

Hanna Urbankowska

## Heidegger i myśl Wschodu – w poszukiwaniu wspólnych dróg

**Słowa kluczowe:** *ostatni Bóg, M. Heidegger, wiara, doświadczenie, buddyzm, chrześcijaństwo*

W roku 1969 zorganizowano w Honolulu z okazji 80. urodzin Martina Heideggera konferencję naukową poświęconą związkom jego filozofii z myślą Wschodu. Owocem wspólnego namysłu filozofów z dwóch odrębnych kręgów kulturowych jest książka *Heidegger and Asian Thought*<sup>1</sup>. Zebrane w niej teksty koncentrują się na możliwości dialogu filozofii Zachodu, zakorzenionej w tradycji metafizycznej, z myślą Wschodu. Pośrednikiem w takim dialogu może być dzisiaj – dzięki swojej próbie przewycięzania zachodniej metafizyki – właśnie Heidegger. Zebrane przez Grahama Parkersa artykuły sięgają do wielu tradycji, bliskich poszczególnym autorom. „Myśl Wschodu” oznacza tu przede wszystkim taoizm i buddyzm zen, ale również filozofię Indii (wedantę), buddyzm mahajany, a nawet buddyzm tybetański. W dalszym ciągu chciałabym uwzględnić zwłaszcza dwie pierwsze tradycje. Oprę się na wybranych artykułach ze wspomnianego zbioru i na tekstach kanonicznych (np. na księdze *Tao te ching*). Sięgnę także do pism Heideggera, w szczególności do *Przyczynków do filozofii (Beiträge zur Philosophie)* i do odczytu *Zasada identityczności (Der Satz der Identität)*. Moim celem jest nie tylko potwierdzenie przekonania – słusznego, jak myślę – iż można pokusić się o próbę odczytania pism późnego Heideggera przez pryzmat myśli Wschodu; jest ona jednym ze źródeł inspiracji niemieckiego filozofa. Istotniejsze jest postawienie pytania o drogi dialogu między dwiema odległymi kulturami. Nadzwyczaj istotny jest,

---

<sup>1</sup> G. Parkers (ed.), *Heidegger and Asian Thought*, University of Hawaii Press 1990 (pierwsze wydanie pochodzi z roku 1987).

jak sądzę, teologiczny wymiar tych poszukiwań, a więc kwestia współgrania z myślą Wschodu późnej filozofii Heideggera, w tym przede wszystkim jego rozważań nad ostatnim Bogiem (*der letzte Gott*): rozważania te kierują filozofię Zachodu ku niemetafizycznemu rozumieniu tego, co boskie.

Poniżej wstępnie zarysuję tę problematykę, uwydatnię wątki, które wydały mi się najistotniejsze i najciekawsze. Wskazując możliwe myślowe płaszczyzny porozumienia, postaram się wypunktować zagrożenia, jakie towarzyszą takim „eksperymentom z duchowością”. W ostatniej części artykułu odróżnię „doświadczenie religijne” od „doświadczenia źródłowego”, aby zaznaczyć podstawową, moim zdaniem, różnicę między tymi dwoma „niemetafizycznymi” sposobami doświadczenia. Osobny problem zawiera się w pytaniu, co Heidegger mógł wiedzieć o Bogu – czy bogach. Czy możemy zaufać filozofowi, który po upadku nazizmu szukał dla swojego myślenia nowej drogi?

## Droga myślenia *tao*

Po upadku III Rzeszy i wkroczeniu aliantów do Niemiec poddano Martina Heideggera procedurom denazyfikacyjnym i odsunięto go od nauczania. Przeżył wówczas załamanie nerwowe, a wczesną wiosną 1946 roku spędził w sanatorium w Badenweiler. Latem zabrał się za przekład książki *Tao te ching*. Hugo Ott, wspominając o tym w biografii Heideggera, wskazuje na „terapeutyczny” wymiar owego przedsięwzięcia: „w latach 1946/1947 podjął próbę przekładu na niemiecki dzieła Lao-tse – wysiłek, który miał wszelkie znamiona terapii przez pracę, gdy został skazany na akademicką bezczynność”<sup>2</sup>. Inny wymiar tych prac odsłania esej Paula Shih-yi Hsiao na temat tłumaczenia książki *Tao te ching*<sup>3</sup>. Hsiao to jeden z dawnych słuchaczy Heideggera, uczęszczał na seminarium w roku 1942, wtedy też Heidegger zapoznał się z jego przekładem *Tao te ching* na włoski. Zafascynowany starożytną księgą filozof zaproponował Hsiao wspólną pracę nad przekładem niemieckim. „Zgodziłem się chętnie, w przekonaniu, że myśl Lao-cjusza pomoże Niemcom i ludziom Zachodu w prowadzeniu refleksji po tragedii II wojny światowej”<sup>4</sup> – pisze Hsiao. Przekład nie posunął się jednak zbyt daleko. Nader powolni i skrupulatni tłumacze zakończyli pracę pod koniec wakacji letnich. Księga *Tao te ching* zawiera 81 kilku- lub kilkunastowersowych rozdziałów, krótkich, ale trudnych do zrozumienia (dostępne

<sup>2</sup> H. Ott, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, przeł. J. Sidorek, Aletheia, Warszawa 2013, s. 384. Podobnie terapeutyczną funkcję miałyby, według Otta, pełnić pisane w zaciszu górskiej chaty wiersze, m.in. *Aus der Erfahrung des Denkens* z roku 1947.

<sup>3</sup> P. Shih-yi Hsiao, *Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching*, w: G. Parkers (ed.), *Heidegger...*, dz. cyt., s. 93–103.

<sup>4</sup> Cyt. za: tamże, s. 93. Wszystkie cytaty stamtąd w przekładzie własnym.

w Polsce przekłady w wielu miejscach różnią się od siebie diametralnie, ale i w Chinach istnieje wiele interpretacji słów na pozór prostych). Heidegger przy pomocy Hsiao przełożył dziesięć z nich. Ten początek przekładu nie został opublikowany.

Niewątpliwie idea niepojętego, przedwiecznego *tao* stanowiła ważną inspirację dla Heideggera. Potwierdza to Hsiao: „Niestety, nie ukończyliśmy projektu, mam jednak wrażenie, że ta praca miała znaczący wpływ na Heideggera”<sup>5</sup>. Na dowód przywołuje m.in. jeden z jego wykładów fryburskich. Przytacza wypowiedź filozofa dotyczącą jego rozumienia Boga: „Jeżeli chcecie udowodnić istnienie Boga posiłkując się którymkolwiek z tradycyjnych dowodów – ontologicznym, kosmologicznym, teleologicznym, etycznym itd. – umniejszacie Go tym samym, gdyż Bóg jest czymś jak *tao*, które jest niewypowiedziane”<sup>6</sup>.

