

Povilas ALEKSANDRAVIČIUS

Mykolo Romerio universitetas

Heidegger et le concept d'éternité lors de la rédaction de *Sein und Zeit*: étude critique

Straipsnyje siekiama detaliai ir kritiškai išanalizuoti keletą esminių Martino Heideggerio trečiajame dešimtmetyje parašytų tekstų, kuriuose *Būties ir laiko* autorius atskleidžia savo filosofijos santykį su amžinybės sąvoka.

The aim of the article is to provide a detailed analysis and criticism of Martin Heidegger's key texts from the 1920s, where the author of *Sein und Zeit* reveals his acceptance of the concept of eternity.

Introduction

La philosophie de Martin Heidegger, une des plus influentes du XX siècle, attend aujourd'hui une nouvelle relecture. Une telle nécessité est fondée sur le fait que l'édition continue des uvres complètes du philosophe allemand (*Gesamtausgabe* chez Vittorio Klostermann, à Francfort-sur-le-Main) dévoile suffisamment d'éléments nouveaux, parfois perturbants, qui ébranlent l'interprétation simpliste que sa pensée avait connue avant les années 1980. Parmi les points cardinaux qui exigent une telle relecture, c'est indubitablement la confrontation de la philosophie heideggérienne avec certains versants de la métaphysique traditionnelle (nous pensons en particulier à celle de saint Thomas d'Aquin¹) ainsi que son rapport ambigu à la théologie chrétienne² qui doivent attirer attention de tous ceux qui souhaitent comprendre ce procès fondamental de la philosophie qui fut incarné dans la pensée de Martin Heidegger. L'enracinement dans la terre catholique, renié maintes fois par le philosophe lui-même, est néanmoins resté vivant et il nourrissait secrètement, selon les propres dires de Heidegger, ses intuitions philosophiques les plus aiguës³. Afin d'entrer au fond de la réflexion heideggérienne, nous devons donc reconsidérer sa relation au problème de Dieu et, tout particulièrement, à une des facettes de ce problème, connue traditionnellement sous le vocable d'« éternité ».

C'est que, selon le fait trop bien connu, Heidegger était, en tant que philosophe, exclusivement celui du *temps*. En effet, son choix fut fait très tôt, vers 1916 sans doute, lors de la rédaction de la Conclusion de son *Habilitationsschrift* portant sur Duns Scot⁴. C'est à partir de ce moment que le concept d'éternité s'éclipsa définitivement au profit de celui du

temps. Cependant cette éclipse, quoique indéniable, ne doit pas pousser à des conclusions hâtives. En vérité, le rapport de Heidegger au concept d'éternité est resté irrésolu et pour le moins mystérieux. Avec les analyses qui suivent, nous voudrions apporter un élément de réponse à la quête du sens de la philosophie de Heidegger, tant que cette dernière, creusant le mystère ontologique du temps, doit s'expliquer inlassablement avec l'interrogation sur l'éternité. Dans cet article, nous nous limiterons à la période précise de l'œuvre heideggérienne, celle qui correspond à la rédaction du Maître livre, *Être et Temps*, et qui débute avec la conférence lapidaire donnée devant les théologiens de Marbourg en 1924, sur *Le concept de temps*⁵. Ces analyses devront être complétées par l'interprétation globale de l'œuvre du philosophe de la Forêt-Noire, en joignant aussi bien la période qui précède la parution de *Sein und Zeit* (« Heidegger I ») que la période qui la suit (« Heidegger II »).

Une triple attitude face au concept d'éternité caractérise la pensée heideggérienne lors de la réalisation du projet de *Sein und Zeit*: 1) la relégation du concept *théologique* d'éternité hors du champ de la recherche proprement philosophique; 2) la négation de la pertinence philosophique du concept *métaphysique* d'éternité propre à la philosophie traditionnelle; 3) l'admission d'une *possibilité d'un concept philosophique pertinent* d'éternité dans le cadre de la recherche sur la temporalité originaire.

