

II.

GERD HAEFFNER-FILOZOF OBECNOŚCI

Prof. dr Gerd Haeffner jest jednym z niewielu współcześnie żyjących filozofów, którzy świetnie poruszają się zarówno w obszarach filozofii współczesnej, jak i teologii, nie zamykając się przed żadnym rodzajem doświadczenia, z głębią doświadczenia Boga włącznie (jest wydawcą interdyscyplinarnej pracy dotyczącej doświadczenia religijnego: *Religiöse Erfahrung II: Interkulturelle Perspektiven*, Münchener Philosophische Studien Bd. 26, Stuttgart 2007). Inspiracje Haeffnera, który po maturze w r. 1961 wstąpił do Zakonu Jezuitów i tam przez wiele lat wykładał filozofię, a także pełnił funkcję Rektora w Wyższej Szkole Filozofii w Monachium, wypływają zarówno z fascynacji filozofią egzystencji Martina Heideggera (G. Haeffner, *Heideggers Begriff der Metaphysik*, München 1974, wyd. 2, 1981), jak i filozofią dialogu Martina Bubera. Niezwykle oryginalnym wkładem Haeffnera do współczesnej myśli filozoficznej są jego prace dotyczące fenomenu *obecności*. Haeffnerowska *obecność*, porównywalna może najbardziej z Buberowską *Gegenwart*, jest pewnego rodzaju przedśmionkiem świętości w świecie, którego, jak mawia, anioły zbyt często już nie nawiedzają. (G. Haeffner, *In der Gegenwart leben. Auf der Spur eines Urphänomens*, Stuttgart 1997.) Pytanie, czy doświadczenie obecności jest doświadczeniem religijnym, mogącym inicjować doświadczenie świętości, pozostaje jednym z jego wielkich życiowych tematów, wynikających z pewnej pasji, jaką jest dla Haeffnera człowiek (G. Haeffner, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart 1982, wydania kolejne: 1989, 2005, wydanie polskie dzięki wydawnictwu WAM: *Wprowadzenie do antropologii filozoficznej*, przekład Wiesława Szymona OP, Kraków 2006). Po licznych profesurach gościnnych: 1976 Université Laval, Québec (Canada); 1978 i 1979: Institut Supérieur de Philosophie 'Pierre Canisius', Kimwenza-Kinshasa (Zaire); 1980 i 1982: Philosophisch-theologische Hochschule St. Georgen in Frankfurt/M; 1985, 1990 i 1995: Institut Supérieur de Philosophie et de Théologie „Centre Sèvres”, Paris; 1989: Sophia University, Tokyo; 1993/1994 Universität Innsbruck, mieliśmy okazję gościć Profesora Haeffnera także w Szczecinie w 2004 z wykładem *Problem pojęcia istoty w antropologii filozoficznej*.

Jedną z jego ostatnich prac, książka *Drogi wolności (Wege in die Freiheit. Philosophische Meditationen über das Menschsein*, Stuttgart 2006), czeka jeszcze na swego wydawcę. Książka ta, będąca zbiorem artykułów z ostatnich lat, stanowi przede wszystkim rodzaj testamentu, poruszającego fundamentalne problemy ludzkiej egzystencji.

Jaromir Brejda
(Szczecin)

Z OJCEM PROFESOREM GERDEM HAEFFNEREM ROZMAWIA JAROMIR BREJDAK*

JB Szanowny ojciec Haeffner, zgodnie z formacją duchową jest Pan Ojcem Zakonu Jezuitów. W jaki sposób stało się dla Ojca oczywiste, że to powinna być Ojca droga? Pojawiły się tu jakieś szczególne racje czy też była ona raczej ustawicznym dążeniem?

GH Nie doświadczyłem szczególnego powołania. Już jako dziecko byłem wprawdzie w dziecięcy sposób zafascynowany kapłaństwem. Później jednakże to marzenie ucichło. Chciałem zostać nauczycielem języka niemieckiego i historii w szkole licealnej, do momentu, gdy pewnego dnia zapytał mnie znajomy duchowny, czy nie myślałem nigdy o tym, by zostać księdzem. Dzięki temu na nowo odżyło moje marzenie i pozostało już ze mną. Działalem intensywnie w katolickiej organizacji młodzieżowej Kongregacji Mariańskiej. Jeździliśmy na obozy, chodziliśmy na spotkania, msze itd. Ta młodzieżowa organizacja była prowadzona przez jezuitów, z którymi nawiązałem w ten sposób kontakt. Kiedy postawiłem sobie pytanie, czy powinien zostać księdzem diecezjalnym lub raczej zakonnikiem, to zdecydowałem w 1961 roku o wejściu do zakonu jezuitów.

JB Na drodze Ojca pojawiają się różne przystanki: studia filozoficzne na Papieskim Fakultecie w Kolegium Jana Berchmansa w Pullach, obrona pracy doktorskiej na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium z filozofii (u Maxa Müllera), historii nowożytnej (u Fritza Wagnera) oraz teologii fundamentalnej (u Heinricha Friesa), później czteroletnie studia teologiczne w Lyon-Fourvière i Tybindze, zwieńczone egzaminami końcowymi w Paryżu. Kto był wówczas szczególnie ważny dla młodego jezuitę? Kto przede wszystkim przyczynił się do Ojca duchowej formacji jako filozofa i teologa?

GH Moje duchowa formacja dokonała się z pewnością przede wszystkim w Pullach, podczas trzyletnich, systematycznych studiów filozoficznych. To jest moja baza intelektualna. Kto się do tego najwięcej przyczynił? Spomiędzy starszych profesorów, do których należeli rów-

* Rozmowa miała miejsce w Wyższej Szkole Filozofii w Monachium, 17 września 2013.

niez Josef de Vries i Walter Brugger, z pewnością Jan B. Lotz był tym, który na trwałe otworzył przede mną myślenie filozoficzne. Spomiędzy młodszych imponował mi Walter Kern, który wprowadził nas w nowożytną historię filozofii.

