

Dariusz CHĘTKOWSKI
(Łódź-Poznań)

CZY POWRÓT BOGA JEST MOŻLIWY? UWAGI O HEIDEGGEROWSKIEJ INTERPRETACJI POJĘCIA *PARUZZI* I KONCEPCJI ŚMIERCI BOGA NIETZSCHEGO

Filozoficzne badanie jest i pozostanie
ateizmem: z tego powodu może sobie
pozwolić na zuchwałość myśli¹.

Ktokolwiek chce obecnie wyjaśnić, co znaczą słowa Nietzschego „Bóg umarł”, może narazić się na ośmieszenie. Aforyzm ten został tak spopularyzowany, że jego sens wydaje się być oczywisty. Dzięki temu przekonaniu doszliśmy do optymistycznego poglądu, że skoro Boga nie ma, jedynym wiarygodnym byciem jesteśmy my sami. Aby wyjść poza tę pospolitość, należy przyznać, jak to czyni R. Girard², że stwierdzenie Nietzschego w swej dosłowności jest niezrozumiałe. Ponieważ najtrudniej jest interpretować słowa, które stały się powszechnie znane, pragnę skorzystać z podwójnej pomocy. Wzorując się na autorze omawianego aforyzmu, który nie czynił różnicy między filozofią i filologią, do czego upoważniała go nawet etymologia słów, zamierzam posłużyć się w swej pracy materiałem z obydwu dziedzin nauki³.

Egzystencjalizm udowodnił, że pytanie o to, czy Boga nie ma, nie dziwi, o ile jest stawiane w nowy sposób. Jeśli uznamy, że Nietzsche mówi po

¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1979, s. 109–110; cyt. za D. F. Krell, *Heideggerowskie odczytanie Nietzschego: konfrontacja i spotkanie*, przeł. A. Przybyłowski, „Sztuka i Filozofia” nr 14, 1997, s. 29.

² R. Girard, *Mord założycielski w myśl Nietzschego*, przeł. M. Goszczyńska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 414–434.

³ Podstawową inspirację dla moich rozważań stanowi praca E. Tugendhata, *Der griechische Seinsbegriff und die Zeit*, [w:] *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1992, s. 129–131.

prostu o nieistnieniu Boga, czujemy, iż mówi się tu także o jego istnieniu. „Bóg umarł” znaczy bowiem tyle, co *Boga nie ma teraz*; sens tego aforyzmu dotyka bardziej problemu czasu, niż samej postaci najwyższego. „Myśleniem Heideggera – mówi Ott – rządzi metafora Wielkiego Adwentu [gr. paruzji – D. Ch.], czas oczekiwania na Boga.”⁴ Aforyzm Nietzschego tak bardzo pociągał Heideggera⁵, ponieważ jego siła polega na „ustanowieniu wiecznego powrotu”. Stwierdzenie, że „Bóg umarł”, tylko w swej natrętnej dosłowności zdaje się oznaczać coś nowego, w istocie natomiast dotyka ono obecnego już w starożytnym świecie problemu bycia. Pytanie o możliwość powrotu Boga powinno być zatem rozpatrywane jedynie na gruncie tradycji, co ma doprowadzić, jak chce tego egzystencjalizm, w konsekwencji do jej destrukcji. Tę tradycję pragnie Heidegger przywołać, ponieważ dowodzi ona, że istota pytania o sens paruzji wykracza poza elementarne, mimo że poważnie rozpatrywane, zainteresowanie byciem bytu. Nowe pytanie o sens bycia zostało powiązane z kwestią powrotu Boga. Gdzie kończy się dosłowność, a zaczyna wyższy sens?

Greckim określeniem sensu bycia jest – wg Heideggera – *parousia* lub *ousia*, „co w terminach ontologiczno-temporalnych oznacza **uobecnienie**”⁶. Ten grecki termin bycia pojawia się 24 razy w NT. W teologii nabrał on specjalnego znaczenia, w dodatku różnego w poszczególnych wyznaniach. Piętno na nim wycisnęła wcześniej filozofia grecka, przede wszystkim Parmenides, Platon i Arystoteles. Heidegger pokazuje, że znając te interpretacje sensu bycia, a tym samym rozumiejąc pytanie, nie pozbywamy się wrażenia, że jest ono niepoważne (metaforyczne). Czytamy, że „Kwestia bycia konkretyzuje się prawdziwie dopiero w trakcie destrukcji ontologicznej tradycji. Dzięki temu pozyskuje ona pełny dowód nieodzowności [sensowności – D. Ch.] pytania o sens bycia i ukazuje w ten sposób sens mówienia o **powtórzeniu** tego pytania”⁷. Ponieważ nie jest to zagadnienie oczywiste, nie jest też nonsensowne, chcemy je zrozumieć. Oznacza to wykroczenie poza jego dosłowność.