I. La relégation du concept théologique d'éternité

Heidegger commence, et un tel début est significatif, sa Conférence de 1924 sur *Le Concept de temps* par l'exclusion du concept d'éternité hors du questionnement philosophique portant sur l'essence du temps. La connaissance de l'éternité provient, en effet, de la foi, car l'éternité s'identifie à Dieu, et c'est donc aux théologiens que revient la charge de rendre possible cette connaissance. Si le temps devait être envisagé à partir de la connaissance de l'éternité, alors la question de son essence serait une question théologique⁶. Si toutefois on pose la question du temps d'une manière *philosophique*, la perspective théologique doit être abandonnée, car « le philosophe ne croit pas »⁷. Ainsi, c'est hors de toute référence à l'éternité que la recherche de l'essence du temps doit se déployer. Dès lors, il ne reste qu'une seule possibilité pour comprendre philosophiquement le temps: à partir du temps lui-même⁸. C'est dans cette perspective que Heidegger développe l'ensemble de sa réflexion. La phrase qui clôt les remarques introductives de la Conférence de 1924, est lapidaire: « Les réflexions suivantes [sur le temps] n'ont rien d'autre en commun avec la philosophie que de n'être pas de la théologie »⁹.

Cette relégation du concept théologique d'éternité hors du champ de recherche proprement philosophique est basée sur une certitude que la théologie et la philosophie sont deux sciences qui ne se couvrent nullement. Le philosophe en tant que tel, suivant le méthode même de sa recherche, ne croit pas. Le concept philosophique de Dieu est non pertinent, car il est d'emblée théologique. Sur quoi Heidegger fonde-t-il cette certitude, si nettement accentuée dans la Conférence de 1924? N'entre-t-elle pas en contraste avec sa réflexion du début des années 1920, lorsqu'il se réfère à la « facticité chrétienne » comme à un lieu privilégié où apparaît « l'essence même du temps »?¹⁰ Il est vrai qu'à partir de 1924 cette référence n'a plus lieu. Toutefois il faut admettre l'homogénéité de la pensée

heideggérienne avant et après 1924. En effet, même en se référant aux textes religieux du Nouveau Testament, de Luther ou de Schleiermacher, Heidegger y cherchait un déploiement facticiel qui soit, par définition, proprement philosophique et, en philosophe, il déclinait soigneusement toute influence théologique. D'où viennent donc cette certitude de l'opposition principielle entre la théologie et la philosophie ainsi que le mépris affiché de toute espèce de philosophie théologique (comme de théologie philosophique d'ailleurs)? Il faudra attendre la conférence *Phänomenologie und Theologie*¹¹, donnée en 1927 à Marbourg, pour comprendre la position de Heidegger. La philosophie, en effet, ne peut avoir rien en commun avec la théologie, car, en tant que science de l'être, elle n'a comme objet aucun étant positif, alors que la théologie, en tant que « science positive », se rapporte à Dieu et au message révélé. En pouvant exercer tout au plus une fonction de « correction ontologique » face aux démarches proprement théologiques, la philosophie, pour laquelle cette fonction est entièrement extrinsèque, n'a pas plus de communauté avec la théologie qu'avec la chimie. Tel est le principe qui explique la position de Heidegger quant au rapport philosophie / théologie dans les années 1920¹².

Pourtant, un certain nombre de questions demeure. On sait que Heidegger s'intéressait, au moins au début des années 20, au protestantisme barthien et bultmannien lequel justifiait à son tour, mais cette fois du point de vue proprement théologique, la séparation entre la théologie et la philosophie¹³. S'y intéressait-il au titre de croyant? Ou aussi en tant que philosophe, parce que, comme nous l'avons mentionné précédemment, la « facticité chrétienne » constitue, du point de vue philosophique, un lieu privilégié où apparaît l'essence même de la facticité? Or, si cette deuxième éventualité est admise, la question se pose de savoir pourquoi le concept d'éternité ne fait pas partie du vécu originaire de la facticité et est d'emblée envisagé comme un concept métaphysique étranger à ce vécu? Heidegger a répondu à cette question en affirmant que l'essence de la facticité comme telle est le temps et non pas l'éternité. Mais avec cette réponse, ne reste-t-il pas justement emprisonné lui-même dans le clivage métaphysique, selon lequel une certaine tradition comprend le rapport entre le temps et l'éternité en termes d'opposition concurrentielle? Ne peut-on pas envisager l'éternité du point de vue phénoménologique comme « faisant partie » en quelque sorte de la facticité originaire et non pas comme celle qui s'oppose au temps? Pourquoi ne peut-on pas admettre la possibilité que le croyant, dans son vécu facticiel, vit l'éternité *simultanément* avec le temps, voire au sein du temps? Que l'éternité, même si son vécu s'origine dans l'acte de foi, peut devenir aussi l'objet de la philosophie tant qu'elle est phénoménologiquement unie au vécu du temps?