JB Później miał Ojciec, jeśli dobrze to widzę, jeszcze dwóch innych wielkich nauczycieli myślenia filozoficznego, mianowicie profesorów Maxa Müllera i Richarda Schaefflera. I jeśli przyjąć tezę Heideggera, że każdy wielki filozof myśli tylko jedną myśl, to która myśl przewodnia Maxa Müllera i Richarda Schaefflera stała się dla Ojca ważna? Być może należałoby przy tym skorygować tezę Heideggera, tak aby brzmiała: Bardziej niż myśl to bios, czyli postawa życiowa pojęta jako całość, życie poza myślą, jest decydującą kategorią dla poszukiwacza prawdy?

GH Tak, Max Müller był z pewnością filozoficznie bardzo atrakcyjny, ponieważ dobrze znał zarówno klasyków, św. Tomasza z Akwinu i Hegla, lecz również nowożytnych i współczesnych filozofów takich jak Droysen, Heidegger czy Sartre. Jego podstawową myślą była historia. – Być może jednak przywołując pojęcie bios, chciał Pan nawiązać do chrześcijańskiej postawy młodego Maxa Müllera, która w czasach nazizmu zamknęła mu drogę do uniwersyteckiej kariery.

JB Tak, Max Müller, opowiadał mi, że jego problemy z Heideggerem rozpoczęły się wtedy, gdy podczas seminarium powiedział: „Gdy porównuje się pisma Bismarcka z pismami Hitlera, to jakby porównywało się kulturę z barbarzyństwem.” Po zakończonej habilitacji zostały mu odebrane uprawnienia nauczycielskie, niekoniecznie z powodów merytorycznych. Po osobistej interwencji Müllera w ministerstwie kultury zostało zmienione jedynie uzasadnienie, co miało wówczas znaczyć, że został zwolniony nie z racji „moralnych”, lecz „światopoglądowych”. Przykładał duże znaczenie do tego uściślenia.

GH To prawda, że zostały mu odebrane uprawnienia nauczycielskie z powodu referencji politycznych, które wystawił mu wówczas ideologicznie zafiksowany Martin Heidegger. Heidegger cenił i lubił z pewnością młodego Maxa Müllera, ale kiedy do tego doszło, zaczął działać przeciwko niemu. To był dla Maxa Müllera z pewnością wielki cios. Nie miał jednak tego swojemu nauczycielowi długo za złe, co

więcej pomógł mu, podobnie jak Karl Jaspers, po zakończeniu wojny powrócić na uniwersytet.

Co się tyczy Richarda Schaefflera, to kiedy równoległe z moimi studiami doktoranckimi, byłem asystentem w Pullach, prof. Schaeffler prowadził wykłady z historii filozofii modernizmu, ponieważ Walter Kern wyprowadził się wówczas się do Innsbrucku. Niestety nie słuchałem wtedy jego bardzo zajmujących wykładów, w których interpretował *Medytacje* Kartezjańskie z perspektywy rekolekcji w duchu Ignacego Loyoli. Zapraszał mnie jednak często na rozmowy do kawiarni. Nawet jeśli nie podzielałem jego założenia budowania filozoficznej koncepcji na zrębach filozofii Kanta, ceniłem go wysoko zarówno jako człowieka jak i myśliciela. Nie mogę go jednakże określić mianem „mojego” nauczyciela. Innym profesorem, który wtedy i wiele lat później u nas gościnnie wykładał, był Ferdynand Ulrich z Regensburgu. Wykładał filozoficzną teologię, pozbawiając ją scholastycznej abstrakcyjności, stawiając ją pod obrządem krytyki Marksa i Nietzschego i sprowadzając ją do jej pełnej egzystencjalnej konkretności. Jemu zawdzięczam bardzo wiele w kwestii „całościowej postawy życiowej obecnej za myślą”.

JB Patrząc na książki napisane przez Ojca, dostrzec można, że kieruje Ojciec swoje zainteresowania w stronę: 1) Martina Heideggera. Tu należy wymienić Ojca dysertację u prof. Maxa Müllera *Heideggera pojęcie metafizyki* (1974, 1981); 2) *Antropologii filozoficznej* (1982, 2005), do tej grupy tematów zaliczyłbym również ostatnią, szczególną, jak sądzę, książkę Ojca *Drogi do wolności. Filozoficzne medytacje o byciu człowiekiem* (2006); 3) pra-fenomenu obecności *Żyć w terażniejszości. Na tropie pewnego pra-fenomenu* (1996); 4) *Filozofii XX wieku* (razem z P. Ehlenem i F. Rickenem, 2010), skoncentrowanej przede wszystkim na fenomenologii, filozofii egzystencji, filozofii dialogu oraz *Filozofii XIX wieku* (razem z P. Ehlenem i J. Schmidtem, 2014), która także uwzględnia filozofię życia i filozofię egzystencji. Poza tym wydał Ojciec książki *Wina i jej przewyciężenie* (1993) oraz *Religijne doświadczenie II. Perspektywy międzykulturowe* (Münchener Philosophische Studie, t. 26, 2007). – Co fascynuje Ojca w Heideggerze? Dlaczego stał się on dla Ojca, jak Ojciec pisze, w pewien sposób przeznaczeniem? Jaki jest jego wkład, widziany z dzisiejszej perspektywy, w metafizykę?

