

ANDRZEJ SERAFIN

COHEN – ROSENZWEIG – HEIDEGGER.
O ZMIANIE FRONTU W DAVOS

W 1929 roku sparaliżowany Franz Rosenzweig napisał swój ostatni tekst, recenzję *Religii rozumu* Hermanna Cohena. Recenzja Rosenzweiga ukazała się już po jego śmierci, w roku 1930, pod tytułem *Vertauschte Fronten*. Rzecz jest ciekawa, ponieważ Rosenzweig nie tylko recenzuje najdonioślejszą – w swojej opinii – książkę przyjaciela i nauczyciela (co więcej, twierdząc, że stanowi ona radykalne zerwanie z dotychczasową filozofią Cohena), nie tylko wpisuje ją w nurt, który nazywa „nowym myśleniem”, a którego inną nazwą mógłby być – jak twierdzi w innym miejscu, używając Schellingiańskiej etykiety – „absolutny empiryzm”, lecz przede wszystkim proponuje zabieg tytułowego „odwrócenia frontów”, a czyni to, interpretując w zaskakujący sposób niedawną debatę w Davos pomiędzy Heideggerem i Cassirerem, przedstawiając jednak sytuację – w duchu nowego myślenia – zupełnie *a rebours*, ponieważ Heidegger, zgodnie z tym Rosenzweigowskim testamentem, stanowi w tej debacie – paradoksalnie! – prawowitego spadkobiercę zarówno myśli Cohena, jak i samego Rosenzweiga, w przeciwieństwie do bezpośredniego ucznia Cohena, jakim jest filozoficznie błędzący – zdaniem Rosenzweiga – Cassirer. W ten sposób linia „nowego myślenia” wytyczona jest przez Rosenzweiga następująco: Cohen – Rosenzweig – Heidegger. I na tym ma właśnie polegać owa Rosenzweigowska zamiana frontów: na namaszczeniu Heideggera jako swojego właściwego spadkobiercy.

W lutym 1918, w ostatnim roku „wielkiej wojny”, trzydziestolatek Franz Rosenzweig odwiedza starego Hermanna Cohena w jego berlińskim mieszkaniu. W toalecie znajduje „porzucony rękopis”, który skrzętnie sobie „przywłaszcza”¹. Wysłany ponownie na wojenny, macedoński front, pisze do autora następujące słowa:

¹ N. N. Glatzer *Franz Rosenzweig. His life and thought* wyd. 2 popr. New York 1961 s. 65.

„te strony pomogły mi przetrwać owe mroczne dni”². Manuskrypt, o którym mowa, to *Religia rozumu ze źródeł judaizmu*, testament i – zdaniem Rosenzweiga – największe dzieło Cohena, opublikowane już po jego śmierci, która nadeszła prędko, w niecały miesiąc po otrzymaniu dziękczynnej pocztówki. Po paru latach intensywnego wysiłku duchowego (ostatnia redakcja *Gwiazdy zbawienia*, dyrekcja frankfurckiego Lehrhausu) Rosenzweiga dopada choroba Lou Gehriga, prowadzące do paraliżu motorycznego stwardnienie zanikowe boczne, które – podobnie jak w przypadku Stephena Hawkinga i Tony’ego Judta – pozbawia go zdolności pisania (w grudniu 1922 roku) i mowy (w maju 1923 roku). Mimo to, ustanawiając specjalny sposób komunikacji wzrokowej z żoną, dzięki jej ofiarności kontynuuje swą pracę. Tłumaczy Torę (wraz z Buberem) i hymny Jehudy ha-Lewiego. Komentarz do nich ma być „przykładem praktycznego zastosowania «nowego myślenia»”³, którego zasady wyłożył w tak właśnie zatytułowanym manifestie (1925), będącym zarazem autokomentarzem do przemilczanej i niezrozumianej *Gwiazdy*. Po długich cierpieniach Rosenzweig umiera w 1929 roku. Przed śmiercią zdobywa się jednak na jeszcze jeden wysiłek. Píše mianowicie – o dziwo! – recenzję. Tekst krótki, zdawkowy i lakonicznie zwięzły, rzecz oczywista w takich okolicznościach. Zarazem każde jego zdanie brzemiennie jest w doniosły sens, jak gdyby Rosenzweig chciał powiedzieć coś nad wyraz istotnego. Artykuł – garść słów dobytých z głębi ulotnej egzystencji – ukazuje się już po śmierci autora. Podobnie jak dzieło Cohena, którego stanowi recenzję.