Heidegger ne s'explique pas sur cette éventuelle interrogation phénoménologique sur l'éternité. Pour lui, l'interrogation sur le temps chasse celle qui porte sur l'éternité. Le vécu facticiel ne peut pas, par définition, être celui de l'éternité, car il est essentiellement celui du temps, et le temps est *autre* que l'éternité, si l'on s'en tient aux significations basiques des mots. En analysant la tradition métaphysique occidentale, nous pourrions voir pourtant que, au moins dans la pensée de saint Thomas, l'altérité entre l'éternité et le temps est de telle nature que non seulement elle ne signifie aucune opposition concurrentielle entre eux, mais même elle exprime, tout en restant altérité, une unité fondamentale: l'*actus essendi* de l'*esse* éternel est *dans* l'*actus* de l'étant comme son fondement et comme son

essence ultime, et il peut être vécu comme tel lors de l'acte d'adoration, nonobstant sa différence radicale avec l'étant dont il est l'essence ultime (le même rapport est réitéré dans la distinction *intellectus / ratio*)¹⁴. On sait que Heidegger, de par sa formation scholastique, ne connaît pas la métaphysique de saint Thomas sous cet angle. Dans les années 1920, il envisage pourtant lui-même une possibilité d'un concept d'éternité qui soit compatible avec l'approche phénoménologique du temps. Pour Heidegger, cette possibilité n'a rien de commun avec la métaphysique traditionnelle, ce qui demande toutefois une vérification détaillée: telle devrait être notre tâche pour une recherche plus vaste. Avant de nous pencher, dans cet article, sur le sens philosophiquement pertinent que Heidegger suggère quant à la notion d'éternité, nous devons néanmoins présenter son refus d'admettre une telle pertinence quant au concept métaphysique traditionnel.

II. Le rejet de la notion métaphysique traditionnelle d'éternité

Indépendamment du sens théologique du concept d'éternité, le début de la conférence de 1924 fait deux allusions quant au sens traditionnel métaphysique de ce concept. Par opposition à la notion d'éternité qui signifie Dieu, Heidegger évoque celle qui, chez les Grecs, était exprimée sous le vocable αἰ (à la racine de l'αἰών). Sans faire des analyses étymologiques de ce terme grec, Heidegger le traduit par « toujours-être vide » et l'oppose aussitôt à la signification théologique du mot « Dieu »¹⁵. Cette opposition signifie-t-elle que le concept d'éternité en tant que αἰ pourrait être admis dans le cadre des recherches philosophiques portant sur le temps? Ne s'agit-il pas, cette fois, d'une acception philosophique, et non pas théologique, de l'éternité, puisqu'il s'agit d'un concept grec? La deuxième allusion décline aussitôt la possibilité d'envisager le temps dans un rapport avec une telle éternité « philosophique ». La raison principale consiste en ceci que l'αἰ n'est même pas, au fond, l'éternité, mais lui « ressemble » uniquement. En vérité, l'αἰ est « un pur dérivé de l'être temporel »¹⁶. La conférence ne développe pas cette idée. Mais nous savons bien à quoi pense Heidegger. L'αἰ, que la tradition métaphysique appréhendait comme « éternité », n'est qu'une projection de la compréhension « vulgaire » de l'être comme présence-constante. Cette compréhension a été déterminée par une valorisation d'un moment temporel de l'être, celui du présent de la présence, au détriment de deux autres dimensions du temps. Il s'agit, comme nous le savons à partir du projet heideggérien de *Destruktion* de la métaphysique traditionnelle, d'une version « déchéante » de la philosophie antique, incarnée tout particulièrement par l'interprétation de l'οὐσία en tant que substance suprême immobile: tous les Cours que Heidegger dispense dans les années 1920 débordent des analyses allant dans ce sens. A partir de cette interprétation de l'οὐσία aurait apparue, dès l'antiquité, l'opposition classique entre l'être parfait et l'être imparfait, opposition dont une des facettes serait justement le clivage éternité / temps. La critique que Heidegger adresse au concept métaphysique traditionnel d'éternité est une critique dirigée contre une compréhension « vulgaire » de l'être et du temps.