GH Moje książki powstały w dużej mierze z przygodnych przyczyn. Jako przykład może posłużyć *Antropologia filozoficzna*. Kiedy w 1974

roku, po zakończeniu moich teologicznych studiów, wróciłem nie do Pullach, lecz do Monachium, dokąd została przeniesiona Wyższa Szkoła Filozoficzna – byłem przygotowany do przejęcia katedry metafizyki. Wtedy powiedział mi ówczesny rektor, Albert Keller: Do tego celu zyskaliśmy już innego docenta, mianowicie Belę Weissmähra, ty przejmiesz antropologię filozoficzną. Dałem się wówczas porwać temu przedmiotowi i na przestrzeni tych lat prowadziłem wykłady w Monachium oraz w innych miejscowościach tak często, że doszedłem do wniosku, że mogę je przeredagować i napisać książkę. Podobnie było z filozofią XIX i XX wieku. W tym czasie musiałem prowadzić wykłady, co do których postanowiłem, że nie będę prezentował spojrzenia przekrojowego, lecz pogłębioną analizę poszczególnych autorów. Z czasem byłem w stanie dodać również ogólny zarys do poszczególnych tomów, które napisaliśmy wspólnie z kolegami po fachu. Heidegger natomiast stał się w pewien sposób moim przeznaczeniem. Zjawił się w sposób pośredni. Punktem wyjścia był rodzaj filozoficznego doświadczenia. Pamiętam dobrze to wydarzenie. Spacerowaliśmy – ja i moi dwaj współbracia – przez wioskę Pullach. Było to latem 1964 roku. W drodze powrotnej do kolegium, kiedy spoglądałem na budynek, do którego się zbliżaliśmy, pojawiła się myśl: jaka to jest osobliwa sprawa – kolegium stoi tam, oddalone ode mnie kilkaset metrów, a jednocześnie jest tu, przy mnie. To, co filozofowie nazywają intencjonalnością spostrzeżenia, tudzież, co ja później nazwałem „obecnością”, pojawiło się wtedy jako doświadczenie. To przeżycie odkryłem wówczas także w innych kontekstach, na przykład patrząc przez okno na las w dali. To składało się, mówiąc górnolotnie, na moje fundamentalne doświadczenie filozoficzne. (Poza tym sądzę, że jeśli ktoś nie posiada doświadczenia pierwotnego, nigdy nie dotknie sedna filozoficznych pytań. Doświadczenie pierwotne to doświadczenie, które nie przyjmuje do siebie wyjaśnienia w sensie empirycznym lub też odrzuca je jako nieadekwatne, lecz domaga się tego szczególnego sposobu wyjaśnienia, który nazywamy filozofią lub też w szczególnym przypadku fenomenologią.) Miałem wówczas trochę starszego przyjaciela i współbrata, któremu powiedziałem, że chciałbym napisać studencki esej, wychodząc od „mojego” doświadczenia i spytałem go, czy jest może taki autor, pod którego auspicjami mógłbym dojść do tego celu, ale musiałby to być któryś ze współczesnych filozofów, gdyż byłem wtedy na tyle głupi, by uważać wszystkich wcześniejszych autorów za staroświeckich. Jego odpowiedź brzmiała, że owszem, jest taki współczesny (nawet jeszcze żyjący) filozof, który zajmował się zagadnieniem „spostrzeżenia”

i „prawdy”, nazywa się Heidegger i napisał niewielką rozprawę *O istocie prawdy*. Zabrałem się zatem do lektury. Zafascynowała mnie ona, nawet jeśli przy tym dziwił sposób, w jaki obchodził się on z czytelnikiem. To wszystko doprowadziło ostatecznie do tego, że spytałem Ojca Lotza, czy nie chciałby zostać promotorem mojej pracy licencjackiej poświęconej pojęciu prawdy u wczesnego Heideggera. Zgodził się, a ja zacząłem czytać *Bycie i czas*. To był początek moich badań nad Heideggerem, od których latami nie mogłem się uwolnić, po części także z powodu zawilgości jego stylu, który próbowałem rozwikłać, ale, oczywiście, przede wszystkim z powodu fascynacji, którą wywołały jego pytania. To, co mnie trwale do niego przywiązało, to był jego absolutnie rozjaśniający sposób, w jaki umiał rozumiejąco wyklądać klasyków (Arystotelesa, Kanta, Hegla). Gdyż w toku mojego neoscholastycznego kształcenia w Pullach często miałem wrażenie, że pytania wyłaniają się z kontekstu, dzięki któremu w ogóle mogą być zrozumiane, ale który nie zostaje przekazany. Tak też zacząłem, zupełnie nieporadnie, czytać Arystotelesa i lepiej rozumieć, jak św. Tomasz i moi nauczyciele doszli do swoich tez. Jeszcze więcej pojąłem, czytając, jak Heidegger interpretuje pisma Arystotelesa. Heidegger był genialnym interpretatorem tradycji. Innym motywem, który mnie odsyłał do Heideggera, był problem metafizyki. Interesowało mnie myślenie metafizyczne, to był sposób [myślenia], który, jak sądzę, został zapoczątkowany przez moich nauczycieli. Postawienie problemu przez Heideggera, czym właściwie jest metafizyka, stało się wkrótce i dla mnie ważne. Szczególną wagę przykładałem do metafizycznej teologii, ponieważ nie byłem prawdziwie przekonany do metafizycznej teologii moich nauczycieli. Pozostała dla mnie w jakiś sposób obca, a jednocześnie była dla mnie dużym autorytetem. Chciałem się więc dowiedzieć, co Heidegger rozumie pod pojęciem onto-teo-logii. To był również temat, który zaproponowałem w pierwszej kolejności jako temat mojego doktoratu Maxowi Müllerowi. Uważał on jednakże, że jest to temat za trudny i że powinienem się zadowolić bardziej podstawowym pytaniem, co Heidegger w ogóle rozumie pod pojęciem metafizyki. Tak też postąpiłem i tak powstała moja praca doktorska. Przy tym pozostało dla mnie zawsze ważne z jednej strony połączenie tego, co historyczne z tym, co przedmiotowe w myśleniu, z drugiej strony „fenomenologiczna” uwaga skierowana na fenomen obecności w spostrzeżeniu i tym samym na terażniejszość.