Czym jest *tao*? I w czym można dostrzec jego pokrewieństwo z Bogiem? Księga *Tao te ching* opisuje je jako niepojęte, niewyraźne w słowach źródło wszelkiego stworzenia: „Tao, które może zostać wypowiedziane, nie jest odwiecznym Tao”<sup>7</sup>. Wszelkie opisy *tao* są mylące, gdyż nie da się go ująć w słowa. Nienazwane, staje się źródłem Nieba i Ziemi, a poprzez nie – wszystkich bytów. „To, co nienazwane, jest źródłem nieba i ziemi. To, co ma imię, staje się matką wszystkich rzeczy”<sup>8</sup>. *Tao* jest zarazem zasadą kierującą wszechświatem, w harmonii z nią mędrzec działa „nie działając”. Etyka, której podstawy można znaleźć w *Tao-te ching*, jest etyką niedziałania, którego nie można jednak utożsamiać z biernością. Nie można niczego osiągnąć wywieraniem nacisku, walką. Kodeksy etyczne potrzebne są dopiero tam, gdzie zapomniano o *tao*. Ten, kto szuka, znajduje dzięki *tao*, a człowiek, który czynił zło, dzięki *tao* unika kary. Dlatego mędrzec pozwala naturze biec jej własnym rytmem, stara się nie pragnąć, nie gromadzi dóbr, i na tym zyskuje, gdyż prawdziwą wartość ma to, co niewidzialne, niedoceniane. *Tao te ching* ukazuje świat jako harmonię czterech elementów: „Cztery są przejawy wspaniałości wszechświata, człowiek jest jednym z nich. Człowiek kieruje się prawem ziemi, ziemia naśladuje drogi nieba, niebo kieruje się prawem Tao, a Tao działa zgodnie z Naturą”<sup>9</sup>. Takie przedstawienie musi nasunąć skojarzenie z heideggerowską

---

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Tamże, s. 98.

<sup>7</sup> Cyt. za: Lao-tzu: „My words are very easy to understand”. *Lectures on the Tao Te Ching by Man-jan Cheng*, transl. T.C. Gibbs, North Atlantic Books, California 1981, s. 20. Tu i dalej przekład własny.

<sup>8</sup> Tamże.

<sup>9</sup> Tamże, s. 92. Natury nie należy tu raczej rozumieć jako dodatkowego, „piątego elementu”, lecz jako wskazanie na naturalność *tao*, na to, że przestrzega ono swego wewnętrznego prawa.

Czwornią (*das Geviert*), strukturą współzależności, w której człowiek, ziemia, niebo (świat) i bogowie należą do siebie nawzajem<sup>10</sup>.

Już pobieżne przyjrzenie się idei *tao* pozwala rzucić światło na zamysł Heideggera przyrównującego je do Boga. *Tao* jest niewypowiadalne, nie dowodzi się jego istnienia ani nie określa jego natury. W miarę upływu lat Heidegger utwierdzał się w przekonaniu, że podobnie powinniśmy się odnosić do Boga. Krótką charakterystykę niewłaściwego, okcydentalnego ujęcia tego, co boskie, znajdujemy m.in. w *Przyczynkach do filozofii*:

Rozważanie metafizyczne musi przedstawiać Boga jako byt najbardziej bytujący, jako pierwszą rację i przyczynę bytu, jako coś nie-uwarunkowanego, nie-skończonego, absolutnego. Żadne z tych określeń nie wypływa z boskości Boga, lecz z istoty bytu jako takiego, o ile ten jest po prostu myślany w sobie jako stale obecny i przedmiotowy, a w przedstawieniowym wyjaśnianiu Bogu jako przedmiotowi przypisane zostaje to, co najjaśniejsze<sup>11</sup>.

Niewiele można powiedzieć o *tao*, a poetycki przekaz Laocjusza jest próbą uchwycenia tego, co niewypowiadalne, w słowa; podobnie jest zresztą w poezji Hölderlina. Mimo tej nieokreśloności *tao* jest siłą spajającą wszechświat, gra też rolę przewodnią w życiu człowieka: ktoś, kto idzie drogą *tao* (mędrzec), postępuje słusznie, nie waha się ani nie potrzebuje wskazówek z zewnątrz. Także człowiek zły znajdzie ratunek dzięki *tao*.

Niewypowiadalność jest tym, co przypisywano (zwłaszcza w teologii negatywnej) także chrześcijańskiemu Bogu. Słynne „kochaj i czyń, co chcesz” Augustyna bliskie jest nakreślonej wyżej „etyce” *tao*, która nie wymaga zasad spisanych. Można zresztą znaleźć dużo więcej analogii, jeśli wczytać się w *Nowy Testament*. Jednak Heidegger, poszukując „niemetafizycznego” Boga, chciał wykroczyć i poza chrześcijaństwo, i poza wszystkie dawne i obecne systemy wierzeń. Jaki był poszukiwany przezeń, podobnie jak *tao* niewypowiadalny Bóg?

## Ostatni Bóg Heideggera

Rozważania na temat Ostatniego Boga (*der letzte Gott*) stanowią ważną część Heideggerowskich *Przyczynków do filozofii*, pisanych w latach 30. Ostatni Bóg, o ile nam się objawi, będzie „całkowicie inny niż Dawny, zwłaszcza

<sup>10</sup> Rozwinięta przez Heideggera idea Czworni ma źródło w starożytnej Grecji; do filozofa dotarła najpewniej przez Hölderlina. Zbieżność z *Tao-te ching* nie dowodzi, że Heidegger inspirował się akurat tymi wersami z księgi, mogłaby wskazać mieć wielkie znaczenie, gdyby poświadczala uniwersalność ludzkiego doświadczenia świata.