Tego rodzaju biograficzna, genetyczna czy też egzystencjalna perspektywa na myśl Rosenzweiga nie jest tutaj od rzeczy. Myśl nie jest bowiem – jak nieustannie myśliciel ten powtarzał – czymś abstrakcyjnym, oderwanym od życia tego, kto ją myśli, lecz wręcz przeciwnie – jest w nim inherentnie zakorzeniona, w jego życiu (byłaby to jeszcze deklaracja w duchu *Lebensphilosophie*), a także, a może przede wszystkim – w jego śmierci. Gdy Rosenzweig pisał *Gwiazdę zbawienia* na wojennym froncie – w tym pokoleniowym inkubatorze *Todesphilosophie* – był pewien, że nie opublikuje jej za życia, lecz jako *opus posthumum*⁴. Śmierć była bowiem dla niego fundamentalnym i nieustannym punktem odniesienia. *Gwiazda* zaczyna się znanymi słowami: „Vom Tode, von der Furcht des Todes”⁵, od śmierci i lęku przed nią zaczyna się wszelkie poznanie. Ostatni artykuł, testament Rosenzweiga, rozpoczyna zdanie: „Zehn Jahre nach Hermann Cohens Tod”⁶, zaś kończy ufnie wyznanie: „der Meister lebt”⁷. Śmierć jako droga do życia, konieczny próg, warunek wstępu doń. *Gwiazdę* kończy ustęp zatytułowany *Brama (Tor)*. Dokąd ona

² Tamże.

³ F. Rosenzweig *Philosophical and theological writings* P. W. Franks, M. L. Morgan (tł.) Indianapolis 2000 s. 87.

⁴ List do Hansa Ehrenberga z 08.09.1918.

⁵ F. Rosenzweig *Der Stern der Erlösung* Den Haag 1979 s. 3.

⁶ Tenże *Vertauschte-Fronten* „Der Morgen” 1930 nr 6 s. 85.

⁷ Tamże, s. 87.

prowadzi? – zapytuje sam Rosenzweig – otóż, rzecz jasna, prowadzi ona *ins Leben*. Wojna i śmierć, a nie pokój i życie. To boleśnie proste doświadczenie przeorało świadomość tych, którzy zostali nim naznaczeni. „Kiedy gmach świata runął z łoskotem – mówi Rosenzweig – pod gruzami zostały pogrzebane także myśli, które go wymyśliły, i marzenia, które go przenikały”⁸. Poczucie to było właściwe całemu pokoleniu. Céline, który z chirurgiczną precyzją opisał realia doświadczenia frontu, wypowiedział zdanie bliźniaczo podobne do słów otwierających *Gwiazdę*: „filozofowanie jest tylko jedną z postaci strachu”⁹, albowiem „prawdą tego świata jest śmierć”¹⁰. Świat stoi na głowie. Nie jest dłużej możliwa – twierdzi Rosenzweig – filozofia jako skrupulatna agregacja „tchórzliwych pozorów”, przedsiębrana przez wielce uczonych „doktorów akademii”. Skoro dawne myślenie runęło wraz z gruzami dawnego świata, potrzebna jest nowa filozofia i „nowe myślenie”.

Czym musi być teraz myślenie i czym już dalej być ono nie może? Otóż nie może być więcej jak myślenie dawne, „uczone i burżuazyjne”¹¹, redukcyjne, abstrahujące od czasu, zmienności, dziejowości, zaklinające wszystko w sztywnym gorsecie dopiętego systemu, kamiennej totalności, domkniętej immanencji. Nie może postrzegać rzeczywistości z perspektywy wieczności, lecz ze skończonej perspektywy doraźnej i doczesnej, swojej własnej, otwartej i narażonej na szwank oraz na krzywdę. Ma być myśleniem skończonej egzystencji, rzuconej na pastwę śmierci, która jest czymś uprzednim wobec wszelkiej refleksji i jakiegokolwiek namysłu; myśleniem ja, które jest unikatowe, niepowtarzalne, osadzone w konkretnej sytuacji i uwikłane w określone, niezależne odeń doświadczenie. Narażone i odsłonięte, a zatem otwarte na świat i przy tym nieredukowalnie oddzielone od niego. Myśl nie zaczyna się zatem od czystej, nieskażonej brudem świata świadomości, lecz od cierpienia i bólu, od ułomności i marności człowieka skazanego na wszystko to, co poza nim, skończonego i ograniczonego, nieuchronnie niedoskonałego. Punktem wyjścia nowego myślenia musi być „ja, zupełnie zwyczajna, prywatna jednostka, ja, imię i nazwisko, ja, popiół i proch, ja, który wciąż tutaj jestem – i filozofuję”¹². Nowe myślenie

wie dobrze, że nie może poznawać niezależnie od czasu – co dotąd jednak filozofia uważała za najwyższy tytuł do chwały. Tak jak nie można rozpocząć rozmowy od końca, wojny od zawarcia pokoju [...] lub życia od śmierci, lecz trzeba, chcąc nie chcąc, czynnie lub biernie uczyć się wyczekiwania na ich nadejście, nie przeskakując żadnej z chwil, tak i poznanie jest w każdej chwili związane z tą właśnie chwilą. I nie może ono sprawić, żeby jego przeszłość nie przeszła i by jego przyszłość nie przyszła. Dotyczy to rzeczy codziennych [...]

⁸ T. Gadacz *Rosenzweig Franz. Der Stern der Erlösung* (omów.) [w:] *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku* t. 5 B. Skarga (red.) Warszawa 1997 s. 368.

⁹ L. F. Céline *Podróż do kresu nocy* W. Rogowicz (tł.) Warszawa 1934 s. 273.

¹⁰ Tamże, s. 266.