Konieczne staje się przypomnienie kilku pytań o bycie. Najbardziej interesująca wydaje się polemika wokół słowa *parousia* z NT, polemika zawarta *implicite* w samych przekładach. Apostołowie pytają Jezusa na Górze Oliwnej: „Powiedz nam, kiedy to się stanie oraz co będzie znakiem twej **obecności** [gr. *parousia*] i zakończenia systemu rzeczy?” (Mt 24, 3

⁴ H. G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 470.

⁵ Zob. M. Heidegger, *Słowo Nietzschego Bóg umarł*, przeł. J. Gierasimiuk, „Philosophon Agora” 1990, t. 1.

⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 36.

⁷ *Ibidem*, s. 31.

NW⁸). W najpopularniejszym w Polsce katolickim przekładzie – Biblii Tysiąclecia⁹ – czytamy (cytuję tylko odpowiedni fragment): „...jaki będzie znak Twego **przyjścia** [gr. *parousia*]”. Identycznie przełożono w Biblii warszawskiej¹⁰: „jaki będzie znak twego **przyjścia**”. Inną wersję znajdujemy w przekładach angielskojęzycznych¹¹. U Younga¹²: „co jest znakiem twej **obecności**”, u Rotherhama¹³: „jaki znak twej **obecności**”. Greckie słowo zostało oddane w tych przekładach dwójako, raz jako **przyjście**, innym razem jako **obecność**. Odnosząc to do Heideggerowskiego pytania o bycie, należy jego sens rozumieć jako pytanie o bycie–przyjście lub jako bycie–obecność.

Ktokolwiek pyta o obecność, zakłada jednocześnie nieobecność. „Dlatego rozwijana przez Platona starożytna ontologia staje się dialektyką”¹⁴, zatem bycie staje się – w ujęciu temporalnym – przybyciem. Tak też wyjaśniają pojęcie *parousia* językoznawcy. Z. Abramowiczówna pisze: „*parousia* – obecność, **przybycie**, zwłaszcza przyjazd władcy lub oficjalnej osobistości”¹⁵. Pytanie o bycie należy uznać za metaforyczne, czyli takie, które wykracza poza swoje znaczenie dosłowne, ponieważ zawiera ono także pytanie o przeciwieństwo bycia, o niebycie. Czy można pytać o sens niebycia tak jak o sens bycia? Czy niebyt jest możliwy? W NT znajdujemy ciekawe połączenie tych pojęć: „Zawsze byliście posłuszni, nie tylko w mojej obecności [*parousia*], ale teraz z daleko większą gotowością w mojej nieobecności [*apousia*]” (Fil. 2, 12). Greckie bycie (*parousia*) to przebywanie obok, to byt albo istnienie (*ousia*) obok, przy (*para*). W tym znaczeniu byt charakteryzowany jest nie przy pomocy niebytu, jako jego zaprzeczenie, co stanowiłoby najprostsze, trywialne rozumienie pytania, lecz poprzez odwołanie się do pojęcia czasu. „Byt, który się w niej [teraźniejszości – D. Ch.] ukazuje i jest rozumiany jako właściwy byt, uzyskuje zatem swą wykładnię poprzez odwołanie się do współczesności, tzn. pojmuje

⁸ *World Translation of the Holy Scriptures – With References*, Rendered from the Original New Languages by the New World Bible Translation Committee, Revised 1984, New York 1984; wersja polska: *Pismo Święte w Przekładzie Nowego Świata*, przeł. zespół, Roma 1997.

⁹ *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, opracował zespół biblistów polskich z inicjatywy Benedyktynów Tynieckich, wyd. II popr., Poznań 1971.

¹⁰ *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Nowy przekład z języka hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma świętego, Warszawa 1975.