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (Z wydarzenia)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 400.

chrześcijański<sup>12</sup>. Co to oznacza? Heidegger kieruje myśl w stronę Boga, którego nie mogła ująć żadna z zastanych tudzież dawnych religii, a metafizyka Zachodu jedynie wypaczyła Jego istotę robiąc z Niego najwyższy byt czy też pierwszą przyczynę. Bóg, o którym pisze Heidegger, „sytuuje się poza owym rachunkowym określeniem zawartym w hasłach «mono-teizm», «pan-teizm» i «a-teizm»<sup>13</sup>. Myślenie nie powinno przywiązywać się ani do jedyności Boga, ani do wielości bogów. Nadejście Ostatniego Boga stanowić ma nowy początek dziejów – co znaczy, że „stare” dzieje muszą wcześniej zostać wyczerpane. Filozof kreśli wizję świata, w którym „bezbożność” – brak przestrzeni na nadejście Boga, także wycofanie się boskości ze świata – musi dojść do najwyższego spotęgowania. Heidegger, krytyk współczesności, dostrzega wzmaganie się pewnych tendencji. Trafnie konstatuje, że kultura będzie w coraz większym stopniu „masowa”, że rozwój mediów pociągnie za sobą natłok, zalew informacji, coraz bardziej „aktualnych” i coraz szybciej zapominanych. W takim świecie – mimo pozorów ciągłej zmienności – nic istotnego się nie dzieje, wciąż powtarza się „to samo”. Prawdziwa zmiana wymagałaby przemiany odniesienia człowieka do Bycia (*Seyn*) – nie byłaby ona żadnym zdarzeniem wewnątrz świata, w którym atoli egzystują Nieliczni Powracający („przywracają” oni zapomnianemu Byciu jego prawdę, poniekąd „powracają” z obszaru zapomnienia). Wytrwałym myśleniem, poezją, pracą ducha przygotowują oni grunt dla Przyszłych (*die Zukünftigen*)<sup>14</sup> – tych, którzy będą gotowi na spotkanie z Ostatnim Bogiem. Na razie jednak, w samotności, podobni są szczytom „najbardziej oddalonych gór”<sup>15</sup>. Można domyślać się, że i same *Przyczynki* szykowały grunt dla Przyszłych, aby poszli ścieżkami wskazanymi przez Heideggera.

Jakie będą dalsze losy świata, coraz bardziej pustoszonego ludzkimi machinacjami, techniką, coraz bardziej pozbawionego światła Bycia? W nawiązaniu do konfliktu masowości z Przyszłymi<sup>16</sup> Heidegger zapytuje: „Czy zatem czas Bogów przeminie, a zacznie się popadanie na powrót w to samo tylko życie ubogich w Świat istot, którym Ziemia pozostała już tylko jako coś do wykorzystania?”<sup>17</sup> Nadejście Ostatniego Boga wyznaczyłoby nowy początek dziejów, a więc koniec opisanego przez filozofa pustoszenia świata, radykalną

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 373.

<sup>13</sup> Tamże, s. 379.

<sup>14</sup> Warto zaznaczyć, że Przyszli nie zawsze należą do przyszłości; Heidegger zaliczał do nich nasamprzód takiego giganta ducha jak Hölderlin, pisał też, odnosząc się do swoich czasów: „Dzisiaj jest już tych Przyszłych niewiele” (tamże, s. 369).

<sup>15</sup> Tamże, s. 380.

<sup>16</sup> W przeciwstawieniu tych nielicznych jednostek nieświadomej masie ludzkiej, a zwłaszcza w figurze Przyszłych, dostrzec można też odpowiednik przeciwstawienia nietzscheańskiego nadczłowieka masie ostatnich ludzi.

<sup>17</sup> M. Heidegger, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 369.

przemianę relacji człowiek–świat. Dziś jeszcze nie znamy Ostatniego Boga, może należałoby go rozumieć jako najpełniejsze i najprawdziwsze objawienie boskości, którą – różnie nazywaną – znają religie i której, zdaniem Heideggera, nigdy nie pojęto właściwie. Czy powodem tego jest nieprzygotowanie człowieka, czy decyzja samego Boga? Filozof uważa raczej, że to pierwsze. Pisze wręcz, że „Bóg czeka na gruntowanie prawdy Bycia, a wraz z tym na wskok człowieka w jawno-bycie (*das Da-sein*)”<sup>18</sup>.

Zbliżenie się do tak opisanego Boga wymaga innego sposobu myślenia. Kluczowa jest tutaj „przemiana odniesienia człowieka do prawdy Bycia”<sup>19</sup>. Postaram się wyrazić myśl Heideggera w jak najprostszych słowach: człowiek, aby być gotowym na nadejście Ostatniego Boga, musi stworzyć w sobie przestrzeń dla Jego objawienia. Wymaga to przemiany własnego istnienia, a więc zarazem myślenia i rozumienia świata (te wszystkie wymiary są ze sobą powiązane). Ludzie przyszli są tymi, którzy „gruntują *jawno-bycie*, przez które wibruje współbrzmienie bliskości Boga”<sup>20</sup>. Egzystencja jako jawno-bycie (*Da-sein*) staje się czymś więcej niż jestestwo (*Dasein*) z *Bycia i czasu*. *Dasein* jako bycie-tu-oto otwierało świat, niemożliwością było jednak dla niego przejście od rozumienia własnego bycia (*Sein*) do bycia w ogóle. Perspektywa *Przyczynków* ogarnia już Bycie (*Seyn*), a więc jest „kosmiczna” albo – skromniej – „globalna”, umożliwi mówienie i o Byciu w ogóle, i o Bogu czy bogach. Nie dowodzi się tu, że można prowadzić takie rozważania, prawda nie domaga się uzasadnienia, zostaje objawiona czekającemu, o ile potrafi on czekać wytrwale.

Najistotniejsze w tych rozważaniach jest to, że nadejście Ostatniego Boga nie będzie owocem myślowych spekulacji. Nawet inne myślenie, myślenie „początkowe”, stanowi tylko „*jeden* ze sposobów, w jaki niewielu dokona skoku w Bycie”<sup>21</sup>. Pisząc o wytrwałości, o nastroju, o należeniu do Bycia, wreszcie o samym *Dasein*, Heidegger wytycza pole przyszłego doświadczenia. Należy je rozumieć nie jako przeżycie jednostkowe i przemijające, które może się przytrafić człowiekowi, lecz jako przemieniony stosunek do Bycia, wyznaczającą nowy czas przemianę człowieka w jawno-bycie. Chciałabym podkreślić wagę tego stwierdzenia: spotkanie z Ostatnim Bogiem ma być doświadczeniem *sui generis*. Jest ono uwarunkowane przemianą egzystencji, włączeniem jej w nurt zapomnianego Bycia. Spotkanie to utrudnia nam nasza metafizyczna przeszłość. Bóg, jak pisze Heidegger, „nie przejawia się ani w «osobowym», ani w «masowym» «przeżyciu», lecz jedynie w bezgruntowej «przestrzeni» samego Bycia”<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Tamże, s. 384.

<sup>19</sup> Tamże, s. 383.

<sup>20</sup> Tamże, s. 370.

<sup>21</sup> Tamże, s. 365.

<sup>22</sup> Tamże, s. 384.