¹¹ F. Rosenzweig *Zmiana frontów* A. Serafin (tł.) „Kronos” 2012 nr 2 s. 122.

¹² List do Hansa Ehrenberga z 18.11.1917.

dotyczy to ściśle także ostatecznych i najwyższych przedmiotów, których poznanie uważamy za możliwe jedynie w sposób beczasowy¹³.

Rosenzweig wyraźnie wskazuje na korzenie swojego „nowego myślenia”. Obok doświadczenia wojny jest nim lektura książki, powstałej pod wpływem tych samych doświadczeń, będącej zarazem aktem intelektualnej czy może raczej duchowej rozpacz. Chodzi oczywiście o dzieło Hermanna Cohena. Otóż w ostatnich latach życia, opuściwszy marburską katedrę, miał on nieodparte poczucie dojmującego osamotnienia. Nauczał wówczas w berlińskim seminarium rabinackim, Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, mając jedynie garstkę uczniów¹⁴, a wśród nich jednego szczególnego: Rosenzweiga. Podejmuje się wówczas Cohen rzeczy szczególnej: syntezy judaizmu z kantyzmem, wiary żydowskiej z rozumem czy może, innymi słowy, oczyszczenia judaizmu z irracjonalnego natotu. Sam tytuł jego dzieła zaczyna się wszakże od słów: „religia rozumu”. Rosenzweig już w pierwszych zdaniach swej recenzji zwraca uwagę na wagę tych słów, a także na ich wypaczenie w pierwszym wydaniu książki. Błąd edytora sprawił, że tytułowa religia – wbrew woli Cohena – zyskała rodzajnik określony: *die Religion* zamiast tylko *Religion*. Rodzajnik „agresywny i nietolerancyjny”, „nietolerancyjnie określony”, „za nadto określony” – *allzubestimmt* – jak mówi o nim Rosenzweig, szczególnie wrażliwy na tym punkcie, po niedosłej konwersji na Chrystusową wiarę, która wszelako okazała się „już niekonieczna”. Ten potencjalny konwertyta zdał sobie bowiem sprawę, że „połączenie serca z Bogiem, możliwe dla goja wyłącznie przez Jezusa, jest czymś, co Żyd z góry już posiada”¹⁵. Nie może wszelako dziwić jego zajadłość w walce z edytorską usterką, świadcząca o wszechobecnym wówczas myśleniu ekskluzywistycznym¹⁶. Religia – pomyślał redaktor – nie może być jakaś, ogólna, lecz zawsze – ta, jedyna. Cohen co prawda wyzyskał „źródła judaizmu”, lecz – twierdzi Rosenzweig – „dla niego te źródła, a dla innych – inne”, wszak chodzi tu o „praźródła, z których cała ludzkość piła”¹⁷.

W swojej recenzji Rosenzweig wyraźnie podkreśla, że *Religia rozumu* nie stanowi zwieńczenia kantowskiej spuścizny Cohena, lecz jest czymś radykalnie odmiennym i przełomowym, stanowi początek „nowego myślenia”, którego on sam został kontynuatorem. Aby ukazać ten przełom, Rosenzweig miał zwyczaj przytaczać anegdotę o ostatnim marburskim wykładzie Cohena¹⁸. Otóż tematem poże-

¹³ F. Rosenzweig *Nowe myślenie. Kilka późniejszych uwag do Gwiazdy zbawienia*, T. Gadacz (tł.) [w:] *Filozofia współczesna* J. Tischner (red.) Kraków 1989 s. 442.

¹⁴ Jak wspomina Kafka, późniejszy uczeń szkoły: „budynek mieścił przestronne sale wykładowe, bogatą bibliotekę, był cichy, dobrze ogrzany, uczyło się tu niewielu studentów, nauka była darmowa, a położenie znakomite”.

¹⁵ F. Rosenzweig *Philosophical and theological writings...* wyd. cyt. s. 2.

¹⁶ Dość wspomnieć o trzech praskich mowach Bubera z 1911 roku, które – zgodnie z duchem czasu – traktowały o żydowskiej „wspólnocie krwi”.

¹⁷ F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 121.

¹⁸ *Yale companion to Jewish writing and thought in German culture, 1096–1996* S. L. Gilman, J. Zipes (red.) New Haven 1997 s. 322.

gnalnego wystąpienia było „pojęcie Boga” jako gwaranta wieczności świata oraz koniecznego warunku możliwości wszelkiej moralności, apodyktycznie podyktowanego człowiekowi przez rozum. Po zakończeniu tego imponującego wywodu do Cohena podszedł prosty wschodnioeuropejski Żyd i łamaną niemiecką wyznał, że niewiele rozumiał z wygłoszonych mądrości, lecz mimo to chciałby zadać jedno nurtujące go pytanie: „Profesorze, tyle pan mówi o Bogu, lecz gdzie w tym wszystkim jest Ribono Shel Olam, Stwórca i Pan tego świata?”. Usłyszawszy te słowa, tradycyjnie wychowany syn kantora pochylił pokornie swą głowę i rozplakał się rzewnie. Zdaniem Rosenzweiga, to właśnie ta chwila prawdy ukazuje zwrot Cohena od sztywnego idealistycznego racjonalizmu ku religijnemu egzystencjalizmowi, który potrafi dla swych celów wyzyskać emocje i żarliwe przeżycia religijne.