Dès lors, à chaque fois lorsqu'il s'agit du problème de l'élaboration du sens authentique de l'être et du temps, Heidegger décline le concept d'éternité en tant qu'il figure dans l'opposition traditionnelle entre la « région temporelle » de l'étant et la sphère « au-delà » de

la temporalité. Dès le début de *Sein und Zeit*, il établit la nécessité d'émanciper le projet de l'ontologie fondamentale du cadre de ce partage traditionnel « entre l'étant 'temporel' et l'éternel qui est 'supra-temporel' », car « même l' 'intemporel' et le 'supra-temporel' sont, quant à leur être, 'temporels' », étant seulement compris comme des étants au-delà du temps suite à la compréhension « vulgaire » du temps¹⁷. Pareillement, les doctrines traditionnelles qui supposent des « vérités éternelles » au-delà du temps, ne font que témoigner de leur incapacité à saisir le sens de la temporalité originaire. La vérité en tant que telle, en effet, est un phénomène propre au Dasein, et toute vérité est temporelle de par son essence. « Qu'il y ait des 'vérités éternelles', cela ne sera suffisamment prouvé que si l'on parvient à démontrer que le Dasein était et sera de toute éternité. Tant que cette preuve reste en souffrance, la proposition demeure une affirmation de fantaisie qui ne gagne nullement en légitimité du fait qu'elle a été communément 'cru' par les philosophes »¹⁸. L'allusion à cette « foi » des philosophes suggère encore la corruption de la philosophie par la théologie. Le concept d' « éternité », étant une expression métaphysique de la compréhension « vulgaire » de l'être et du temps inaugurée par les Grecs, a été imprégné, au cours de l'histoire de la pensée occidentale, par la foi théologique au « Dieu éternel », ce qui a rendu particulièrement difficile la tâche de dévoiler le moment proprement temporel de la conception de l'être et de saisir la conjonction profonde entre le temps et l'être qui fait l'essence même de la philosophie. « L'affirmation de 'vérités éternelles' <...> [appartient] aux résidus de théologie chrétienne qui se sont immiscés dans la problématique philosophique et qui sont encore loin d'en avoir été radicalement évacués »¹⁹. La transcendance comprise authentiquement ne peut être considérée que dans le moment de la radicalisation de la temporalité originaire du Dasein, émancipée de tout opposition avec un quelconque « au-delà » du temps.

III. La possibilité d'une notion d'éternité dans le cadre de la réflexion sur la temporalité originaire

Une note de *Sein und Zeit* suggère pourtant une possibilité d'élaboration d'un concept d'éternité dans le cadre de la temporalité originaire du Dasein: « Que le concept traditionnel d'éternité au sens du 'maintenant figé' (*nunc stans*) soit tiré de l'entente vulgaire du temps et qu'il se définisse en s'orientant sur l'idée de 'constant' être-là-devant, n'appelle pas d'explication détaillée. Si l'éternité de *Dieu* était susceptible d'être 'construite' philosophiquement, elle ne saurait alors s'entendre que comme temporalité plus originaire et 'infinie'. Quant à savoir si la *via negationis et eminentiae* pourrait offrir ici une voie possible, laissons ce point en suspens »²⁰. Dans cette note, Heidegger résume son attitude répulsive à l'égard de la notion traditionnelle d'éternité en tant qu'elle correspond à la conception de *nunc stans*. Heidegger oppose cette dernière à l'appréhension authentique de l'instant comme *présent propre*, ouvert à l'avenir et déployant le passé au sein de la temporalité originaire du Dasein²¹. Dans le mouvement de la radicalisation de cette temporalité, qui se présente, dans *Sein und Zeit*, comme le secret de l'unité structurale du temps, Heidegger entrevoit une possibilité d'une sorte d' « infini », détaché, de toute évidence, de la conception traditionnelle de l'infini. Le fait que Heidegger prédique cette « éternité » temporelle à *Dieu*, annonce également une possibilité

de « réconciliation » de la philosophie avec la théologie, voire un projet d'une théologie à partir de l'ontologie fondamentale. Curieusement, Heidegger évoque la tradition médiévale de la *via negationis et eminentiae* comme une piste éventuelle de la réalisation d'un tel projet. Mais aussitôt il laisse cette problématique « en suspens ». En effet, Heidegger poursuivra sa recherche sur l'unité et la radicalisation du temps (« temporalisation de la temporalité », la note dit: « temporalité plus originaire ») en évitant soigneusement toute référence à l'« infini » quelconque: au contraire, les concepts de transcendance, de différence ontologique, de fondement abyssal seront élaborés en fonction de la « radicalisation de la finitude ». Quand le problème de Dieu sera évoqué, Heidegger indiquera justement cette radicalisation de la finitude comme la voie unique. Lorsque, des années plus tard, il affrontera ce problème, c'est cette voie qui sera effectivement explorée²². La note de *Sein und Zeit*, jamais explicitement reniée, garde toutefois son actualité: le projet d'un « infini » fini, de l'éternité temporelle, au lieu de signifier une contradiction des termes qu'une certaine tradition y verrait sans doute, suggère plutôt que le moment radical de la temporalisation du temps, de son fondement ultime, de la « temporalité plus originaire », pourrait être dévoilé comme une « éternité ». Que Heidegger ait abandonné cette piste de recherche après l'avoir suggéré, ne permet pas d'affirmer que les réflexions que Heidegger développe ultérieurement au sujet de l'énigme de la temporalisation du temps, soient sans lien avec ce que les autres penseurs (nous songeons bien sûr à saint Thomas d'Aquin) considéraient comme la présence de l'éternité dans le temps. Vérifier la possibilité d'un tel lien: voilà un horizon d'une recherche philosophique des plus importantes.