## Heidegger i zen: doświadczenie *satori*

Keiji Nishitani<sup>23</sup> w krótkim eseju poświęconym dwóm wykładom Heideggera<sup>24</sup> zwraca uwagę na trudności z wypracowaniem płaszczyzny porozumienia wspólnej dla duchowości Wschodu i Zachodu. Są one szczególnie duże w przypadku dialogu między religiami (tutaj między buddyzmem a chrześcijaństwem), gdy w grę wchodzi uczucia najgłębsze i najtrudniejsze do wyrażenia i przełożenia na inny język. Wiara, według Nishitaniego, podlega procesowi dogmatyzacji, w którego toku krzepnie w swoim kształcie i dostarcza wyznawcom zarówno poczucia pewności, jak i przestrzeni dla odczuć. Jednocześnie coraz bardziej zamyka się na inne wyznania. Dla każdego systemu wierzeń kluczowe jest potwierdzenie własnej tożsamości i własnej prawdy, co – jak pisze Nishitani – utrudnia otwartość na inne wierzenia. Mimo to jednak powinniśmy szukać porozumienia właśnie na płaszczyźnie teologicznej, ponieważ jest ona „najgłębszym wymiarem, jaki ludzkość dotychczas osiągnęła w swojej długiej historii”<sup>25</sup>. Porozumienie Wschodu z Zachodem nie będzie ostateczne bez wstąpienia na tę płaszczyznę, bez namysłu nad tym, co dla człowieka istotowe.

Nishitani uważa jednak, że można sięgnąć do wymiaru leżącego jeszcze głębiej, u podstaw doświadczenia wiary:

Powinniśmy zatem, po wkroczeniu na płaszczyznę wiary i dogmatu, przedrzeć się przez nią i szukać poza nią, w jeszcze głębszym wymiarze, możliwości spotkania i wspólnego zrozumienia w prawdziwym sensie; [szukać] całkowicie nowego wymiaru, gdzie być może i to, co zwykle rozumiemy jako wewnętrzne sedno ludzkiego umysłu, powinno zostać rozbite<sup>26</sup>.

Musimy przekroczyć wewnętrzne duchowe schematy i normy, by powrócić do podstawowego, fundamentalnego doświadczenia „ja” (*the basic 'self'*). Wymaga to zdjęcia z doświadczenia duchowego nałożonych na nie wcześniej ram, wymaga powrotu tam, gdzie człowiek „jest jedynie człowiekiem, synem człowieka, nikim więcej ani mniej; gdzie jest on całkowicie nagi, bosi, z odkrytą głową, plecami, rękami, ale gdzie może też odsłonić głębię swojego serca”<sup>27</sup>. Niezależnie od tego, jak trudne to zadanie, odkrycie owej przestrzeni podsta-

---

<sup>23</sup> Japoński filozof, kierownik Katedry Filozofii i Religii Uniwersytetu w Kioto, zmarły w roku 1990; w latach 30. student Heideggera. Jego najsłynniejsza książka *Religion and Nothingness* (przekład angielski) porusza problem zagrożenia współczesności nihilizmem i rozważa możliwość porozumienia duchowego Wschodu z Zachodem.

<sup>24</sup> K. Nishitani, *Reflections on Two Addresses by Martin Heidegger*, w: G. Parkers (ed.), *Heidegger...*, dz. cyt., s. 145–154.

<sup>25</sup> Tamże, s. 146. Ten i kolejne cytaty w przekładzie własnym.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> Tamże, s. 146 i n.

wowego doświadczenia jest koniecznym warunkiem spotkania ludzi Wschodu i Zachodu. Filozof dostrzega, że dzisiejszy świat staje się w coraz większym stopniu „jednym światem” (*one world*). Ten proces zachodzi niemal na wszystkich polach; można tu wymienić chociażby technikę, sztukę, ekonomię, także moralność i filozofię. Równolegle mamy do czynienia z drugim procesem: z postępującą sekularyzacją świata<sup>28</sup>. W sferze wierzeń nie dochodzi do „ujednolicenia”, wprost przeciwnie: religia, obwarowana swoimi dogmatami, jest może nawet jedynym zaburzeniem ogólnej tendencji. I dlatego schodzi coraz bardziej na ubocze. Nishitani zauważa, że poszukując dzisiaj podstawowego doświadczenia „ja”, człowiek odkrywa własną „bezdomność”: religia ze swoimi dogmatami nie daje już wystarczającego oparcia.

Doświadczenie „bezdomności” człowieka odnajduje Nishitani u Heideggera. Przywołuje jego wykład *Ansprache zum Heimatabend*, wygłoszony w roku 1961 w Messkirch. Opowiadał on swoim rodakom o bezdomności. Jest to znana myśl filozofa: rozwój transportu i mediów, a także coraz szybszy przepływ informacji sprawiają, że odległości kurczą się, a więź z tradycją zastępuje fascynacja tym, co nowe. Człowiekowi, który nie jest już związany z jednym miejscem, z jedną tradycją czy wiarą, zaczyna towarzyszyć poczucie wykozerzenia. Ale to poczucie, że człowiek pozbawiony jest własnego miejsca, skrywa nostalgiczną tęsknotę za ojczyzną, za domem. Nishitani stwierdza, że doświadczenie bezdomności jest kluczowe również dla buddyzmu. Aby uwolnić się od świata i cierpienia, Budda i jego uczniowie unikali wszelkiego przywiązania, rozmyślnie wybrali bezdomność. Budda doświadczył ludzkiej egzystencji w jej wymiarze wcześniejszym niż wszelkie „zadomowienie”, a tym samym ustanowił dla każdej ludzkiej istoty uniwersalny punkt widzenia. Odnalazł wielki spokój, nirwanę, czyli – dom w samym sercu „bezdomności”. Nishitani wyjaśnia, że pojęcie nirwany nie odnosi się do czegoś poza naszym światem: „Nirwana oznacza życie w stanie przebudzenia (jako Przebudzony) w tym świecie, można powiedzieć, «życie» w jego prawdziwym sensie”<sup>29</sup>. Oznacza to, że u podstaw swej egzystencji buddysta może odkryć poszukiwany „dom”. Autor przywołuje tutaj powiedzenie szkoły Rinzai (jednej z dwu głównych szkół japońskiego buddyzmu zen): „nie opuszczać swojego domu będąc w drodze” i „nie być w drodze, opuściwszy dom”<sup>30</sup>. Nishitani uważa, że wspólnym punktem wyjścia buddyzmu i myśli Heideggera jest poszukiwanie domu w warunkach bezdomności – w nadziei odnalezienia tego domu. Może się to

---

<sup>28</sup> Twierdzenie dotyczące sekularyzacji świata jest dyskusyjne i wymagałoby szerszego omówienia, na co nie ma tu miejsca. Znajduje się ono u podłoża Heideggerowskiej analizy współczesności. Nishitani przejmuje je zapewne od Heideggera.

<sup>29</sup> Tamże, s. 149.

<sup>30</sup> Tamże.



stać fundamentem głębszego porozumienia – w dzisiejszym świecie – między Wschodem a Zachodem.