Na czym ma zatem polegać Cohenowska „religia rozumu”¹⁹? Ma ona być – zgodnie z założeniami Kanta – religią rozumu autonomicznego i oświeconego, pozbawionego zewnętrznego kierownictwa, w której nad poznaniem prym wiedzie ludzkie działanie. Wszelako dotychczasowa religia musi mieć „udział” w rozumie. Ażeby wyzyskać jej treści, konieczne jest oczyszczenie jej z materiału mitycznego, jej racjonalizacja i idealizacja. Cohen zadaje – fundamentalne dla Rosenzweiga – pytanie o stosunek rozumu do objawienia, o relację Boga do człowieka i świata. Bóg jest bytem radykalnie odmiennym od świata, który ani nie jest Bogiem, ani nie jest boski. Bóg jest niezmienny, zaś świat jest dziedziną nieustannej i nieuniknionej zmiany oraz przemijania. Relacja Boga do świata to nie emanacja czy uczestnictwo, lecz jedynie stworzenie. W świecie zaś wyróżniony jest jeden szczególny element: człowiek, którego relację z Bogiem Cohen nazywa korelacją. Korelacją, albowiem nie jest to relacja, którą można by sprowadzać do tożsamości czy podobieństwa. Jest zatem człowiek związany z Bogiem – „skorelowany” – za pośrednictwem rozumu. Człowiek jest bowiem, podobnie jak świat, w którym żyje, skończony, przemijający i radykalnie oddzielony od Boga, który wobec świata jest absolutnie transcendentny. Jako istota moralna, mogąca dokonywać wyborów, człowiek pozostaje w ciągłej korelacji z Bogiem. Cohenowska korelacja to tylko kryptonim dla objawienia, które – oczyszczone z mitycznego nalotu – okazuje się nieustannym warunkowaniem przez Boga rozumności człowieka, jego praktycznej moralności.

W tym miejscu wywodu Cohen wprowadza pojęcie świętości, której dziedzina nie jest niczym innym jak domeną działań moralnych. Nie jest możliwa inna sakralność: świętość miejsc, przedmiotów, obrazów. Świat nie jest bowiem święty ani boski. Jedyna możliwa świętość lokuje się w stosunku do drugiego człowieka. Korelacja człowieka z Bogiem polega na moralnym działaniu, które możliwe jest dzięki „duchowi świętości”, *Ruach ha-Kodesz*. Dzięki objawieniu, czyli przyjęciu perspektywy moralnej, drugi człowiek z obok-człowieka, *Nebenmensch*, staje się współ-człowiekiem, *Mitmensch*, z obcego staje się bliźnim. Innymi słowy – mówi Cohen – dopiero wówczas „On” może stać się „Ty”. Są dwa wymiary korelacji

¹⁹ Streszczam jej zasadnicze wątki za A. Lipszycem (*Ślad judaizmu w filozofii XX wieku* Warszawa 2009 s. 22–34).

człowieka z Bogiem. Jeden to wymiar stosunku do bliźniego, do współczłowieka, wobec którego należy odczuwać bezwarunkowe, absolutne współczucie, a nie pytać o winę, która jest zawsze tylko moja własna. W tym punkcie „religia rozumu” Cohena przekracza doktrynę moralną Kanta, w myśl której nie ma różnicy między Ja i Ty, gdyż każdy jest jako jednostka przedstawicielem uniwersalnego człowieczeństwa. Wedle Cohena istnieje fundamentalna różnica pomiędzy Ja oraz Ty, którą pozwala wydobyć jedynie religia. Jednostkowość bliźniego wyróżnia cierpienie, na które jedyną reakcją może być współczucie. Jednostkowość moją wyróżnia natomiast grzech, który jest zawsze wyłącznie mój, a nigdy innego. Ja możliwe jest dopiero dzięki Ty. Dzięki Ty, które jest nieredukowalne do Ja. Dopiero dzięki odkryciu Ty w odniesieniu do Ja możliwe jest ustanowienie własnej pojedynczości i jednostkowości.

Swoją drogą, wcześniejszym piewcą fundamentalnej roli relacji Ja – Ty, będącej czymś pierwotnym wobec samoświadomego, autonomicznego ego, jest Feuerbach w swoich *Zasadach filozofii przyszłości*, odkrytych na nowo w powojennych latach dzięki edycji Hansa Ehrenberga, kuzyna Rosenzweiga, w poczytnej, kieszonkowej serii Frommansa „Kämpfer”²⁰. Lecz nie jest to tutaj – w recenzji Rosenzweiga – rzeczą najważniejszą. Jego zdaniem – co na marginesie warto również zaznaczyć – zaprzyjaźniony z nim Leo Strauss był jedynym ze swojego pokolenia, który należyście docenił Cohena i jego krytykę Spinozy:

Cohen wzięł Spinozę na poważnie. Dlatego jego Spinoza nie był potraktowany poważnie. Z jedynym wyjątkiem Leo Straussa i jego krótkiej, acz doniosłej rozprawy *Cohens Analyse der Bibel-Wissenschaft Spinozas*²¹.