JB Oryginalnym Ojca tematem wydaje mi się jednak być obecność. W filozofii właściwie nie ma żadnej monografii poświęconej temu te-

matowi, może z wyjątkiem Martina Bubera *Ja i Ty*, które, jak Ojciec pisze w swojej książce odwołując się do Riviki Horvitz, powinno nosić tytuł „Religia jako obecność”. Dlaczego obecność jest dla Ojca tak ważna? Co poza tym zwraca uwagę czytelnika Ojca książki, to fakt, że uwzględnia w niej Ojciec kilku ważnych filozofów, lecz akurat nie Martina Heideggera, jak również pomija Ojciec jego pojęcia czasowości właściwej oraz okamgnienia. Jaka są tego powody? Czy jest to kwestia krytyki, której Heidegger poddaje teraźniejszość, jako że dominuje ona czasowość niewłaściwą i prowadzi do wykładni bycia jako substancjalności lub też wręcz jako obecności przedmiotowej (*Vorhandensein*) czy też obecności instrumentalnej, tj. poręczności (*Zuhandensein*)? Czy nie można pojąć Heideggerowskiego sensu bycia jako rodzaju obecności właśnie? Czy może są inne powody, dla których Ojciec nie uwzględnił Heideggera?

GH To jest ważne pytanie. Było dla mnie oczywiście jasne, że zainteresowanie fenomenologią obecności jest pokrewne pytaniom Heideggera. Trzy powody przeszkodziły mi jednakże w uwzględnieniu Heideggera w mojej książce poświęconej obecności. Po pierwsze, nie chciałem tego wielkiego i trudnego autora traktować pobieżnie, niejako przy okazji. Zaoszczędziłem mu tego z szacunku. Po drugie, uważałem, że to, co Heidegger pisze w *Byciu i czasie* o obecności, po prostu rozczarowuje. Miałem wrażenie, że obecność w swojej pełni u niego w ogóle nie występuje. A jak się pojawia, to tylko na marginesie, nie jest właściwie tematyzowana. Dla mnie obecność, kiedy się jej przyglądam, ma w pewnym sensie dwie strony: wychodzenie ku nam bytu z jego własnej pełni i czasowa rozpiętość między przeszłością a przyszłością, przy czym akcent należy położyć na tym, co naprzeciw, na byciu tu (*Da-sein*) osoby, krajobrazu, rzeczy. Dla mojej idei „obecności” medytacja odgrywała decydującą rolę. Po drugie: Heidegger jest fenomenologiem w technicznym znaczeniu tego słowa. Czy jest on nim również w swoich założeniach? Uważam, że przeprowadził wprawdzie genialne fenomenologiczne analizy, lecz w swoim metodologicznym nastawieniu, nie jest wcale czystym fenomenologiem, lecz konstruującym systematykiem. *Bycie i czas* jest w najwyższym stopniu skonstruowane, bardziej nawet niż dzieła Kanta. Być może nie da się inaczej, być może musi filozof przede wszystkim konstruować. Ja jednak tego nie chciałem. Być może też nie potrafiłem, ponieważ fenomenologia w technicznym znaczeniu tego słowa pozostała dla mnie obca. Po rozmowie, której Heidegger udzielił mi w lutym 1972 roku, powie-

dział Maxowi Müllerowi o mnie parę miłych słów, dodał jednakże, że z fenomenologii nic nie rozumiałem. Kiedy usłyszałem to, poczułem się dotknięty, gdyż wydawało mi się, że właśnie w opisie fenomenów jestem dobry. Ale w rzeczy samej nie miałem treningu w technice fenomenologicznej. Husserl był dla mnie zawsze obcy, tylko po długiej walce ze sobą byłem w stanie go czytać. Fenomenologicznej szkoły widzenia, jaką Heidegger odnalazł u Husserla, nigdy nie miałem.

JB Żeby lepiej zrozumieć różnicę Ojca koncepcji obecności, można powiedzieć, że uwaga skierowana na to, co naprzeciw jest decydującym wymiarem obecności, a nie jej czasowy wymiar terażniejszości. Bliżej Ojcu zatem nie do Heideggera, lecz raczej do Bubera?

GH Tak, choć nie przejąłem tego od Bubera.

JB Czy nie da się jednak dzięki Heideggerowi lepiej zrozumieć eschatologii? Mam na myśli zapożyczoną przez niego od apostoła Pawła uważność skierowaną ku Nadchodzącemu, ku paruzji, nie zaś kierowaną na doczesność i na to co zastane, substancjalne.

GH Muszę powiedzieć, że z eschatologią zawsze miałem trudności. A jak to jest z Heideggerem? Heideggerowską interpretację wczesnochrześcijańskiego oczekiwania na bliskie nadejście Chrystusa należy odczytywać w duchu negatywnie pojętego historyzmu. Przeciwno relatywizacji historyzmu, tudzież przeciw ucieczce w platonizm Heidegger poszukiwał świadectwa w pierwotnie dziejowym sposobie bycia i odnalazł go we wczesnochrześcijańskim oczekiwaniu bliskiego nadejścia Chrystusa, tak jak zarysowali je ewangeliccy teologowie Albert Schweitzer, Martin Werner i wreszcie Franz Overbeck. Heidegger wiedział jednak, że nie możemy wrócić do minionej sytuacji. Możemy sobie to przedstawić jedynie historycznie; lecz nie możemy jej wybrać jako naszej. Czy nastawienie eschatologiczne było dla niego wzorcowe? Sądzę, że nie. Istnieją dokumenty z lat 30., które zawierają dyskusje ze studentami teologii, w których próbował odwieść ich od powołania, używając argumentu, że nie da się w ogóle żyć wczesnym chrześcijaństwem, odwróconym od świata, należymy przecież ciałem i krwią do tego, co ziemskie. W tym czasie nie można wyczuć nic z tego eschatologicznego patosu, nawet w przeformowanym znaczeniu. Tylko w *Byciu i czasie* wydaje się być inaczej, być może pod pewnym wpływem Kierkegarda i Bultmanna.