Okazji do pogłębienia tych refleksji dostarcza Nishitaniemu tekst *Über Abraham a Santa Clara*, zapis wykładu Heideggera z 1964 roku. Wykład poświęcony był XVII-wiecznemu kaznodziei urodzonemu w okolicy Messkirch. W słowach Abrahama od św. Klary, jakie przytoczył Heidegger, Nishitani dopatruje się treści bliskiej buddyzmowi. Szczególnie istotna jest dla niego sentencja: „ten, kto umiera przed swoją śmiercią, nie umiera, gdy umiera”<sup>31</sup>. Dla chrześcijanina oznacza ona konieczność odzwyczajania się od rzeczy ziemskich, obumarcia dla świata, co umożliwi duchowe życie w Bogu. W buddyzmie w tych samych słowach wyrażona została prawda o *satori*, stanie przebudzenia. Czy te dwa odczytania mogą się zbiegać? Nishitani przywołuje, za Heideggerem, inne jeszcze słowa Abrahama od św. Klary: obraz łabędzi krążących po jeziorze: „Przybądźcie tu, srebrzystobiałe łabędzie, które krążycie po wodzie, swymi skrzydłami stawiając opór śniegom”<sup>32</sup>. Wedle Heideggera, obraz ów mówi o trwałości tego, co najbardziej ulotne – śnieg prędko topnieje w wodzie, ale łabędzie skrzydła unoszą jego biel ponad powierzchnią. Nishitani odczytuje te słowa przez pryzmat buddyzmu; wydają mu się bardzo podobne do dwóch buddyjskich *koanów*: „Biały koń wkracza pomiędzy kwitnące trzciny” i „Tysiąc gór pokrytych śniegiem, czemu samotny szczyt nie jest biały?”<sup>33</sup>. Wszystkie trzy – łabędzie wśród śniegów, biały koń wśród białych kwiatów i samotny szczyt, w pierwszej chwili niedostrzegalny wśród innych – mówią buddyście to samo: na jednolitym tle pojawia się nagle coś o tym samym kolorze, ale wyróżnione, odróżnione od otoczenia. Możliwe są dwa spojrzenia na te obrazy: z jednej strony dostrzegamy jednolitość, indyferencję, to, co uniwersalne; z drugiej – coś jednostkowego, odróżnionego. Dla buddysty obie te strony są równie niezbędne. To, co jednostkowe, zarówno zaprzecza jedności (przez swoją indywidualność), jak i ją potwierdza (może się wyróżnić tylko na tle jedności, to ona stanowi podstawę). To potwierdzenie jedności jest jej zachowaniem, wzniesieniem na wyższy poziom – tak jak łabędzie skrzydła unoszą biel śniegu i ją zachowują. Przytoczywszy tę lekturę, Nishitani pyta: „Czy jest dozwolone ujrzenie w ruchu białych łabędzi obrazu człowieka, który, jeśli «umiera przed swoją śmiercią, nie umiera, gdy umiera»?”<sup>34</sup>.

Keiji Nishitani, odczytując wybrane słowa wykładu Heideggera tak, jak można by czytać buddyjskie *koany*, zdaje sobie sprawę z tego, że podkłada pod nie treść, jakiej być może wcześniej w nich nie było. O ile łatwo się zgodzić,

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 152.

<sup>32</sup> Tamże, s. 153.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 154.

że my – ludzie Zachodu i ludzie Wschodu – możemy odnaleźć punkt wspólny w tęsknocie za duchowym domem, w poszukiwaniu prawdziwego doświadczenia „ja”, o tyle trudniej odpowiedzieć na pytanie, czy ta wspólna przestrzeń, przestrzeń „domu”, zostaje otwarta w doświadczeniu analogicznym do *satori*. Nishitani uważał, że Heidegger, mniej lub bardziej świadomie, kierował się ku temu doświadczeniu: „słowa Abrahama od św. Klary i Heideggerowski komentarz do nich na pewno zbliżają się bezwiednie do Zen i zawierają wiele punktów wspólnych”<sup>35</sup>.

## Uboga wiara

Obraz drogi, na którą wkraczamy uwalniając się od przywiązania do tego, co „ziemskie”, wspólny jest myśli Wschodu, chrześcijaństwu i Heideggerowi. Zen zaleca swoim adeptom posiadanie „jednej miski i jednej szaty”, uczniowie Chrystusa musieli porzucić wszystko, co posiadali, by iść drogą swego mistrza. Porzucenie ziemskich bogactw, przywiązania do rzeczy, idzie w parze z pozostawieniem za sobą fałszywych wyobrażeń i otwarciem na całkowicie nową prawdę, z odrodzeniem na nowo w tej prawdzie. Nowe życie jest jednocześnie daną z góry pewnością działań: ten, kto „działa nie działając” (już to w harmonii z *tao*, już to na drodze *zen*, już to w jedności z Bogiem dzięki obecności Ducha Świętego), nie popełnia błędów, nie błądzi. Jednak podobieństwa, które można zwerbalizować, gdzieś tu się kończą. Zagłębiwszy się w literaturę buddyjską i chrześcijańską, otrzymujemy dwa obrazy, miejscami zaskakująco zbieżne, niemniej nie do uzgodnienia. Odrodzenie się dla Boga w Chrystusie nie jest stanem *satori*, a oczekiwanie cielesno-duchowego zmartwychwstania i nadejścia Nowego Jeruzalem nie da się chyba zrównać z porzuceniem – dzięki wytrwałej medytacji – koła narodzin i śmierci. A co, gdyby te drogi prowadziły w tę samą stronę? Keiji Nishitani zakłada, że jest to możliwe, a tam, gdzie widzimy nieprzekraczalne różnice, rozciąga się jeszcze sfera dogmatu. Głębiej leży dziedzina jednego doświadczenia wspólnego dla poszukujących, najgłębszej prawdy zapisanej w każdym człowieku. Czy to nie ku temu doświadczeniu kierował się Heidegger? Czy wskazana przezeń ścieżka, jego myślenie o Ostatnim Bogu, nie jest właśnie próbą wytyczenia wspólnej drogi między chrześcijaństwem a buddyzmem?