Nie to jednak jest sednem wyводу Rosenzweiga. Nie jest nim nawet „żydowska strona” dzieła Cohena – „zadanie żydowskiej etyki i filozofii religii” – o której Rosenzweig wprost mówi, że „nie jest ona najważniejsza”, przynajmniej nie „w obecnym momencie i sytuacji filozoficznej”²².

Co zatem jest istotne? Na czym polega specyfika owej sytuacji, ukazująca doniosłość pracy Cohena? Otóż – zdaniem Rosenzweiga, który pisze te słowa w 1929 roku – mogła ona wyjść na jaw dopiero po śmierci autora, przekraczając przy tym wszystko, co we wcześniejszych pracach osiągnął, „nie wkraczając bynajmniej

²⁰ *Philosophie der Zukunft* Feuerbacha była drugim tomem tej serii „walczących” książek. Pozostałe to: 1. *Aus dem Hauptquartier der Aufklärung Voltaire’a*; 2. *Im Kampf mit sich selbst* Kierkegaarda (w wydaniu Schrempfa); 3. *Zur Theorie des Geisteskampfes* Schrempfa; 4. *Volk und Mensch* Dostojewskiego, por. S. Moyn *Feuerbach und der Judaismus* New York 2005 s. 129. Widać tutaj wyraźnie retorykę walki i krwi, przeciwko której burzył się Rosenzweig.

²¹ Por. wstęp Rosenzweiga do *Ein ungedruckter Vortrag Hermann Cohens über Spinozas Verhältnis zum Judentum* [w:] *Festgabe zum zehnjährigen Bestehen der Akademie für die Wissenschaft des Judentums* Berlin 1929 s. 42–44. Następnie, wiele lat po śmierci Rosenzweiga, Strauss powtórzył swój gest, pisząc przedmowę do angielskiego przekładu *Religii rozumu* Cohena (1972).

²² F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 121.

w swój czas, lecz prosto do naszego”²³. „To, co mogło się zdawać jedynie osobistą perspektywą, gdy pięć lat temu mówiłem o filozoficznej tendencji naszych czasów” – ciągnie Rosenzweig, mając na myśli swoją przedmowę do wydanego wówczas tomu pism Cohena – „obecnie stało się powszechnie panującym poglądem”²⁴. W jaki zatem sposób prywatny pogląd filozofa na temat sytuacji dziejowej mógł stać się *opinio communis*, sforsować barykady opinii publicznej? Doszło do tego „w Davos, na europejskim forum, gdzie właśnie odbyła się debata pomiędzy Cassirerem, najznamienitszym uczniem Cohena, a Heideggerem, zajmującym obecnie katedrę Cohena w Marburgu, o czym szczegółowo doniosły rubryki akademickie «Frankfurter Zeitung» z 22 kwietnia 1929 roku jako o przykładowym starciu dawnego i nowego myślenia”²⁵. Doniosły zresztą nie tylko rubryki gazet, lecz także wspomniany Leo Strauss, który odwiedził przyjaciela w drodze powrotnej z Davos²⁶. W jego relacji rzecz przedstawia się następująco:

Słynna dyskusja między Heideggerem i Cassirerem ujawniła zagubienie i pustkę akademickiego establishmentu. [...] Cohen wypracował system filozoficzny, w którego centrum znalazła się etyka. Cassirer przekształcił jego system w taki sposób, że etyka zupełnie z niego zniknęła. Zniknęła ona mimochodem. Cassirer nie stawiał czoła temu problemowi. Heidegger natomiast to uczynił²⁷.

Z kolei Jacob Taubes wspomina młodego Heideggera jako „odstępę od katolicyzmu”, kogoś „zagrożonego na parkiecie niemieckiego uniwersytetu”, ugruntowującego swoją pozycję za pomocą gestu zniszczenia panującego „protestancko-żydowskiego liberalnego konsensusu” (w ten sposób Taubes postrzega „stare myślenie”), którego typowym „eleganckim i wyperfumowanym przedstawicielem” jest Ernst Cassirer²⁸. Taubes przeciwstawia mu Heideggera, który jest radykalnym „jezuickim wychowankiem, geniuszem resentmentu, odczytującym źródła na nowo [...] czytającym Lutra i Kierkegaarda przez arystotelejskie okulary” w taki sposób, że „protestancko-żydowskiemu establishmentowi opadają szczęki”. Aby przybliżyć *ambiance* tamtych czasów, Taubes przytacza anegdotę opowiedzianą mu przez Lévinasa, który był wówczas słabo władającym niemiecką studentem i wraz z gronem fryburskich studentów przyjechał na dysputę między Cassirerem a Heideggerem do Davos (podczas której, *notabene*, Heidegger odmówił podania Cassirerowi ręki). Wieczorem studenci zorganizowali przyjęcie, na którym Lévinas przebrany za Cassirera wskoczył na scenę i zaczął szyderczo powtarzać w kółko słowa „Humboldt, Kultur”, co wywołało nienawistne buczenie, w którym – jak wspomina

²³ Tamże, s. 122.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tenże *Philosophical and theological writings...* wyd. cyt. s. 149.