JB Nie wiem, mamy przecież, jak wiemy, w *Bycie i czasie* do czynienia z dwoma czasowościami, jedną niewłaściwą i drugą właściwą. Pierwsza zdominowana jest przez czasową terażniejszość, która prowadzi do statycznego sensu bycia (obecność przedmiotowa i poręczność), podczas gdy w drugiej, właściwej czasowości, dominuje przyszłość, to, co ma nadejść, które otwiera nas na dynamiczny sens bycia jako dziejowości. Ta postawa uważności wobec tego, co ma nadejść, rozwija się u późnego Heideggera do oczekiwania na znaki bycia, co krytyka określiła mianem adwentyzmu. Między innymi tu widzę wpływ św. Pawła na myślenie Heideggera.

GH Obecność przedmiotowa (*Vorhandenheit*) wydaje mi się być konstrukcją. A poręczność jako forma obecności instrumentalnej jest przecież też określona przez przyszłość, gdyż używamy narzędzi „po-coś” i „wtedy-kiedy”.

JB Ale to pozostaje jeszcze w ramach przyszłości niewłaściwej, przyszłości określonej przez „jeszcze nie”, w ramach połowicznej terażniejszości.

GH Tak, ale też czasowość właściwa, wybiega nie ku eschatologii, lecz ku śmierci, która nas wrzuca z powrotem w terażniejszość. Nawet tam, gdzie Heidegger myśli w kategoriach epoki, epoka się kończy, a my wybiegamy ku czemuś nowemu, lecz nie ma w tym nic definitywnego. Eschatos (*ἔσχατος*) jest kategorią myśli teologicznej, której nie przejął. Nie ma żadnej definitywnej epoki bycia. U niego chodzi zawsze jednocześnie o ukrywanie i ujawnianie. Jego zainteresowanie św. Pawłem jest raczej historyczne. Mówi się wprawdzie, że przejął od niego formalny zarys, pozbawiając go jednocześnie teologicznego i chrześcijańskiego ducha. Tak też sądziłbym wcześniej, teraz już tak nie sądzę. Orientacja późnego Heideggera skierowana na przyszłość bierze się moim zdaniem stąd, że „rzeczy” nie postrzega już w formie antycypującego bycia pomyślanym, lecz formalnie jako to, co jest do myślenia.

JB Co do Ojca bliskości do Bubera, mówił Ojciec, że odkrył go dość późno.

GH To nie całkiem się zgadza. Czytałem Bubera już bardzo wcześniej. W Pullach czytała go samodzielnie grupa studentów, do której i ja

należałem, *Ja i Ty* i inne jego teksty. Kiedy dużo później, przygotowując się do wykładu, czytałem ten tekst, próbowałem rozszyfrować jego wewnętrzną systematykę, zauważyłem, że ludzkie Ty nie ma wiodącej roli spośród czterech, wymienionych przez Bubera, rodzajów (*Weisen*) Ty. Ma ją raczej fascynacja wywołana ideą, która „chce” być zrealizowana przez artystę. Tak uwrażliwiony, przeczytałem *Daniela*, dzieło, które powstało przed *Ja i Ty*, w którym traktuje się cały czas o „urzeczywistnieniu” i nie można znaleźć jeszcze śladu *Ja i Ty*. Widziałem tam wielki wpływ Nietzschego na Bubera. Postawiłem sobie pytanie: Co ma ze sobą wspólnego człowiek naprzeciw mnie, artystyczna idea, drzewo i boskie Ty? I znalazłem odpowiedź: wszystko to przemawia do mnie, mówi do mnie w pewnym sensie „ty” i jednocześnie dodaje: „Realizuj mnie”. Owo „ty”, za pomocą którego zwracam się do istoty, jest, zdaniem Bubera, ale także zgodnie z „rzeczą samą” – wtórne. Pierwotne jest, że to lub Inny „mówi” do mnie Ty, tudzież ma mnie „na myśli”. Wielu współczesnych filozofów poszukiwało czegoś, co przerwie krąg samozwrotności i przekroczy świat czystych konstrukcji myślowych. Ale co musi się stać, żeby, jak to nazywa Bloch, miało miejsce doświadczenie podobne temu, którego doświadczył Paweł na drodze do Damaszku (*Damaskus-Erlebnis*)? Jesteśmy współcześnie przecież mniej lub bardziej ateistami lub solipsystami. Buber podjął jednak taką próbę, wychodząc od bycia zagadniętym (*Angesprochen-Sein*), przełamał dominację własnej subiektywności (Ja-Ono) i pokazał drogę wyzwolenia się od niej, łącząc bycie zagadniętym (*Angesprochen-sein*) z pojęciem głosu Boga. Buber nie był z początku przekonany Żydem, on się nim dopiero stał. Przypominał sobie opowieści, które słyszał, kiedy ze swoim dziadkiem odwiedzał chasydów. Stopniowo przekonywał się do swojego żydostwa, najpierw w politycznym, syjonistycznym znaczeniu. Później, kiedy prowadził wykłady w Jüdisches Lehrhaus we Frankfurcie, musiała nastąpić głębsza refleksja: jaką religijną treść może mieć dzisiaj, w świeckim społeczeństwie, żydowskość? Żydzi, którzy przychodzili do Lehrhausu, nie mieli często pojęcia o swojej religii. Chciał im zaproponować możliwą do indywidualnego wypełniania nowoczesną formę żydowskiej religijności. Kiedy czytałem Rivikę Horvitz, która pisała, że wykłady Bubera były zatytułowane „Religia jako obecność” (*Religion als Gegenwart*), pomyślałem sobie, aha, teraz zaczynam rozumieć.

