

## Wniknąć w nicość. Bernharda Weltego wykład o nadziei i rozpacz

Joachim PIECUCH\*

*Opole*

### ABSTRACT

The thought of Bernhard Welte, a philosopher of religion from Fribourg, many times touched upon the subject of nothingness. This article aims at presenting the function he ascribed to the idea of nothingness in the context of constitutive experience determining fundamental characteristics of human existence. This constitutive experience involves going through ones finiteness and infinity. The former is expressed as being conscious of one's mortality and guilt, the latter in the activity of human spirit, especially the feeling of duty. A human being placed in between these opposing powers, seeks the sense of its existence. Simultaneously, it creates different relations which can occur between them. Their order can either lead to affirmation or negation of one's own existence. If we add the experience of nothingness (with its specificity) to these relations, together they make the act of choosing between affirmation and negation more like the final choice between hope and despair.

### KEYWORDS

metaphysics, finiteness, infinity, nothingness, experience, freedom, faith, despair

### WSTĘP

Na trzy sposoby Bernhard Welte szuka dostępu do fenomenu nicości: poprzez analizę sposobów doświadczenia własnego Ja, poprzez możliwe interpretacje nihilizmu (WELTE 2008a: 118–164) oraz poprzez rozjaśnianie struktur do-

---

\* Uniwersytet Opolski. E-mail: [jpiecuch@opole.opoka.org.pl](mailto:jpiecuch@opole.opoka.org.pl)

świadczenia mistycznego (WELTE 2007a: 122–210). Zajmijmy się pierwszą drogą dochodzenia do doświadczenia nicości.

## BYT LUDZKI JAKO POLE GRY SPOSOBÓW BYCIA

Byt ludzki może się realizować poprzez rozmaite sposoby bycia. Można więc nań popatrzeć jak na otwartą przestrzeń, w ramach której człowiek może realizować swoje różnorakie możliwości. Otóż ta wielość możliwych sposobów bycia, zachowań i działań poddaje się, zdaniem Bernharda Weltego, szczególnej formie interpretacji ze względu na dwie podstawowe kategorie: skończoności i nieskończoności. Innymi słowy, na byt ludzki można popatrzeć jak na pole gry między skończonością i nieskończonością.

Aby bliżej wyłożyć tę interpretację bytu ludzkiego, Bernhard Welte sięgnął do Heideggerowskiego pojęcia *Dasein* — na język polski, jak wiadomo, raz tłumaczonego jako „jestestwo”, innym razem jako „przytomność” (HEIDEGGER 1994: 58–71). Przy czym ta druga translacja, autorstwa Krzysztofa Michalskiego, zdaje bardziej trafiać w intencje schwarzwaldzkiego filozofa<sup>1</sup>. Termin ten wskazuje nie tylko na konstytutywnie przysługującą człowiekowi sytuacyjność jego istnienia, ale na światło, którym on sam jest. To światło to nic innego jak jego możliwości poznawcze. Człowiek widzi siebie zawsze w ich świetle, widzi siebie jako tego, który jest sobie dany i zarazem jako tego, któremu dany jest świat. Innymi słowy, kiedy budzi się świadomość człowieka, odkrywa on siebie zawsze już jako obecnego w świecie i jako tego, który posiada własny świat. Nie jest tak, że najpierw jest człowiek, a potem do niego jako coś dodatkowego i zewnętrznego przychodzi świat. Istnienie człowieka nie jest w żadnym momencie istnieniem pozaświatowym, a jego świadomość z chwilą, kiedy się obudziła, nie jest ani przez chwilę „czystą świadomością”, lecz już zawsze świadomością wypełnioną treścią otaczającego go świata. Świat wchodzi w strukturę człowieka. Termin *Dasein* wskazuje na tę osobliwość konstituowania się bytu ludzkiego jako już zawsze będącego w świecie. Heidegger tę jedną z wielu fundamentalnych charakterystyk *Dasein* opisuje też formułą „bycie-w-świecie”.

Światło i „bycie-w-świecie” to fundamentalne charakterystyki bytu ludzkiego. Człowiek nie istnieje na sposób bytów przedmiotowych jedynie obecnych, lecz realizuje się poprzez odniesienia. Jego relacje do siebie samego są zapośredniczone w relacjach do świata, a relacje do otaczającego świata są z kolei zapośredniczone w relacjach do siebie samego. Odnosząc się do świata, odnosi się do siebie, a odnosząc się do siebie, równocześnie odnosi się do świata. Świadomość

---

<sup>1</sup> Por. HEIDEGGER 1997. Krzysztof Michalski, jako jeden z tłumaczy zbioru esejów, zaproponował termin „przytomność” na określenie niemieckiego *Dasein*. Por. MICHALSKI 1998: 28–58.

człowieka, światło, którym jest, otwiera tę przestrzeń odniesień jako pole możliwości, jako pole możliwych do realizacji sposobów bycia.