²⁷ Tamże.

²⁸ J. Taubes *Die politische Theologie des Paulus* München 1993 s. 140–141.

Taubes – pobrzmiewały złowieszczo późniejsze słowa Goeringa: „Gdy słyszę słowo «kultura», odbezpieczam rewolwer”. Również Löwith zaświadcza, że odpowiedzią Heideggera na powszechne wezwanie do „ratowania kultury” była radykalna „destrukcja i rozbiórka”²⁹.

Również Gadamer opisuje Heideggera z owych lat jako „młodego człowieka, który wyrwał się z ciasnej prowincji” i doświadczywszy wielkiej wojny oraz spowodowanej przez nią „powszechnej utraty orientacji” stał się „rzecznikiem nowego myślenia na polu filozofii”, zwróconego przeciw panującemu akademizmowi i idealizmowi kultury (*Bildungsidealismus*), wzbudzając niezrównaną sensację „radykalizmem swojego myślenia” i „gwałtownością protestu przeciwko aseku-ranckiemu kulturalizmowi dawnej generacji”³⁰.

Podobnie spór ten przedstawia Rosenzweig. Oto „Heidegger – uczeń Husserla i arystotelejski scholastyk, którego zajęcie Cohenowskiej katedry mogło być postrzegane przez dawnych marburczyków jako ironia historii – wystąpił przeciwko Cassirerowi ze stanowiskiem filozoficznym, które jest też stanowiskiem naszego nowego myślenia i sytuuje się bezpośrednio na linii, którą można wyprowadzić od późnego Cohena”³¹. To właśnie spostrzeżenie Rosenzweiga stanowi sedno jego argumentu, to właśnie do niego aluzją jest tytułowa zamiana filozoficznych frontów: jest ustanowieniem linii Cohen – Rosenzweig – Heidegger.

Kim zatem jest ów scholastyk Heidegger, którego Rosenzweig ostatnim aktem woli mianował faktycznym spadkobiercą swojej spuścizny? Czy jest to rzeczywiście prawowite namaszczenie? Heidegger, urodzony w 1889 roku, tym samym, co Hitler i Chaplin, trzy lata młodszy od Rosenzweiga, podobnie jak on odebrał religijne wychowanie, wstąpił – wszak na krótko – do jezuickiego nowicjatu i podjął studia teologiczne we Fryburgu, aby w końcu wybrać jednak „wolne chrześcijaństwo”³². On także – jak niemal każdy z tego pokolenia – doświadczył wojny na własnej skórze, służył na froncie, między innymi w Verdun, choć nie w trakcie niesławnej rzezi, która miała tam miejsce. Wspólne pokoleniowe lektury to Schelling, Dostojewski i Kierkegaard (w epokowym zebranych wydaniu Diederichsa, które nieustannie leżało u niego na biurku). Szczególne piętno – obok Brentano, który zaraził go arystotelizmem, oraz Husserla, który „dał mu wzrok” (fenomenologiczny) – odcisnął na nim młody Luter³³, którego dzieła zebrane w pełnym wydaniu erlangenkim dostał na własność za wstawiennictwem Husserla dzięki grantowi Winthropa Bella. To właśnie lektura rewolucjonisty Lutra wywarła największy wpływ na młodego Heideggera w dekadzie poprzedzającej wydanie *Sein und Zeit*. Z Lutra bierze on namiętny stosunek do pism Arystotelesa, ten specyficzny zachwyty zmieszany z odrzuceniem, a także „tajne motto”, które – jak zaświadcza Löwith –

²⁹ K. Löwith *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* Stuttgart 1986 s. 28.

³⁰ H.-G. Gadamer *Heidegger's Ways* New York 1994 s. 4–7, 18, 69, 96, 154.

³¹ F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 122.

³² Jak wyznał w liście do Engelberta Krebsa z 09.01.1919.

³³ A. Serafin *Luther redivivus. O młodym Heideggerze jako nowym Lutrze* „Kronos” 2012 nr 4.

patronowało jego ówczesnym dociekaniom: *Unus quisque robustus sit in existentia sua* – „Każdy niech się utwierdzi w swej własnej egzystencji”. Motto to, zaczerpnięte z Lutrowego komentarza do Rzymian, jest tutaj w charakterystyczny sposób, po Heideggerowsku zradykalizowane. U Lutra brzmi ono nieco inaczej, choć – jak na owe czasy – nie mniej radykalnie: *Unus quisque robustus sit in conscientia sua*³⁴. Słowa te, wypowiedziane podczas haniebnego sejmu w Wormacji, doprowadziły bowiem do ekskomunikowania Lutra przez Leona X oraz do edyktu cesarskiego, skazującego Lutra na banicję. Ten jednak skrył się w warburskim zamku Fryderyka Mądrego – „w moim Patmos”, jak mawiał później Luter – gdzie przez dziesięć miesięcy oddawał się wyłącznie studiom greki, hebrajskiego i przekładowi Nowego Testamentu, stwarzając *de facto* nowożytną niemczyznę.

