowo spis może być użyteczny, jakkolwiek w niewielkim jedynie zakresie i prawdopodobnie tylko dla początkujących miłośników Platona. Drugi spis prezentuje tytuły dialogów i ich warianty, odsyłając do właściwych kart leksykonu.

Jak z powyższego opisu treści *Kleines Werklexikon Platon* wynika, dodatkowe materiały, zajmujące około jedną czwartą jego objętości, obejmują minimalny zakres wiedzy, która potrzebna jest czytelnikowi dialogów na początku jego drogi. Zarzysowując kontekst i wprowadzenie do dzieł Platona, wyjaśniając krótko podstawowe pojęcia jego filozofii, podając najważniejsze dane dotyczące osób w dialogach, Erler wyposaża czytelnika w przydatne narzędzie referencyjne. Pozwala ono na szybkie zidentyfikowanie rozmówców, czy wiodących tematów poszczególnych dialogów, co znacznie ułatwia lekturę dialogów. Początkujący czytelnik Platona, mając pod ręką pracę Erlera, nie będzie musiał sięgać po dodatkowe opracowania, aby zaspokoić ciekawość dotyczącą podstawowych informacji.

Właściwy leksykon składa się z haseł o zbliżonej do siebie konstrukcji. Każdemu dialogowi zostaje przyporządkowana przybliżona data powstania, bądź przynajmniej prawdopodobne ramy czasowe, podane są także daty i miejsca pierwszych wydań. Erler podaje zazwyczaj okoliczności dialogu, jego stopień prawdopodobieństwa bądź fikcji, główny temat, odniesienia do innych dialogów. Z każdego dialogu wydobyte zostają najważniejsze filozoficznie wątki, bieg rozmowy; dialog zostaje też zakwalifikowany do któregoś z typów Platońskich dzieł, aż wreszcie – o ile to możliwe – podane zostają pewne uwagi dotyczące jego oddziaływania i recepcji. Każde hasło zostaje na koniec opatrzone kilkoma danymi bibliograficznymi nowszych wydań i opracowań. Czytelnik może więc zasadnie zadać pytanie, czy to już wszystko, co książeczka ma do zaoferowania i dlaczego tylko tyle? Otóż należy raczej powiedzieć, że tylko tyle, to aż tyle. Przedstawienie Platona *in nuce* jest nie lada sztuką. Być może prościej byłoby opracować całość Platonizmu w tekście o objętości kilka razy większej, jak to zazwyczaj ma miejsce.

Czy Erlerowi udało się zamknąć spuściznę Platona w niewielkiej książeczce? Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba przyrzeć się konkretnemu Platońskiemu dziełu, choćby dialogowi omówionemu jako pierwszy: *Apologii*. W tekście jej poświęconym czytelnik znajdzie datę powstania określoną jako po roku 399, kiedy miały miejsce historyczne wydarzenia związane z procesem i śmiercią Sokratesa. Dodać trzeba, że zgodnie z deklaracją o wielkiej niepewności w dziedzinie badań nad chronologią dialogów, Erler podobnie datuje wiele

z nich, przede wszystkim tych sokracyjnych (*Charmides, Eutydem, Eutyfron, Gorgias*, oba *Hippiasze, Ion, Kratylos, Kriton, Laches, Lyzys, Meneksenos, Protagoras*), podając jedynie rok 399 jako pewną graniczną datę, po której powstały. Wracając do *Apologii*, prezentuje ona kluczową scenę w historii filozofii europejskiej, jakkolwiek wynika ona z wydarzenia, które samo w sobie było raczej mało znaczące z historycznego punktu widzenia. Erler podnosi ciąglą aktualność tego dialogu i wciąż fascynującą czytelnika Sokratejską siłę przekonywania. Następnie opisana zostaje sceneria dialogu oraz oskarżenia, jakie wysunięto pod adresem starego filozofa. Dialog Platoński prezentuje jednak całą sytuację niejako w odwróceniu, gdyż Sokrates zamiast podjąć obronę, zajmuje się troską o duszę sędziów, chcąc ich uchronić od błędu. Oskarżyciele stają się tym samym oskarżonymi. W streszczeniu dialogu Erler podnosi odcięcie się Sokratesa od sofistyki i filozofii przyrody, wspomina wątek dajmoniona, wyroczni delfickiej i wynikającego z niej testowania współobywateli, które zaowocowało u Sokratesa wiedzą własnej niewiedzy, chroniącą duszę od szkody. Wraz z troską o duszę występuje tu na pierwszy plan istotnie nowy aspekt filozofii, zastępując pozornie pewne odpowiedzi na pytania etyczne poważnymi poszukiwaniami, nie poddającymi się demokratycznym prawom. Podstawą tego poglądu jest przekonanie Sokratesa o pierwszeństwie duszy, pozostawione jeszcze bez wyraźnego uzasadnienia (które będzie podane w *Fedonie*). Wynika z niego także akceptacja kary śmierci przez Sokratesa, gdyż miał pewność, że to nie śmierć jest złem, ale raczej szkoda poniesiona na duszy.

Erler poddaje w wątpliwość historyczność mów Sokratesa, którym trudno jednak zaprzeczyć Platońskich podstaw. To właśnie *Obrona Sokratesa* pióra Platona, jak zauważa Autor na koniec, jakkolwiek stanowi tylko jedną z wielu wypowiedzi zwolenników i przeciwników Sokratesa, jako jedyna wywarła istotny wpływ na historię europejskiej filozofii.