Conclusions

1. Dans les années 1920, Heidegger appuie son rejet du concept d'éternité sur la séparation radicale qu'il effectue entre la philosophie et la théologie. Si on peut admettre que cette séparation reçoit une justification sur son propre terrain, c'est-à-dire dans le projet global heideggérien, une question critique doit être soulevée: pourquoi le vécu temporel, qui constitue pour Heidegger l'objet propre de la philosophie phénoménologique, ne pourrait-il pas contenir celui de l'éternité comme son moment essentiel? Une telle possibilité a été justement envisagée dans la tradition métaphysique occidentale, au moins par un Thomas d'Aquin.

2. Le refus heideggérien du concept métaphysique d'éternité est fondé dans son projet global d'interprétation du processus historique de la philosophie occidentale. Or, ce projet demande à être vérifié dans un certain nombre de positions historico-métaphysiques de la pensée occidentale, et tout particulièrement en ce qui concerne celle de saint Thomas.

3. Nonobstant le fait que Heidegger n'a jamais réalisé son projet de forger un concept d'éternité compatible avec sa philosophie de la temporalité originaire finie, ce projet, jamais explicitement renié, reste valable quant à sa possibilité fondamentale. Les recherches ultérieures de Heidegger ont-elles un lien avec ce projet, notamment lorsqu'elles portent sur le fond abyssal de la temporalité originaire, mystère insaisissable de l'unité de cette dernière?

4. En ressort une nécessité de vérification de l'hypothèse d'un tel lien. Cette vérification

devrait porter à la fois sur le procès propre à la pensée heideggérienne et sur la confrontation de celle-ci avec certains des projets ontologiques de la tradition occidentale, avec celui de Thomas d'Aquin notamment.

RÉFÉRENCES

- ¹ Parmi les nombreuses études qui vont dans ce sens, indiquons le célèbre ouvrage de Lotz J.-B. Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 1975.
- ² Cf. le travail incontournable de Capelle Ph. Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger. Paris: Cerf. 2001.
- ³ Voici ce qu'écrit Heidegger vers 1936, alors qu'il est en train de découvrir des virages les plus profonds de la pensée qui établiront tous les horizons ultérieurs de sa réflexion, c'est-à-dire lors de la rédaction de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*: « Et qui voudrait méconnaître le fait que tout le chemin que j'ai parcouru jusqu'ici fut tacitement accompagné par le débat avec le christianisme – un débat qui ne fut pas et qui n'est pas un 'problème' glané au hasard, mais la sauvegarde de la provenance la plus propre – celle de la maison paternelle, de la patrie et de la jeunesse – et qui est en même temps le détachement douloureux de tout cela? Seul celui qui fut ainsi enraciné dans un monde catholique réellement vécu aura quelque idée des nécessités qui ont influencé le chemin de mon questionnement parcouru jusqu'ici, telles des secousses telluriques souterraines ». Gesamtausgabe. T. 66. 1998. P. 415.
- ⁴ Heidegger M. Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus // Gesamtausgabe. T. 1. P. 130–353.
- ⁵ Der Begriff der Zeit. Tübingen: M. Niemeyer. 1989. La traduction française de cette conférence, sur laquelle nous nous appuyons dans cet article, fut réalisée par M. Haar et éditée dans Cahier de l'Herne. Martin Heidegger. Paris: l'Herne. 1983. P. 27–37.
- ⁶ Ibid. P. 27.
- ⁷ Ibid.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Ibid. P. 28.
- ¹⁰ Gesamtausgabe. T. 60. P. 80–82.
- ¹¹ Gesamtausgabe. T. 9. P. 47–67.
- ¹² Nous pouvons nous dispenser d'une analyse plus détaillée de la conférence de 1927 en renvoyant à Capelle Ph. Ibid. P. 17–34; Greisch J. Ontologie et temporalité. Paris: PUF. 1994. P. 427–454.
- ¹³ Cf. Capelle Ph. Ibid. P. 202–206. Nous savons que la position théologique sur le rapport théologie / philosophie de Bultmann est plus nuancée que celle, radicale, de Barth. La différence entre ces deux théologiens ne concerne toutefois pas la position de Heidegger qui procède en philosophe.
- ¹⁴ Voir les analyses détaillées dans Lotz J.-B. Ibid.
- ¹⁵ Le concept de temps. Ibid. P. 27.
- ¹⁶ Ibid. Cf. Heidegger M. Kant et le problème de la métaphysique. Paris: Gallimard. 1979. P. 295–296.
- ¹⁷ Sein und Zeit. Tübingen: M. Niemeyer. 1927. P. 18.
- ¹⁸ Ibid. P. 227. Cf. Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. T. 24. P. 313–316.
- ¹⁹ Sein und Zeit Ibid. P. 229. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la fierté certaine, avec laquelle Heidegger déclare, dans une lettre adressée à E. Blochmann le 8 août 1928, à propos de ses étudiants de Marbourg: « J'en ai libéré plus d'un de la théologie », Correspondance avec Elisabeth Blochmann. Paris: Gallimard. 1996. P. 232 (trad. P. David).
- ²⁰ Sein und Zeit. Ibid. P. 427, note 1 (trad. mod.)
- ²¹ Ibid. P. 338. Cf. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Ibid. P. 408, 431–444.
- ²² Capelle Ph. Ibid. Voir aussi des larges études de Brito E. Heidegger et l'hymne du sacré. Leuven: University Press. 1999. Birault H. De l'être, du divin et des dieux. Paris: Cerf. 2005.

SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES

1. *Capelle Ph.* Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger. Paris: Cerf. 2001.
2. *Heidegger M.* Der Begriff der Zeit. Tübingen: M. Niemeyer. 1989.
3. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) // Gesamtausgabe. T. 66. Francfort-sur-le-Main. 1998.
4. *Heidegger M.* Einleitung in die Phänomenologie der Religion // Gesamtausgabe. T. 60. Francfort-sur-le-Main. 1995. P. 1–156.
5. *Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie // Gesamtausgabe. T. 24. Francfort-sur-le-Main. 1975.
6. *Heidegger M.* Kant et le problème de la métaphysique. Paris: Gallimard. 1979.
7. *Heidegger M.* Phänomenologie und Theologie // Gesamtausgabe. T. 9. Francfort-sur-le-Main. 1996. P. 47–67.
8. *Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: M. Niemeyer. 1927.
9. *Lotz J.-B.* Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Pfullingen: Verlag Günther Neske. 1975.

Gauta: 2009 05 22

Parengta spaudai: 2009 09 15

Povilas ALEKSANDRAVIČIUS

HEIDEGGER AND THE CONCEPT OF ETERNITY AT THE TIME OF WRITING OF *BEING AND TIME*: A CRITICAL REVIEW

S u m m a r y

The article provides a detailed and critical analysis of Heidegger's approach to the concept of eternity, as elaborated on in his texts of 1924–1927. This approach can be described in the light of a threefold outlook, to wit: as a philosophical inadequacy of the theological concept of eternity; as a rejection of the concept of traditional metaphysical eternity, based on Heidegger's interpretation of the history of philosophy; and as a project for eternity's philosophical perception that is compatible with the analysis of original temporality (*Being and Time*).

In his 1924 discourse *The Concept of Time*, Heidegger strictly separates between the philosophical consideration of the time problem and eternity concept, the latter being, according to him, basically theological in its nature. Such separation is grounded on the argument typical to Heidegger in the 1920s: there is no way for philosophy and theology to be united for a philosopher is irreligious *per se*. Philosophical inquiry of time, therefore, is valid only when based on time as experienced, and the problem of eternity should be left for theologians. The article analyzes this approach on the relation of philosophy to theology, which Heidegger clearly synthesized in his discourse *Phenomenology and Theology* in 1927. Looking back to the relation between the eternity and time, a critical question to Heidegger's philosophy is brought forward as follows: why the experience of Christian facticity, which Heidegger hailed at the beginning of the 1920s as the brightest incorporation of the meaning of time, cannot be seen as the eternity experienced concurrently? Does that mean that Heidegger, by strictly rejecting the philosophical adequacy of the theological concept of eternity, cites here the old metaphysical stereotype, according to which time and eternity are antagonistic forces and which Heidegger himself blankly refused as the key structural element of Western metaphysics, i.e. the oblivion of being? In other words, why should we necessarily deny that the experience of time entails the experience of eternity as well? While most exponents of classical and scholastic metaphysics readily rejected such a possibility, at least Thomas Aquinas took a different stance: his understanding of eternity was based namely on the experience of time. Heidegger has never directly answered this question, although his works should be confronted with it.