Nie jest to historia o walorze wyłącznie anegdotycznym, gdyż – jak wiemy od Gadamera – Heidegger miał w tamtych latach misyjne poczucie bycia nowym Lutrem, odnowicielem współczesnej, upadłej duchowości. Od Lutra – którego, jak mówi Bultmann, znał lepiej niż większość zawodowych teologów, cytując z pamięci całe ustępy jego pism – zaczerpnął też szereg tez, które choć zgodne z najbardziej własnym doświadczeniem Heideggera i zeń wypływające, dały mu jednak język, dzięki któremu mógł je wyrazić. Dość wspomnieć o tezach z dysputy heidelberskiej (w 1518 roku, równo czterysta lat przed tym, jak w ręce Heideggera trafiły pisma zebrane Lutra), szczególnie tej o dwóch teologiach: fałszywej teologii chwały, która mówi o niewidzialnych rzeczach boskich (teza 22), i teologii krzyża, której punktem wyjścia jest faktyczność doświadczenia ludzkiego (teza 21), doświadczenia marności i cierpienia. Heidegger wziął sobie do serca Luterańską maksymę *corruptio amplificanda est*. Zarazem nie chciał jednak zostać komentatorem Lutra, Kierkegaarda, Augustyna czy Husserla, których pisma stanowią – jak pisał w liście do Bultmanna – fundament dla zrozumienia jego koncepcji *Dasein*, jaką przedstawił w *Sein und Zeit*. Jego dzieło można bowiem – podobnie jak Cohenowską *Religię rozumu* – postrzegać jako próbę przekładu dawnych dzieł na nowy język współczesności, próbę dostosowania ich do aktualnego doświadczenia czy też – jak pisał – ich radykalizacji. W liście do Jaspersa z 1922 roku stwierdza – pod czym i Rosenzweig mógłby się podpisać – że „dawna ontologia musi być na nowo odbu-

³⁴ Comment. in Romanos I, 122. Zdanie to jest komentarzem do następującego wersetu Pawłowego: „Jeden wyżej stawia jakiś dzień przed innym dniem, a według oceny innego są one równe – niech każdy we własnym przekonaniu znajduje uzasadnienie” (Rz 14, 5). Luter mówi tu o ugruntowaniu we własnym sumieniu jako jedynym kryterium prawdy i moralności, za co zostaje skazany i potępiony. Heidegger idzie dalej i mówi o egzystencji. Może warto, przy okazji tego tropu, wspomnieć o właściwej Heideggerowi metodzie fenomenologicznej interpretacji Arystotelesa, która olśniewała uczestników jego ówczesnych seminariów nawet na poziomie analizy leksykalnej. Dla przykładu: jako odpowiednik Arystotelesowskiej *prohairesis* wskazywał on *Entschlossenheit*, zaś dla *phronesis* – *Gewissen*, sumienie (z-umienie, *Ge-wissen*, *con-scientia*). K. Löwith *The Political Implications of Heidegger's Existentialism* New German Critique 1988 nr 45 s. 122.

dowana od podstaw³⁵ – na kanwie ontologii dawnej, lecz z perspektywy faktyczności oraz własnego, zawsze mojego doświadczenia.

Nic więc dziwnego, że – jak wspomina Strauss – najbardziej charakterystycznym efektem pierwszej wojny światowej było odrodzenie teologii³⁶. Jak trwoga, to do Boga. Heidegger mówi przecież wyraźnie w liście do Löwitha z 1921 roku, że bynajmniej nie jest filozofem, lecz „chrześcijańskim teo-logiem”. Ten sam Heidegger, który – rzecz znamienna – nigdy nie mówił o Bogu wprost (nie licząc ostatniego, rozpaczliwego wywiadu) – wyznał zresztą później, już po kolejnej wojnie, że gdyby miał napisać teologię – „czego pokusę czasami odczuwa” – słowo *Sein*, ów znamienny kryptonim, nie pojawiłoby się w niej ani razu. „Wiara bowiem nie potrzebuje namysłu nad byciem, a jeśli potrzebuje, to nie jest już wiarą. Co bardzo dobrze rozumiał Luter³⁷. W innym miejscu wspomina o „ateizmie fenomenologii”, która siłą rzeczy musi być „zasadniczo ateistyczna”³⁸. Bóg lokuje się bowiem poza faktycznością (por. dwie teologie Lutra i radykalna separacja Cohena). Wszelako Rosenzweig, który w 1928 roku mieszkał dwie godziny drogi od Heideggera, nigdy się z nim nie spotkał. Wiedział jednak dobrze o jego poczynaniach. Fama Heideggera, tego „tajemnego króla”, jak go nazwała później Hannah Arendt, rozeszła się prędko po kraju, a uniwersytety dotknęła plaga studentów sprawnie imitujących Heideggerowski idiom i rozsadzających filozoficzne seminaria egzystencjalnym dynamitem. Lecz nie tylko z lektur i z wątpliwej sławy, za którą wszelako coś musiało się kryć, znał Rosenzweig myśl Heideggera. Na bieżąco zdawał mu bowiem sprawę z frontowych wydarzeń przyjaciel Leo Strauss, który w 1922 roku przybył na studia do Fryburga. Wspomina on, że niewiele rozumiał z seminariów Heideggera, gęstych niczym schwarzwaldzkie zarośla. Gdy jednak pewnego razu Heidegger interpretował początek *Metafizyki* Arystotelesa, Strauss odniósł wrażenie, że tak dogłębnej i intensywnej interpretacji tekstu filozoficznego nigdy wcześniej w swoim życiu nie doświadczył. Wracając do domu, odwiedził Rosenzweiga, opowiedział mu przebieg całego seminarium i dodał, że w porównaniu z Heideggerem wielki Max Weber, którego dotąd uważał za wcielenie ducha nauki i mądrości, teraz wydawał mu się jakąś biedną sierotą³⁹.