Wydaje mi się, że przynajmniej na te ostatnie pytania można odpowiedzieć twierdząco – myślenie o Ostatnim Bogu, o Bogu, którego objawienie przemieni pogrążającą się w upadku cywilizację techniczną, skierowane jest ku prawdzie wspólnej dla świata, owego „jednego świata” Nishitaniego. Ale jeśli tak, to musimy pytać dalej: czy ta droga jest światu potrzebna? Czy jaki-

<sup>35</sup> Tamże.

kolwiek wierzący człowiek mógłby przyjąć „heideggeryzm”? Na to pytanie należy udzielić odpowiedzi nader ostrożnej. „Heideggeryzm” można odczytać już nie tyle jako wiarę, ile jako sposób myślenia, pewną postawę życiową. Jest to postawa człowieka, który oczekuje Boga, ale nie wie, kim jest ten, na którego czeka, nie ma już pewności, że może o tym Bogu pomyśleć, cokolwiek powiedzieć. Jest to postawa człowieka głęboko wierzącego, ale wiarą bardzo ubogą, taką, w której mało nadziei (Ostatni Bóg może się nie objawić), która nie uczy miłości, nie pozwala uczestniczyć we wspólnocie ludzi podobnie czujących. Nieufność względem dotychczasowych systemów religijnych sprawia, że Heidegger ciągle stara się podkreślić oryginalność własnej drogi, odcinając się ostro od chrześcijaństwa i nie wspominając prawie o inspiracjach buddyzmem. Jest to, jak sądzę, myślenie filozofa, który zbyt wiele poznał i zbyt wiele doświadczył, toteż niczemu nie ufa, lecz stara się odnaleźć drogę do pierwszego, prostego doświadczenia – doświadczenia wyzwolonego od ciężaru wiedzy zgromadzonej w życiu. Jeśli dobrze czytam Heideggera, taki jest sens próby otwarcia egzystencji w *Da-sein*, taki jest też sens skoku w Wydarzenie.

## Skok

Skok zatem staje się konieczny, aby samemu doświadczać współprzynależenia człowieka i bycia. (...) Wjazd w obszar tego przyswojenia nastraja i ze-straja dopiero doświadczenie myślenia.

Zdania te pochodzą z odczytu *Zasada identyczności*, który Heidegger wygłosił w roku 1957<sup>36</sup>. Odczyt poświęcony jest tożsamości ludzkiego myślenia (a więc i samego człowieka) oraz bycia. Tożsamość ta rozumiana jest po schellingiańsku, jako współzależność. W skoku (*der Sprung*) człowiek wyzbywa się myślenia przedstawiającego na rzecz doświadczenia przynależności do bycia (*das Sein*). Wchodzi tu w grę przesunięcie – „wjazd” (*die Einfahrt*) – egzystencji w obszar, gdzie właściwie od zawsze jesteśmy, w doświadczenie przynależności jestestwa do bycia. Używając terminologii z *Przyczynków*, powiedzieliśmy, że jest to przejście od ludzkiego jestestwa (*Dasein*), zamkniętego we własnym horyzoncie, do istnienia ekstatycznego, otwartego na głos Bycia (*Da-sein*). Obszar, który otwiera się w tym doświadczeniu, to sfera Wydarzania (*das Er-eignis*), w której człowiek i bycie istotowo należą do siebie nawzajem – chodzi tu zarówno o istotę człowieka, jak i istotę samego bycia: „uzyskują to, co w nich istoczące, tracąc określenia, [jakich] użyczyła im metafizyka”<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> M. Heidegger, *Zasada identyczności*, w: tenże, *Identyczność i różnica*, przeł. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 45.

<sup>37</sup> Tamże, s. 61. W nawiasie kwadratowym moja korekta gramatyczna.

Słowem kluczowym jest tu doświadczenie (*die Erfahrung*). Próbując opisać przemianę myślenia, Martin Heidegger nie odwołuje się do rozumowania, nie dowodzi, nie konstruuje systemu – lecz odwołuje się do doświadczenia. I to szczególnego. Jest to doświadczenie skoku. Skoczek ma pokonać przepaść, jaka dzieli poprzedni sposób postrzegania siebie i świata (metafizyczny) od widzenia nowego, które odsłania istotę człowieka i istotę bycia. Bez wątplenia taki sposób filozofowania bliski jest mędrcom Wschodu, a próby opisanie skoku napotykać trudności podobne do tych, z jakimi borykają się np. mistrzowie zen usiłujący opisać niecodzienny stan *satori*<sup>38</sup>. Właśnie z tego powodu późna myśl Heideggera jest – jak przypuszczam – pokrewna myśli Wschodu. Filozof odchodzi od zachodniego pojmowania filozofii jako dziedziny pytań, wyjaśnień, perswazji. Szuka empirii, przemiany stosunku człowieka do bycia (a więc zarazem do samego siebie, do świata, do innych ludzi, do Boga). W tych poszukiwaniach ważną rolę gra język, ma on naprowadzić na pożądaną empirię – jednak samo zrozumienie spisanych słów nie da czytelnikowi prawdy. Konieczna jest przemiana myślenia – wspomniany skok.

Heidegger nie był jedynym zachodnim filozofem nastawionym nie tyle na racjonalne odpowiedzi, ile na inne doświadczenie świata. Taką „orientalną” tendencję widać w historii naszej myśli. Jednak u Heideggera ów swoiście empiryczny kierunek poszukiwań wysuwa się na pierwszy plan, skąd zapewne zafascynowanie Japończyków czy Chińczyków jego filozofią. Myślę, że można zgodzić się z tezą Grahama Parkersa ze wstępu do zbioru *Heidegger and Asian Thought*, że filozof, pozostawiając za sobą zachodnią metafizykę, wytycza drogę na Wschód<sup>39</sup>.

## Kłody na drodze

Jakie niebezpieczeństwa mogą czyhać na myślenie, które poszukuje doświadczenia jednoczącego Zachód ze Wschodem? Jak bardzo przekonująca może być opowieść o Ostatnim, niemetafizycznym Bogu? Niektóre problemy są oczywiste. Kulturom odległym od siebie wiele trudności nastrecza już sama próba nawiązania dialogu. Liczni autorzy zbioru *Heidegger and Asian Thought* zwracają uwagę na trudności związane z rzetelnym zrozumieniem tekstów powstałych w innej kulturze, napisanych innym językiem. Pozorne zbieżności

---

<sup>38</sup> Ale i w naszej filozofii można znaleźć podobną myśl, np. u Kierkegaarda. Przekonanie, że egzystencję „niewłaściwą” od „właściwej” (terminologia Heideggerowska) oddziela przepaść, która wymaga skoku „duchowego”, może po bliższym zbadaniu okazać się wskaźnikiem jednego z uniwersalnych odczuć ludzkich, nieczęstym w filozofii Zachodu, niemniej obecnym także w niej.