In the mentioned discourse of 1924, by rejecting the philosophical adequacy of the concept of theological eternity, Heidegger herewith rejects the traditional concept of metaphysical eternity. This consequent rejection

is based on Heidegger's understanding of the history of philosophy, whereby in the course of this history the being was seen in the light of vulgar creature-like traits. One of the expressions of such a false (non-genuine) understanding of being was purportedly the development of the eternity (αἰών) concept, which in reality is a mere projection of non-genuine understanding of time. Heidegger extensively developed this interpretation of the history of philosophy in all of his lectures of the 1920s. By encouraging a new stage in philosophic thinking, Heidegger nurtured an authentic (genuine) understanding of being that essentially was formed through the understanding of time, which in turn asks for dismissal of any linkage with the traditional metaphysic concept of eternity. The renowned work of this German philosopher *Being and Time* is dedicated to the realization of this project. If original temporality (the *Dasein* phenomenon) contains nothing super temporal, then the eternity concept, seen as a form of super temporality, bears no sense – it represents just a phantom intervening with our reasoning about *Dasein* and being.

Nonetheless, in one of his notes in *Being and Time*, Heidegger agrees that when going deeper into the *Dasein* phenomenon, i.e. approaching the original temporality basis, it becomes possible to develop a certain genuine concept of 'infinity' or 'eternity'. According to this short note, this would also mean the formulation of a genuine concept of God – and eventually will provide a prospect for the reconciliation of philosophy and theology. Heidegger never openly retracted himself from this note – nor, unfortunately, he ever took any effort towards realizing this project. A detailed analysis of his further thinking does not exclude the possibility that such a project would have turned alien in the development of his philosophical thought. Moreover, the article points to the opportunity to compare Heidegger's output to that of some of well-known Western thinkers, especially Thomas Aquinas, and thus opens new horizons for the assessment of Heidegger's philosophy.

Povilas ALEKSANDRAVIČIUS

HEIDEGGERIS IR AMŽINYBĖS SĄVOKA, *BŪTĮ IR LAIKĄ* BERAŠANT: KRITINIS POŽIŪRIS

S a n t r a u k a

Straipsnyje detaliai ir kritiškai analizuojamas Heideggerio požiūris į amžinybės sąvoką, atsiskleidžiantis 1924–1927 metais rašytuose tekstuose. Šis požiūris gali būti apibūdinamas trejopai: kaip teologinės amžinybės sąvokos filosofinio netinkamumo tvirtinimas; kaip tradicinės metafizinės amžinybės sampratos atmetimas, remiantis Heideggeriui būdinga filosofijos istorijos interpretacija; kaip tam tikro filosofinio amžinybės suvokimo, suderinamo su kilminio laikikiškumo sklaida (*Būtis ir laikas*), projektas.

1924-ųjų metų pranešime apie *Laiko sąvoką* Heideggeris griežtai atriboja filosofinį laiko problemos svarstymą nuo amžinybės sąvokos, kuri, pasak vokiečių mąstytojo, yra iš esmės teologinė. Toks atribojimas yra grindžiamas nuostata, būdinga Heideggeriui trečiajame dešimtmetyje, – esą filosofija ir teologija niekaip negali susitikti, nes filosofas, kaip toks, „netiki“. Todėl apie laiką filosofškai klausti galima tik remiantis paties laiko patirtimi, amžinybės problemą paliekant teologams. Straipsnyje analizuojamas toks Heideggerio požiūris, aiškiai susintetintas jo 1927-ųjų metų pranešime *Fenomenologija ir teologija*, į filosofijos ir teologijos santykį. Grįžtant prie amžinybės ir laiko ryšio, keliamas kritiškas Heideggerio filosofijos atžvilgiu klausimas: kodėl krikščioniškojo faktiškumo išgyvenimas, kurį Heideggeris trečiojo dešimtmečio pradžioje filosofškai (fenomenologiškai) analizavo kaip ryškiausiai pasirodančią laiko esmę, negalėtų būti vertinamas kaip tuo pačiu metu vykstantis amžinybės išgyvenimas? Ar Heideggeris, griežtai atmesdamas teologinės amžinybės sąvokos filosofinį tinkamumą, nesiremia senu metafiziniu stereotipu, pagal kurį laikas ir amžinybė yra antagonistinės jėgos ir kurį pats Heideggeris kategoriškai atmetė kaip esminį Vakarų metafizikos, t. y. būties užmiršimo, struktūrinį elementą? Kitaip sakant, kodėl, išgyvenant laiką, reikėtų būtinai neigti, kad šiam išgyvenime galėtų slypėti ir amžinybės išgyvenimas? Jeigu daugelis klasikinės ir scholastinės metafizikos atstovų iš tiesų tokia galimybę neigė, bent jau Tomo Akviniečio pozicija buvo kitokia: savo amžinybės supratimą jis grindė būtent laiko išgyvenimu. Heideggeris niekada tiesiogiai į šį klausimą neatsakė, nors jo veikalai turi būti su juo konfrontuojami.