Był zatem Rosenzweig dość dobrze obeznany z myślą Heideggera. Nie jest więc uzurpacją jego kategoryczne stwierdzenie, że to Heidegger właśnie jest następcą Cohena i jedynym kontynuatorem „nowego myślenia”. „Czym innym jest bowiem – pyta Rosenzweig – zadanie stawiane przezeń filozofii: objawienie człowiekowi «szczególnej skończoności jego istoty»”, jego „nicości” i „surowości jego

³⁵ List z 27.06.1922.

³⁶ L. Strauss *Wyjaśnienia* P. Sosnowska (tł.) „Kronos” 2012 nr 2 s. 126.

³⁷ J. Taubes *O naturze metody teologicznej. Uwagi na temat zasad teologii Tillicha* A. Serafin (tł.) [w:] tegoż *Od kultu do kultury* Warszawa 2013 s. 271.

³⁸ M. Heidegger *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* Frankfurt am Main 1985 s. 196.

³⁹ L. Strauss *Wyjaśnienia* wyd. cyt. s. 127.

losu”⁴⁰ Zaś „skok w *Dasein*” i jego faktyczność, którego „nie da się nawet wyrazić w terminologii Cassirera”, można bezpośrednio wywieść z Cohenowskiej koncepcji korelacji jako radykalnej separacji. Heidegger nieustannie podkreślał, że życie to bycie-ku-śmierci, *Sein-zum-Tode*, a każda chwila jest na nią otwarta, że jest ona zawsze moja, niezbywalna i nieunikniona, *jemeinig* i *jeweilig*, przychodząc niespodziewanie, „jak złodziej w nocy”, i właśnie z perspektywy śmierci, która rozsadza każdą chwilę, możliwe jest właściwe – bo własne, czyli autentyczne – doświadczenie życia. Śmierć jako sedno życia. Śmierć jako fakt życia. Śmierć jako brama do życia. To właśnie jest nauka „nowego myślenia” z perspektywy faktyczności. Dlatego Rosenzweig mówi w komentarzu do Tory, że:

śmierć, która dla każdej stworzonej rzeczy jest właściwym spełnieniem całej jej rzeczowości, spycha niedostrzegalnie Stworzenie w przeszłość i czyni je milczącą, trwałą zapowiedzią cudu własnej odnowy. Dlatego szóstego dnia Stworzenia nie powiedział Bóg, że było „dobre”, lecz: „bardzo dobre” [...] tym „bardzo”, które w samym Stworzeniu ogłasza Nadstworzenie, w tym, co ziemskie, Nad-ziemskie, tym czymś innym niż życie, które przynależy jednak do życia i tylko do życia, tym czymś, co zostało stworzone wraz z życiem jako jego ostateczność, a jednak daje życiu przeczuć spełnienie dopiero poza nim samym: tym czymś jest śmierć [...] bardzo dobra jest śmierć⁴¹.

COHEN – ROSENZWEIG – HEIDEGGER REVERSAL OF FRONTS IN DAVOS

In 1929 Franz Rosenzweig, completely paralyzed, wrote his last text, a review of Cohen's *Religion of reason*. The review has been published after his death, in 1930, under the title *Vertauschte Fronten*. This text is worth attention since Rosenzweig not only reviews the most important, as he says, book of his friend and teacher (moreover claiming that it is a radical break with the philosophy Cohen has hitherto represented); not only he inscribes it within the current that he proposes to call “the new thinking”, whose new name could just as well have been, as he suggest in a different place using a Schellingian phrase, “absolute empiricism”; but most of all he proposes to perform the act of “reversing the fronts”, and thereby he interprets in an astounding manner the recent Davos debate between Heidegger and Cassirer, presenting the situation, in the spirit of the new thinking, completely *a rebours*, since Heidegger, according to this last will of Rosenzweig, paradoxically turns out to be the inheritor of Cohenian thought and also Rosenzweigian, unlike Cohen's direct successor, the philosophically misguided Cassirer. Thereby the philosophical lineage of “the new thinking” demarked by Rosenzweig looks as follows: “Cohen – Rosenzweig – Heidegger”. And this is what the Rosenzweig's reversal of fronts is supposed to mean: an anointment of Heidegger as his proper successor.

Andrzej Serafin – e-mail: andrzej.serafin@gmail.com

⁴⁰ F. Rosenzweig *Zmiana frontów* wyd. cyt. s. 122.

⁴¹ Cyt. za: T. Gadacz *Cień życia*, „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 8/9.