<sup>39</sup> G. Parkers, *Introduction*, w: tenże, *Heidegger...*, dz. cyt., s. 2.

mogą okazać się na szerszym tle fragmentami układanek nieporównywalnych. Parkers sugeruje nawet, że rzetelny badacz z Zachodu powinien zapoznać się z filozofią Wschodu czytając w językach oryginalnych, zanim odważy się na wyznaczanie wspólnych dróg<sup>40</sup>. Jest to słuszne zastrzeżenie – poznając pisma Wschodu w przekładach na języki zachodnie obcujemy z interpretacjami. Ale i doskonała znajomość języka, w jakim pisał dany myśliciel – chociaż bardzo pomocna – nie gwarantuje zrozumienia adekwatnego. Gdy Keiji Nishitani odczytywał niemieckie teksty Heideggera, myślał po swojemu, jako człowiek Wschodu, i dlatego najpewniej w wielu miejscach rozmiął się z przekazem oryginalnym, choć bardzo dobrze znał mowę Goethego. Czy można robić mu z tego zarzut? Czytając esej Nishitaniego, miałam wrażenie, że autor był świadom tego, co robi, toteż uważam, że Nishitani zastosował do słów Heideggera „przemoc interpretacyjną”, taką jak sam Heidegger do Kanta czy Nietzschego. Wszystko po to, aby wydobyć z ich myśli głębsze sensy, jakich często oni sami nie byli świadomi – aby przemyśleć to, co niedopowiedziane. Jest to bardzo inspirująca droga, ale wciąż można wytykać zaburzenie dialogu. Problem rzetelnej interpretacji tym trudniej rozwiązać, im bardziej oddalone od siebie są tradycje partnerów dialogu: filozofa i jego czytelnika. Te trudności skłoniły takiego następcę Heideggera jak Gadamer do uznania, że niemożliwe jest pełne porozumienie, że zawsze mamy do czynienia z adaptacją obcych sensów we własnym horyzoncie rozumienia, z odczytywaniem ich po swojemu. Nawet jeśli zgodzić się z tym stwierdzeniem, możemy uznać wartość dialogu – pytanie o stopień adekwatności porozumienia przekształca się wtedy w pytanie o to, ile możemy się od siebie nauczyć. Jednak może być i tak, że rację ma tu nie Gadamer, lecz myśliciele, którzy, jak Nishitani, są przekonani o istnieniu źródłowej płaszczyzny doświadczenia, wymiaru poprzedzającego wszelkie uwarunkowania kulturowe. Gdyby tak było naprawdę, to translacja i interpretacja – jakkolwiek stanowią poważne problemy – byłyby jednak tylko kłódami na drodze, możliwymi do ominięcia. Pod warstwą mniej lub bardziej trafnych interpretacji i nieporozumień natrafialibyśmy na tę samą płaszczyznę doświadczenia. Punkt wyjścia i droga, jaką przeszliśmy (ze Wschodu albo z Zachodu), stają się mniej ważne niż owa głębsza sfera, w której człowiek jest „tylko człowiekiem, synem człowieka...”

Wypunktowane wyżej trudności dotyczą samej możliwości dialogu między Wschodem a Zachodem. Jednak jeszcze poważniejsze problemy pojawiają się, gdy zwrócimy uwagę na to, co ma być celem rozmowy: poszukiwanie wspólnej płaszczyzny doświadczenia religijnego. Objawienie Ostatniego Boga dotyczy całego świata, podobnie jak przemiana egzystencji „zamkniętej” w „otwartą” (*Dasein* w *Da-sein*) jest projektem doświadczenia ogólnoludzkiego. Pojawia

---

<sup>40</sup> Tamże, s. 13.

się tutaj niebezpieczeństwo zubożenia wiary. Poszukując doświadczenia wspólnego dla Zachodu i Wschodu, łatwo stawiać znaki równości tam, gdzie ich nie ma, i wypracowywać proste syntezy, oparte na powierzchownej znajomości rozważanych wyznań. Takich eksperymentów w duchu New Age na pewno nie miał na myśli Heidegger. Owo „zagrożenie” dotyczy więc nas: czytelników i interpretatorów jego myśli.

Natomiast nader problematyczne w projekcie Heideggera jest, moim zdaniem, właśnie nowatorstwo, oderwanie od tradycji: poszukiwanie zupełnie innego, nowego doświadczenia boskości. Heidegger zachowuje minimalny respekt względem tradycji, wyróżnia bowiem takich poetów jak Hölderlin, w których wierszach boskość znajduje odbicie. Filozof odcina się jednak od całej bogatej reszty kultury, w obawie przed jej „metafizycznością”. Tymczasem nie można wykluczyć, że poszukiwany przez niego „niemetafizyczny” sposób odczuwania tego, co boskie, był już w tej tradycji obecny, chociażby w doświadczeniach wielu chrześcijańskich mistyków. A jeśli rację ma Nishitani i jemu podobni, to poszukiwane przez Heideggera doświadczenie może okazać się nieobce ludziom Wschodu. W związku z tym uwaga Heideggera, że jego duchowe poszukiwania kierują się ku Bogu „całkowicie innemu niż dawni” bogowie, wydaje mi się mimowolnym zamknięciem na różnorodność ludzkich doświadczeń: pozostają tylko doświadczenia całkiem nowe, jakich jeszcze nie było. Wiąże się z tym również problem elitaryzmu filozofii Heideggera. Ostatniego Boga nie może doświadczyć każdy, nie można się z Nim spotkać tu i teraz. Jedynie Nieliczni mogą mozolnie przygotowywać grunt pod takie spotkanie. Ci Nieliczni pracują w samotności, nie tworzą wspólnoty. A przecież udział we wspólnocie – niezależnie od tego, czy jest nią zgromadzenie wiernych podczas mszy, mnichów w klasztorze zen, czy też duchowa wspólnota myśli – jest istotny dla duchowego rozwoju człowieka. Koniec końców, ścieżki wiary to w rzeczywistości drogi wydeptane przez pokolenia, a idąc wybraną drogą człowiek polega nie tylko na własnych odczuciach, lecz także na mądrości wędrowców wcześniejszych. Tego wszystkiego brakuje u Heideggera, za bardzo polega on na samotnej pracy myślicieli, nazbyt zdecydowanie odcina się od wszystkich, którzy przed nim czekali na Boga.

## **Doświadczenie źródłowe a doświadczenie religijne**

Na koniec chciałabym jeszcze wprowadzić rozróżnienie, które może okazać się ważne dla dalszych rozważań. Zwróciłam uwagę na „doświadczenie” jako kluczowe słowo Heideggerowskiego myślenia. Poszukiwanie doświadczenia – nie odpowiedzi, wyjaśnienia czy dowodu – zbliża nawzajem filozofię Heideggera i duchowość Wschodu. Wschód poszukuje źródłowego, prostego doświadczenia, określanego jako oświecenie, *satori*, *nirwana*... Podobne zna-

czenie ma Heideggerowski „skok”, źródło przemiany egzystencji, przesuwa-  
jąca ją w sferę, do której właściwie już należymy. W żadnym przypadku nie  
zmienia się nic „na zewnątrz”, w wyglądzie człowieka ani w jego otoczeniu.  
Radykalnej przemianie ulega za to jego egzystencja, sposób życia, odczuwanie  
świata (o tyle też sam „świat”).