JB To był bardzo interesujący wywód. Czy można Ojca nazwać egzystencjalnym chasydem?

GH Nie sędę.

JB Taka byłaby konsekwencja, ponieważ naucza Ojciec przecież uważności skierowanej na chwilę obecną, na to, co naprzeciw i na to, co obecne, odczute jako ciche przed-słowie Boga. Jeśli się to praktykuje, to nie jest już teoria, lecz *bios*, postawa życiowa.

GH Tak, to prawda, jeśli właśnie to zechce Pan zrozumieć pod pojęciem chasyda.

JB W swoim artykule *Können Präsenzerlebnisse als religiös bedeutsame Erfahrungen gelten?* (in: *Wandel zwischen den Welten. Festschrift für Johannes Laube*, hrsg. H. Eisenhofer-Halim, Frankfurt 2003, s. 251–269) (*Czy przeżycia obecności mogą mieć wartość jako ważne doświadczenia religijne?* [w:] *Wędrowanie między światami.*), podobnie w *Wege der Freiheit (Drogi wolności*, s. 131–138) bada Ojciec religijny wymiar obecności. Jak dziś postrzega Ojciec ważność przeżycia obecności w horyzoncie doświadczenia religijnego?

GH Pod pojęciem „przeżycia obecności” ukrywają się w tym kontekście, konkretne, udokumentowane literacko przeżycia. Są to przeżycia obecności jako takiej, nie ujętej religijnie. Są to przeżycia „świeckie”, które jednakże, wobec ich nadzwyczajnej doniosłości, są konotowane religijnie i tak też relacjonowane przez osoby, które ich doświadczyły. Fakt jest jednakże taki, że (prawie) nikt nie spotyka dziś anioła bądź też zmartwychwstałego Chrystusa. Wyłania się pytanie: Gdzie doświadczamy dzisiaj w świecie ogarniętym profanum bezpośrednio czegoś, co ma jakiś religijny sens? Odpowiedź brzmi: na tym obszarze.

JB Obecność jest spokrewniona z dwoma innymi fenomenami, które często w twórczości Ojca dochodzą do głosu, mianowicie czasowością i uważnością. Czy obecność nie jest raczej aczasowa lub ponadczasowa i ma raczej status „trwającego teraz”, *nunc stans*, mówiąc językiem Alberta Wielkiego?

GH Uwaga czy uważność, o której wiele rozmyślała na przykład Simone Weil, z pewnością jest blisko związana z fenomenem obecności. Co je łączy? To, by skoncentrować się, uwaga trwa w czasie. Uwaga spełnia się nie w okamgnieniu, lecz w kontinuum, w trwaniu, przecinając przychodzące i odchodzące fazy czasowe, wbrew upływowi i w ten

sposób powstaje intencjonalna obecność, która jest czymś innym niż każdorazowa terażniejszość, odmierzana czasem zegarowym. To jest sfera uwagi. Dwa przykłady mogą zobrazować ten stan rzeczy. Kiedy Pana słucham, nie zwracam uwagi na czas, który przemija, lecz próbuję to, co Pan po kolei wypowiada, powiązać w sens, ująć to i zachować. To, co powiedziane, połączyć i utrzymać jako jedną swoistą świadomą treść. Inny przykład: kiedy patrzę na obraz, mam najpierw niewyraźne wrażenie ogólne. Później zwracam się do poszczególnych części, tak jak są one rozplanowane i uporządkowane na powierzchni albo zgodnie z ich kolorystycznym zróżnicowaniem. W ten sposób jestem tym trwale zajęty, by kierować uwagę z jednego miejsca w drugie, po to by rozróżnić i łączyć. To, czego właściwie chcę, to to, by w mojej duszy powstało całościowe wrażenie, które staje się stanem, obecnością. To jest obecność formy, która tworzy się i „pow-staje”, przecinając przebieg terażniejszości punktowych i wrażeń, które ją wypełniają. Jej wyniesienie ponad czas może być słabym analogonem „zatrzymania się” typowego dla „*nunc stans*”.

JB W analizach fenomenu czasowości ukazane są dwie ważne własności czasowości: to jest z jednej strony czas jako zadanie i z drugiej czas jako termin. Czy z tej perspektywy obecność w rozumieniu Ojca nie ciąży zbyt ku medytacji? Jak wiąże się ona z ludzkim działaniem?

GH Tak, to prawda, moja fascynacja obecnością ciąży ku medytacji.

JB Inne pytanie: Czy obecność posiada komponenty normatywne? Myślę teraz o wierszu Rilkego *Starożytny tors Apollina*. Tam odnajdujemy doświadczenie obecności, które opisał Rilke i z którego dobywa się apel, przez niego usłyszany: „Musisz zmienić swoje życie”.

GH Tak, chyba tak to działa.