¹¹ Polskie wersje przekładów angielskojęzycznych na podstawie pracy *Chrześcijańskie Pisma Greckie w Przekładzie Nowego Świata*, przeł. zespół, New York 1994, s. 416, 417.

¹² *The Holy Bible*, wyd. oprac. R. Young, Oxford 1887.

¹³ *The Emphasised Bible*, oprac. J. B. Rotherham, New York 1897.

¹⁴ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 36.

¹⁵ *Słownik grecko-polski*, oprac. Z. Abramowiczówna (na podstawie H. G. Liddell i R. Scott, *A Greek-English Lexicon*), Warszawa 1971, t. 3, s. 450.

się go jako uobecnienie [ousia]”¹⁶. Kluczem do wyjaśnienia fenomenu bycia jest pojęcie czasu, traktowane tu nie dosłownie (potocznie), jako coś, co jest, czyli kolejny byt, ale jako funkcja samego bytu, możliwość jego uobecnienia.

Pytanie o możliwość powrotu Boga wymaga takiej samej obrony przed zarzutem nonsensowności jak kwestia bycia. Ponieważ znaczenia żadnego bytu nie da się wyjaśnić przy pomocy niebytu, zapewnienie sensowności bytu możliwe jest jedynie poprzez nadanie mu znaczeń, wynikających z samego umiejscowienia w pytaniu. Jeśli byt pyta o własne bycie, to oznacza to więcej niż pytanie o samego siebie. Sens tego pytania ustala się w sposób metaforyczny. Wytwarza to na początku sytuację niezrozumienia. Sytuację tę wyjaśnia Descombes: „Sens ucieka wówczas, gdy powinniśmy rozumieć, wówczas, gdy sądzimy, że moglibyśmy zrozumieć, gdybyśmy poszukali głębiej, kiedy niewiele brakowało, a zrozumielibyśmy, i kiedy tak bardzo chcemy zrozumieć”¹⁷. Na bezpośrednie zrozumienie nie pozwala jednak struktura metaforyczna wypowiedzi. Ponieważ nie jest to greka czy chińszczyzna, jak dalej pisze Descombes, nie możemy usprawiedliwić naszego niezrozumienia tym, że się tych języków nie nauczyliśmy. Rozumienie metafor nie zależy od wiedzy, jaką posiadamy, lecz od nastawienia, od wysiłku odrzucenia nonsensu czy też banalnej oczywistości na rzecz uchwycenia tego, co w samych słowach nie występuje, są to przecież często słowa, które są nam doskonale znane. Funkcja semantyczna metafor nie polega na komplikowaniu znaczeń, choć na początku może się tak wydawać, w rzeczywistości wykracza ona poza nasze dotychczasowe doświadczenie.

Wyrażenie metaforyczne należy umiejscowić pomiędzy *mimesis*, naśladowaniem rzeczywistości, a jej przeciwieństwem, samodzielną kreacją. Mówienie o śmierci Boga sugeruje odbiorcy, który stara się to zrozumieć, aspekt umierania, stawania się martwym, stąd tyle u Nietzschego obrazów krwi, właściwych dla agonii. Wydaje się, że Nietzsche czyni to świadomie, specjalnie zaciemnia racjonalną wizję śmierci Boga, nadając jej cechy religijne. Mamy wtedy wrażenie, że chodzi o coś rzeczywistego, chociaż strasznego: „Bóg umarł! Bóg umarł! Myśmy go zabili! Jakże się pocieszymy, mordercy nad mordercami! Najświętsze i najmożniejsze, co świat dotąd posiadał, krwią spłynęło pod naszymi nożami – kto zetrze z nas tę krew?”¹⁸. Im dłużej będziemy się poddawali tym sugestiom, tym prędzej zauważymy, mówiąc słowami Descombesa, że „umyka nam sens”, że cała wypowiedź

¹⁶ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 36.

¹⁷ V. Descombes, *Umykanie sensu*, przeł. M. Kowalska, „Literatura na Świecie” 1988, nr 8–9, s. 320.