Minėtame pranešime atmesdamas teologinės amžinybės sąvokos filosofinį tinkamumą, Heideggeris drauge atmeta ir tradicinę metafizinę amžinybės sampratą. Šis antrasis atmetimas remiasi heideggeriškuoju filosofijos istorijos supratimu, pagal kurį šios istorijos eigoje būtis buvo suvokiama jai vulgariai primetant būtybės

savybes. Viena iš šio netikro (neautentiško) būties suvokimo išraiškų esą buvo amžinybės (αἰών) sąvokos sukūrimas, kuris iš tiesų tėra tik neautentiško laiko supratimo projekcija. Heideggeris plėtojo šią filosofijos istorijos interpretaciją visose savo trečiojo dešimtmečio paskaitose. Ragindamas pradėti naują filosofinio mąstymo etapą, Heideggeris puoselėjo autentišką būties supratimą, iš esmės formuojamą per tikrą laiko suvokimą, kuris savo ruožtu reikalauja atsakyti bet kokios sąsajos su tradicine metafizine amžinybės sąvoka. Žymusis vokiečių filosofo veikalas *Būties ir laiko* yra skirtas šio projekto realizavimui. Jeigu kilminis laikiškumas (Dasein fenomenas) neturi savyje nieko antlaikiško, amžinybės sąvoka, suprasta kaip tam tikras ant- ar viršlaikiškumas neturi jokios prasmės – ji tėra vaiduoklis, trukdantis apmąstyti Dasein ir būties esmę.

Vis dėlto vienoje *Būties ir laiko* pastaboje Heideggeris sutinka, kad, vis labiau gilinantis į Dasein fenomeną, t. y. vis giliau grimztant kilminio laikiškumo pagrindo link, galima būtų suformuoti tam tikrą autentišką „begalybės“ ir „amžinybės“ sampratą. Pasak šios trumpos pastabos, tai kartu būtų ir tikros Dievo sampratos suformulavimas, kas pagaliau suteiktų perspektyvą filosofijos ir teologijos sutaikymui. Deja, Heideggeris niekada pats nesiėmė šio projekto realizavimo, nors jis niekada atvirai minėtos *Būties ir laiko* pastabos neatsižadėjo. Detalios tolesnio jo mąstymo analizės neleidžia teigti, kad šis projektas būtų tapęs svetimu jo minties eigai. Dar daugiau – straipsnis nurodo galimybę gretinti Heideggerio kūrybą su kai kuriais ryškiais Vakarų mąstytojais, ypač Tomu Akviniečiu, o tai atveria naujas Heideggerio filosofijos vertinimo perspektyvas.

PAGRINDINIAI ŽODŽIAI: Heideggeris, amžinybė, kilminis laikiškumas, teologija, metafizika.

KEY WORDS: Heidegger, Eternity, original temporality, theology, metaphysics.

Povilas ALEKSANDRAVIČIUS – filosofijos dr., dirba Mykolo Romerio universitete, Strateginio valdymo ir politikos fakultete, Filosofijos katedroje. Ateities g. 20, 08303 Vilnius. Tel. (8 5) 271 4628. El. paštas povilasal@hotmail.com.

Povilas ALEKSANDRAVIČIUS – PhD in philosophy, a lecturer at the Departement of Philosophy in the Faculty of Strategic Management and Policy at Mykolas Romeris University. Ateities g. 20, 08303 Vilnius. Phone: (8 5) 271 4628. E-mail: povilasal@hotmail.com.