JB To, co Ojciec fenomenologicznie opisał jako zatrzymywanie się w kontekście doświadczenia obecności, pojawia się na końcu długiej drogi. Długa droga jest konieczna, aby dotrzeć do oczywistości tego, co obecne, w sposób aktywny, dynamiczny. Nie było to dla mnie tak oczywiste (*präsent*). Do tej pory ujmowałem to w sposób statyczny, typowy dla świadomości. Stan zatrzymania się w ewidencji można również rozumieć jako pewne doświadczenie, które wysyła nas w długą

drogę, aż dotrzemy do następującego po nim zatrzymania. To jest też, jak sądzę, intencja Bubera, kiedy objawienie obecności rozumie jako powołanie (*Berufung*) i misję (*Sendung*), i wyróżnia trzy aspekty obecności: 1) „nie-bycie-dłużej-oddzielonym”, opisuje je Ojciec jako przezwycięzenie subiektywności, 2) doświadczenie sensu i 3) wezwanie do potwierdzenia tego sensu w życiu człowieka przez jego działanie. Kiedy pytałem Ojca o a-czasowy aspekt czasowości, myślałem również o innej fascynacji, która wzięła się u Ojca dzięki francuskiemu teologowi Henri de Lubac. Chodzi mi o specyficzną dla chrześcijańskiej wiary dziejowość, w której trwa, dla wierzącego, identyczny rdzeń pomimo przemian w czasie. Czy dziejowość religii jest raczej paradoksem czy znakiem jej żywotności?

GH Heidegger napisał kiedyś, że „*Die Verwandlungen sind die Bürgerschaft für das Bleiben im Selben*” („Przeobrażenia są rękojmią pozostawania tym samym”, [w:] *Was ist das- Die Philosophie?* Pfullingen 1966, s. 18). Tak też Ojciec de Lubac dawał wielokrotnie wyraz przekonaniu, że to, co istotowo chrześcijańskie, w całkiem różnych kontekstach i nastawieniach autora pozostaje tożsame. Wskazywał on np. na Orygenes i Pascala, dwóch myślicieli, którzy żyli w dwóch zupełnie innych epokach i myśleli w zupełnie innych horyzontach filozoficznych, pomimo to reprezentowali te same przekonania chrześcijańskie lub też, bliżej nas, na dwóch tak różnych myślicieli chrześcijańskich jak Pierre Teilhard de Chardin i Gabriel Marcel (którzy zresztą byli z nim zaprzyjaźnieni). Ten paradoks zawsze fascynował de Lubaca. Widział w tym znak nadnaturalnego pochodzenia chrześcijaństwa. A zatem, nie da się związać tego, co chrześcijańskie z jakimś tylko jednym rodzajem filozoficznej lub teologicznej szkoły. Mówię to wbrew tym ludziom, którzy wtedy uważali, że kto chce być katolikiem (jako intelektualista), musi być tomistą, gdyż sądzili, że system skryształizowanego w XVI wieku tomizmu jest jakoby tożsamy z wieczną prawdą. Intuicja de Lubaca mówi natomiast: w historii wiary jest coś wiecznego. Można to odnaleźć tylko, jeśli się studiuje największych myślicieli w ich każdorazowej różnorodności i zgodności. Ta teza przekonała mnie. Z tego miejsca możemy wrócić do poprzedniego tematu, a mianowicie do wczesnochrześcijańskiego oczekiwania na bliskie nadejście Chrystusa. Można postawić sobie pytanie, czy owo oczekiwanie na nadejście było centralne dla wczesnego chrześcijaństwa, jak to się podaje. Jak zostało przepracowane doświadczenie, że On nie nadchodzi? Czyż nie musiałby to być szok? Jednak nie ma żadnych

świadczeń mówiących o takim szoku. Jest raczej ciągłość. Odejście od idei oczekiwania na bliskie nadejście nie zaszkodziło chrześcijaństwu. Wszystko, co ludzkie, jest historyczne i wszystko, co duchowe nie mniej, lecz tym bardziej. Gdyż to, co duchowe, trwa w relacji do tego, co wieczne. Boska wieczność jest czymś zupełnie innym niż pozostawanie tym samym w czasie. Jest wciąż nowym źródłem. Tego nauczyłem się u de Lubaca, nawet jeśli wtedy (w latach 1972–1977), kiedy miałem z nim bardzo dobre osobiste relacje, czytałem niestety bardzo niewiele jego dzieł. Wówczas studiowałem przede wszystkim Karla Rahnera. Dopiero później, kiedy widywaliśmy się rzadko i również potem, po jego śmierci (1991), zacząłem go intensywniej czytać.

JB W historycznym wymiarze chrześcijaństwa tkwi, jak sądzę, dialogiczne lub wręcz trynitarnie pojmowanie Boga. Bóg ukazuje się w dialogu. Belgijski teolog Adolphe Gesché mówił o narracyjnej tożsamości Jezusa. Narracyjność oznacza tutaj, że Jezus stawia wciąż od nowa pytanie swoim apostołom: Za kogo mnie uważacie? To pytanie ma oczywiście bardzo silny majeutyczny charakter, gdyż uczeń powinien sam dojść do tego, kim jest Jezus. Zabrania się zatem dawać gotową teorię dotyczącą jego Boskości lub jego poglądu na świat. To raczej rdzeń wyznania wiary pozostaje nienaruszony. Ale musi być on, za każdym razem na nowo odnaleziony i przyjęty przez apostołów i kolejnych uczniów, którzy przychodzą i odchodzą. To są te dialogiczno-historyczne komponenty.

GH To jest dobrze spostrzeżone, choć ja osobiście jestem podejrzliwy wobec tak abstrakcyjnych słów jak tożsamość lub tym bardziej narracyjna tożsamość. Gdyż tożsamość w znaczeniu społeczno-psychologicznym stała takim *passe-partout*, że wolę unikać tego wyrażenia. Najwyraźniej muszą zawsze powstawać nowe mody i trendy, które przebijają się w swojej krótkotrwałości. Nie ma już prawie miejsca na zwykłą obecność. W związku z ostatnią kampanią wyborczą przed wyborami parlamentarnymi odbył się w telewizji program. Prowadząca talk show stawiała pięciu przedstawicielom głównych partii pytanie, na które musieli odpowiedzieć w przeciągu 3 minut, zaraz potem następne i następne. I za chwilę kolejne pytanie. Nie było czasu na choćby krótką chwilę, żeby to pytanie przemyśleć, ani dla polityków, ani tym bardziej dla widzów. Tylko *show* i *event*. Taki program nie może mieć chyba wkładu w proces kształtowania poglądów.