¹⁸ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1911; cyt. za R. Girard, *op. cit.*, s. 419.

staje się nonsensowna. Dojdzie wtedy albo do jej spłylenia, do uznania, że poetycko mówi się tu o ateizmie, albo do przekroczenia granicy *mimesis*, na której Nietzsche jedynie zbudował swój nowy sens bycia. Świetnie ujął metaforyczną istotę tych słów R. Girard, pisząc, że „siła tego aforyzmu polega na jego wahaniu pomiędzy rozwiązaniem przyjętym, a jego przeciwieństwem”¹⁹. Jeśli uznamy, że Nietzsche mówi po prostu o nieistnieniu Boga, czujemy, iż mówi się tu także o jego istnieniu.

Znając niechęć Nietzschego do chrześcijaństwa, nie dziwi nas brak porównania koncepcji śmierci Boga z podobną ideą absencji, wyrażoną dobitnie w NT. Jednakże trudno się pozbyć wrażenia, że koncepcje te mają ze sobą wiele wspólnego. O jakim byciu i niebyciu mowa jest w cytowanym już fragmencie Ew. wg Mateusza? „Co będzie znakiem twojej obecności?”, w innej zaś wersji, „jaki będzie znak Twego przyjścia?”. Gerhard Friedrich wyjaśnia, że *parousia* nigdy nie dotyczy powrotu rozumianego dosłownie²⁰. Bycia nie wyjaśnia się przy pomocy niebytu, ale, jak to wyraził Heidegger, „rozumienie bycia osiąga się na podstawie czasu”²¹. Zamiast zatem zajmować się kwestią istnienia lub nieistnienia Boga, która badaczy prowadziło albo do rozpacz, albo do przesadnego optymizmu, należy zająć się wyłącznie problemem uobecnienia. Filozofia, którą przywołałem w tym artykule, pokazuje, że bycie „ma temporalną strukturę czystej **teraźniejszości**”²², natomiast niebycie stanowi jedynie pospolite określenie tego, co nie podlega uobecnieniu. Tym, co interesowało Heideggera i Nietzschego, była odpowiedź na pytanie, kiedy *paruzja* Boga jest możliwa. Ateizm nadaje filozofii egzystencjalnej nowy wymiar, skłania bowiem do tego, aby istnienie Boga potraktować jako podstawowy problem bycia. Natomiast egzystencjalizm pokazuje, że ateizm nie dotyczy niebytu, lecz jest wyrazem niezgody na paruzję. To greckie pojęcie na trwałe zagodziło w filozofii, ponieważ dobrze oddaje ono sens czasowości istnienia.

¹⁹ R. Girard, *op. cit.*, s. 433.

²⁰ Por. jego wypowiedź zamieszczoną w pracy: G. Kittel, G. Friedrich, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, t. 5, Stuttgart 1933–1979, s. 887 (zob. też B. Smagacz, *La Bible de Jérusalem et la Bible du Millénaire; recherche de filiation*, Łódź 1996, s. 32 i n.).

²¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, s. 37.

²² *Ibidem*, s. 36.

Dariusz CHĘTKOWSKI

**LE RETOUR DE DIEU, EST-IL POSSIBLE?
RÉFLEXIONS SUR L'INTERPRÉTATION DE HEIDEGGER DE LA NOTION *PAROUSIA*
AINSI QUE SUR LA CONCEPTION DE LA MORT DE DIEU DE NIETZSCHE**

(résumé)

La sentence de Nietzsche „Dieu est mort” nous incline à l’analyser d’une manière permanente à cause de son évidence et son non-sens correspondants. La question concernant l’existence de Dieu – selon Heidegger – peut être étudiée dans le contexte de la question concernant le sens de l’être. Or, c’est la notion „parousia” qui permet d’éliminer l’impression que les deux questions susmentionnées n’ont pas de sens. L’élaboration d’une relation entre la „parousia” et l’existence provoque ce que la reprise de la question concernant le sens de l’être – ayant lieu dans l’existentialisme – devient indispensable.

L’article profite du sens multiple de la notion „parousia” et prouve que la question concernant l’existence de Dieu doit être interprétée soit comme question concernant l’être – l’avènement soit comme question concernant l’être – la présence.

La complication n’est que superficielle. Il s’agit du fait que Nietzsche ne crée pas le non-existence de Dieu comme Heidegger n’explique pas l’être à l’aide de non-être. L’ateïsme – sous sa forme non-vulgaire naturellement – oblige l’existentialisme à prendre une nouvelle apparence étant donné qu’il incline à considérer l’existence de Dieu en tant que problème fondamental de l’être.

Traduit par Barbara Smagacz