To jednak nie wyczerpuje myśli Heideggera. Przynależność do Bycia, otwar-  
tość na jego głos, wytrwałość – mają umożliwić doświadczenie jeszcze innego  
rodzaju: objawienie Ostatniego Boga. Jeśli „skok w Wydarzenie” czy przemia-  
na *Dasein* w *Da-sein* są dostępne dla człowieka nawet tu i teraz, to Ostatni Bóg  
objawi się w przyszłości – albo i nie; doprowadzi do przemiany świata – albo  
i nie, bo nic nie jest tu przesądzone. Za doświadczeniem Bycia, które można  
zrównać z „doświadczeniem źródłowym”, stoi więc doświadczenie jeszcze  
przemożniejsze, dotychczas wyłącznie potencjalne, bo i tacy poeci jak Hölderlin  
nie widzieli Ostatniego Boga, tylko „znaki”. Należy więc rozróżnić tu doświad-  
czenie źródłowe, w którym doświadczamy siebie i świata w prawdzie (a rzeczy  
„takich, jakie są”) – i doświadczenie religijne, stykające nas z siłą „spoza świa-  
ta”, boską i głuchą na wołania, taką, której można tylko oczekiwać. Przypomnę  
często cytowane słowa z wywiadu, jakiego Heidegger udzielił „Spiegłowi”:

Filozofia nie może spowodować bezpośrednio zmiany obecnej sytuacji na świecie. Odnosi  
się to zresztą nie tylko do filozofii, ale do całej sfery ludzkich myśli i dążeń. Tylko Bóg  
mógłby nas jeszcze uratować. Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w  
myśleniu gotowość na pojawienie się Boga, albo w upadku – gotowość na brak Boga, na  
to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek<sup>41</sup>.

W filozofii Wschodu oba te doświadczenia zbiegają się, ale – wolno sądzić  
– ostatecznie szala przechyla się na stronę doświadczenia źródłowego, wolnego  
od złudzeń (także złudzeń co do bogów). W chrześcijaństwie (religii, w której  
wychował się sam Heidegger) różnica między tymi dwiema sferami doświad-  
czenia jest bardzo wyraźna – doświadczenia bliskości osobowego Boga nie  
sposób sprowadzić do harmonii ze wszechświatem, z *tao*, nie jest ono tożsame  
z buddyjskim przebudzeniem ani z żadnym stanem świadomości. Jest relacją  
wymagającą „aktywności” obydwu stron. Bóg jako Osoba (a tym bardziej Bóg  
w Trójcy) jest czymś więcej niż bezosobową siłą kierującą wszechświatem.  
To „więcej” wydaje się (z perspektywy np. buddyzmu) czysto ludzkim nad-  
datkiem, wyobrażeniem.

„Doświadczenie religijne” Heideggera jest już innego rodzaju, dlatego zbli-  
ża się bardzo do tego, co nazwałam „doświadczeniem źródłowym”. Jego Ostat-

---

<sup>41</sup> M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować*, „Aletheia” 1990, nr 1 (4), s. 388. Nie-  
miecka forma *ein Gott* sugeruje, że Heidegger nie ma tu na myśli Boga chrześcijańskiego (*der  
Gott*), ale przyszłe objawienie boskości, w duchu *Przyczynków do filozofii*.

ni Bóg nie jest Bogiem chrześcijaństwa, a opisy zawarte m.in. w *Przyczynkach* skłaniają raczej do odrzucenia wszelkich „metafizycznych” wyobrażeń o Nim jako Osobie. A mimo to doświadczenia religijnego (bądź też quasi-religijnego) nawet u Heideggera nie da się łatwo sprowadzić do doświadczenia źródłowego. Już raczej doświadczenie źródłowe jest mu potrzebne do tego właśnie, by przygotować płaszczyznę doświadczeniu religijnemu: doświadczeniu Ostatniego Boga. Ten Bóg objawi się – lub nie. I tutaj relacja wymaga aktywnego udziału obu stron: człowieka i Boga (czy też boga lub bogów). Heidegger wyraźnie rozdziela Bycie i sferę bogów. Zaznacza, że bogowie „używają” Bycia, poprzez nie działając na człowieka i kontaktując się z człowiekiem (który sam jest byciem-w-świecie). A więc sama nasza otwartość na Bycie, na jego głos, to wciąż zbyt mało – celem ostatecznym i przedmiotem nadziei jest ujawniony Ostatni Bóg i wymuszona przezeń przemiana świata.

Nie wykluczam, że to rozróżnienie (doświadczenia źródłowego i religijnego) jest tymczasowe i że można – idąc za Keijim Nishitanim – odnaleźć dla ludzi Wschodu i Zachodu (a więc i dla „wiary” Heideggera) jedną płaszczyznę doświadczenia. Każde uśłowianie dotarcia do niej powinno wszakże brać pod uwagę tę różnicę, choćby po to, by przewyciężając ją kiedyś, unikać złudnych i pochopnych uogólnień.

## Streszczenie

Problem wzajemnego porozumienia między myślą Wschodu a filozofią Zachodnią ma szczególne znaczenie w odniesieniu do obszaru doświadczenia religijnego. Myślenie Martina Heideggera, ze względu na swój post-metafizyczny charakter, może stanowić pomost pomiędzy wschodnim a zachodnim sposobem rozumowania. W moim artykule koncentruję się na wypracowanej przez Heideggera w *Przyczynkach do filozofii* koncepcji Ostatniego Boga. Myśląc o Bogu, Heidegger skupia się nie na konstrukcjach pojęciowych, ale na poszukiwaniu przemiany ludzkiej egzystencji. Staram się pokazać, że metaforyczna wizja „drogi” (którą wędruje człowiek, uwalniając się od przywiązania do tego, co ziemskie) łączy myśl Wschodu, chrześcijaństwo i filozofię późnego Heideggera. Myślenie Heideggera, poszukując doświadczenia przemiany egzystencji, zbliża się przez to do filozofii Wschodu, a tym samym wskazuje Zachodniej filozofii drogę do spotkania ze Wschodem. Jednakże poszukiwane porozumienie napotyka wiele przeszkód. Szczególnie kłopotliwe jest pytanie, czy istnieje jedno doświadczenie, stanowiące podstawę ludzkich przekonań religijnych. W ostatniej części artykułu proponuję rozróżnienie między doświadczeniem źródłowym (które może być wspólne dla ludzkości) a doświadczeniem religijnym (wciąż problematycznym).