JB To jest ciekawa diagnoza: aktywizm jako ucieczka przed obecnością. U Kierkegarda zostały, jak wiadomo, opisane dwa rodzaje takiej ucieczki. Ucieczka w przyszłość, czyli utopia, która już nie może zostać urzeczywistniona w teraźniejszości, właśnie dlatego, że od niej ucieka. I druga ucieczka w przeszłość, ale nie po to, by żyć przeszłością w teraźniejszości, lecz po to, by się za pomocą przeszłości odseparować od teraźniejszości i przyszłości. U Ojca pojawia się trzeci rodzaj ucieczki, ucieczka w aktywizm: coraz to nowe wrażenia, coraz to nowe informacje. Odpowiada ona Pascalowskiej ucieczce w rozrywkę.

GH Również do tego potrzebne jest dużo czasu i energii. Czy jest to ucieczka, nie wiem. Ale w rzeczy samej nie uzyskujemy spokoju w tym minimalnym stopniu, który jest potrzebny, żeby zrozumieć czyjąś wypowiedź. Żyje się raczej od jednego połowicznego wrażenia do następnego, tak że teraźniejszość zostaje pozbawiona obecności, że to tak paradoksalnie wyrażę. To, co odgrywiają przed nami twórcy *mass mediów*, jest dla mnie coraz to bardziej nie do zniesienia. Staram się trzymać do świata mediów tak daleko, jak to tylko jest możliwe. Jakże inaczej doświadcza siebie człowiek np. w kontakcie z naturą! Nareszcie czuje się znowu człowiekiem.

JB Szanowny Ojcie Profesorze, doświadczył Ojciec wielokrotnie zmian na Tronie Piotrowym. Czy obecny Ojciec Święty Franciszek jest Ojcu szczególnie bliski?

GH W mojej młodości byłem tak bardzo związany z papieżem Piusem XII, że nie mogłem sobie wyobrazić żadnego innego. Od tamtego czasu było kilka zmian, nie tylko jeśli chodzi o osoby, lecz również styl prowadzenia urzędu. Papież Franciszek jest mi o tyle bliski, o ile jest członkiem mojego zakonu, jak również cieszą mnie sygnały, które do tej pory wysłał. Nie znam go jednak osobiście w odróżnieniu od politycznie wielkiego Jana Pawła II, którego miałem okazję dwukrotnie spotkać i przede wszystkim w odróżnieniu od Benedykta XVI, którego trochę znałem z czasów, gdy był profesorem, a potem kardynałem. Papież Franciszek poruszył już istotnie swój urząd. Mam nadzieję, że zachowa swój kurs i znajdzie szczerych sojuszników. Kościół katolicki potrzebuje nowych impulsów, nie w liberalnym sensie, jak to nam wtłacza do głowy prasa, lecz od Ducha Świętego. Franciszek może nam dostarczyć takich impulsów i nie tylko z racji swojej ignacjańskiej formacji duchowej.

JB Jeszcze ostatnie pytanie: Jak postrzega Ojciec relację między filozofią i teologią?

GH Filozofia, która ostatecznie nie kieruje się w stronę Absolutu, nie jest moim zdaniem filozofią. Nie musi od razu mówić o Bogu, ale musi dążyć do czegoś absolutnego, zobowiązującego, w końcu do czegoś niosącego sens, w przeciwnym razie mija się ze swoim zadaniem. Historyczna wiedza i analizy formalne są niezbędne, pozostają jednak na powierzchni. Podobnie jak Arystoteles uważam, że filozofia bez pytania o możliwą teologię traci swój punkt ciężkości. W tym leży ostatecznie różnica między filozofią a naukami szczegółowymi. Do czego potrzebna jest właściwie filozofia? Istnieją niezliczone nauki, które wykonują bardzo poważaną pracę. Tylko wtedy, gdy pojawiają się pytania, które nie mogą być przedmiotem żadnej nauki szczegółowej, konieczna jest filozofia. – Inna konieczność filozofowania wyłania się dla myślącego człowieka ze strony religii. Religia jako taka istnieje, bez refleksji i głębszych rozmyślań. To jest ta prosta wiara prostych ludzi, galilejskich rybaków, którzy uwierzyli w Jezusa. Wiara jest darem Boga, który nie potrzebuje filozofii. Ale kiedy wiara staje się teologią i przez to przyjmuje formę zreflektowaną, tym samym wkracza automatycznie w kontakt i konflikt z filozofią. Jest istotowo ważne dla teologii, żeby ten stosunek, który jest jej immanentny, podjęła w sposób pozytywny i zrozumiała, że element filozoficzny należy do samej teologii. Wystarczy spojrzeć na Stary Testament, do którego należą nie tylko prawo i prorocy, lecz również księgi mądrości. W Nowym Testamencie jest wiele fragmentów zawierających niewymuszoną recepcję stoickiej myśli u św. Pawła. Jest to w sposób oczywisty kontynuowane u wczesnochrześcijańskich pisarzy i Ojców Kościoła, przede wszystkim w twórczej recepcji neoplatonizmu. Jeśli chcieli oni poważnie potraktować chrześcijaństwo, musieli zrobić to jako myślący ludzie swojej kultury. Były i są wciąż podejmowane przez teologów próby definiowanie teologii przez odcięcie się od „greckiej” mądrości. Pomimo to: O ile teolog rozmyśla, o tyle też rozmyśla za pomocą filozoficznych metod i pojęć, inaczej się nie da.

Przełożyła: ALINA KRUSZEWICZ-KOWALEWSKA
Korekta: JAROMIR BREJDAK