Powyższe streszczenie hasła „Apologia Sōkratous” wskazuje, że Erler nie wdaje się w dysputy dotyczące dialogów, nie prezentuje kontrowersyjnych poglądów, podobnie zresztą postępuje przy innych hasłach. Rzadko jedynie podnosi kwestie rozbieżności zdań wśród uczonych. Dzieje się tak np. przy dialogu uznanym za najważniejsze *opus* Platona, tj. przy *Politei*. Autor podaje informację, że księga pierwsza tego dialogu przypomina wczesne, aporetyczne dialogi i dlatego niekiedy bywa traktowana jako samodzielne dzieło. Omawiając *Prawa*, zresztą bardzo skrótowo w stosunku do objętości tego dzieła, Erler wspomina o szeroko rozważanej relacji tego ostatniego Platońskiego dialogu do *Państwa*. Odrzucając pogląd o zerwaniu czy odejściu starego Platona od swoich wcześniejszych politycznych koncepcji, prezentuje *Prawa* jako przedstawiające po prostu inne aspekty tych koncepcji i podążające za założeniami wyrażonymi przez Platona w *Polityku*.

Wydawałoby się pozornie, że jako leksykon dzieł Platona, praca Erlera obywa się bez filozoficznych założeń, nie prezentuje wizji filozoficznego rozwoju Platona (mimo wspomnianej krótko kwestii chronologii dialogów), ani systematycznego omówienia jego filozofii. Potraktowanie dzieł Platona jako zbioru niezależnych od siebie prac, uszeregowanych alfabetycznie, kryje w sobie jednak ważne – zwłaszcza dla początkującego czytelnika – założenie, że każdy dialog stanowi samą w sobie odrębną całość, samodzielny tekst, który może być – bez wielkiej szkody – czytany i badany autonomicznie. Mimo więc tej pozornej „filozoficznej bezzałożeńowości” w podejściu do Platona, która wydaje się stanowić konieczną metodologiczną podstawę konstrukcji książki, tj. zebrania w jednym tomie streszczeń poszczególnych dialogów, na dodatek w alfabetycznej kolejności, *Kleines Werklexikon Platon* kryje wyrażoną nie wprost wskazówkę dla czytelnika, że sięgając do Platona, znajomości z nim nie trzeba koniecznie zaczynać od obszernego *Państwa*, ale można raczej od dialogów mniejszych, o mniejszym filozoficznym ciężarze. Każdy z nich bowiem, jako dzieło genialnego autora, jest w pewnym aspekcie równouprawniony. Równouprawniony wraz z badaczami w interpretowaniu dialo-

gów jest także sam czytelnik, któremu Erler np. pozostawia decyzję dotyczącą charakteru *Parmenidesa* i rozstrzygnięcie między tym co wiarygodne i nie do utrzymania w argumentacjach znawców na rzecz różnych interpretacji tego dzieła.

Wydaje się jednak, że mimo tej bezzałożeniowości w metodzie prezentacji Platona, Erler na pierwszy plan wysuwa polityczny aspekt twórczości Platona, poświęcając dużą część biograficznego szkicu na omówienie wyjazdów sycylijskich i ich ostatecznego niepowodzenia, a także uznając *Państwo* za najważniejsze dzieło filozofa, jakkolwiek pamiętać trzeba, że jest ono ważne nie tylko z powodu zaprezentowanych w nim koncepcji politycznych. Erler podkreśla także aktywizujący intelektualnie czynnik w pismach Platona, zmuszający czytelnika do indywidualnej refleksji i samodzielnego podjęcia przez niego prób rozwiązania poruszanych w tekście problemów. Podobny skutek powinna odnieść także praca jego samego. Podając jedynie szkicowy zarys treści poszczególnych dialogów, zachęca czytelników do sięgnięcia do samych tekstów źródłowych.

Mimo że poszczególne części książki różnią się rozmiarem i treścią, to stanowią zwartą całość, w której czytelnik szybko może się zorientować i pożytecznie używać. Omawiana tu książeczka może się z pewnością stać pierwszym i – zwłaszcza przy swym protreptycznym charakterze – bardzo kompetentnym źródłem do rozpoczęcia znajomości z Platonem przez czytelnika, który potrzebuje wstępnego rozeznania tematu.

Co niezwykle istotne dla upowszechniania znajomości antyku, cena książeczki (ok. 9 euro) nie jest wysoka dla niemieckiego odbiorcy. Dla polskiego – przeciwnie. Aby analogiczna książeczka w języku polskim prezentowała się potencjalnemu nabywcy w Polsce atrakcyjnie, jej cena musiałaby nie przekraczać kilkunastu złotych. Nie jest chyba tajemnicą, że w zachodniej części Europy kultura humanistyczna i filozoficzna jest lepiej znana szerszej publiczności niż w Polsce. Niewątpliwa w tym zasługa takich i podobnych prac popularyzatorskich, które po tej stronie Odry także powstają, jakkolwiek nieporównanie rzadziej. Między innymi z braku wiedzy o humanistyce wynika najprawdopodobniej uprawiana w ostatnich latach nagonka na humanistyczne kierunki studiów, co skutkuje ich deprecjonowaniem, czego konsekwencją są próby przekształcenia uniwersytetów w wyższe szkoły zawodowe.

Warto jeszcze na koniec zwrócić uwagę czytelników i ewentualnych przyszłych autorów na doniosłą rolę popularyzacji, która bez spływania problematyki humanistycznej, prezentuje solidne, rudymentarne informacje w obszarach wiedzy potrzebnych każdemu współczesnemu odbiorcy kultury o szerszych horyzontach. Wydaje się, że dobrym – wręcz wzorcowym – przykładem takiej popularyzacji jest omawiana tu książeczka.

Tomasz Mróz