Otóż w tę podstawową charakterystykę człowieka wpisują się dwa konstytutywne elementy: skończoność i nieskończoność. Są one niczym bieguny, wokół których ogniskuje się ludzka myśl i działanie. To one stanowią ostateczną zasadę porządkowania wielości postrzeganych zjawisk w świecie i pozwalają na ich rozumienie. Stanowią podstawowe, choć ukryte struktury rządzące ludzkim bytem (PIECUCH 2004: 208–221).

## SKOŃCZONOŚĆ

Skończoność jest doświadczana przez człowieka jako autonomiczna siła, która określa go niezależnie od jego woli. Człowiek nie jest ani wszechwiedzący, ani wszechmocny. Doświadcza natomiast, i to nieraz bardzo boleśnie, że ograniczone są zarówno dostępne mu możliwości proponowane przez świat, jak i subiektywne możliwości ich podjęcia. Skończoność daje o sobie szczególnie znać wówczas, kiedy człowiek chciałby podporządkować sobie świat wedle własnych wykoncypowanych projektów, ale rzeczywistość stawia mu realny opór. Człowiek związany jest też z określonym czasem, w którym przyszło mu żyć. Może poszerzyć horyzont czasowy poprzez wykształcenie czy wiedzę, ale ze swego czasu określonego takimi, a nie innymi warunkami wywędrować nie potrafi. Jest niepodzielnie bytem dziejowym. Najdobitniej skończoność objawia się człowiekowi w granicy jego życia, jaką stanowi śmierć, oraz w granicy wyznaczonej przez poczucie winy, nad którą nigdy do końca nie potrafi zapanować. Innymi słowy, istnieje coś takiego jak „moc skończoności”, która jest uprzednia względem naszego istnienia, jest niezaprzeczalnym faktem, który po prostu zastajemy. Po prostu byt ludzki jest bytem faktycznym. Fenomen kresu i końca jest strukturalnie wpisany w istnienie znanych nam bytów doczesnych i nas samych. Skończoność przywołuje świadomość faktu, że jestem bezwzględnie ograniczony do tego jedyne go punktu, jakim jestem ja sam. Nigdy nie będę w stanie go opuścić. Wśród wszystkim bytów jedynie człowiek wyróżnia się świadomością swej ograniczoności i skończoności. Sugestywnie prawdę tę wypowiada Blaise Pascal:

Kiedy zważam krótkość mego życia, wchłoniętego w wieczność będącą przed nim i po nim, kiedy zważam małą przestrzeń, którą zajmuję, a nawet którą widzę, utopioną w nieskończonym ogromie przestrzeni, których nie znam i które mnie nie znają, przerażam się i dziwię, iż znajduję się raczej tu niż tam, nie ma bowiem racji, czemu raczej tu niż gdzie indziej, czemu raczej teraz niż wtedy (PASCAL 1972: 61).

Doświadczenie skończoności nie pełni jednak w naszym życiu jedynie funkcji negatywnej. W jej obliczu człowiek zdaje sobie sprawę ze swej jednorazowości

i indywidualności. Doświadczenie skończoności stanowi o rozbudzeniu naszej Sobości (*Selbst*).

## NIESKOŃCZONOŚĆ

Nieskończoność z kolei ujawnia się w odkryciu pewnej orientacji naszego bycia. Nasze istnienie przebiega zawsze w pewnym kierunku i zdaje się nie znać żadnego kresu, każdą granicę pragnie transcendować. Pole gry realizacji ludzkich możliwości nie jest raz na zawsze ustalone, lecz ustawicznie kształtuje się na nowo. Na pytanie, jakie siły nadają orientację naszemu życiu, określają nasze możliwości, odpowiadamy, wskazując na rozmaite stany rzeczy: na nasz charakter, wszelakie motywy i plany, którymi się kierujemy. Welte pyta jednak o to, co leży u podstaw tych wielorakich działań i motywów, jaka siła puszcza je w ogóle w ruch? Jaka podstawowa struktura umożliwia w ogóle ową wielość rozbudzenia sił i dlaczego możemy mówić o czymś takim, jak nadawanie kierunków naszemu życiu? Dlaczego w ogóle szukamy czegoś w naszym życiu? Dlaczego czegoś od życia oczekujemy? Welte, szukając odpowiedzi na te pytania, dochodzi do wniosku, że byt ludzki jest tak zbudowany, iż leżąca u jego podstaw siła życiowa ukierunkowana jest na to, co z natury swej nosi cechy nieskończoności. Wydobycie ich na jaw pozwala nam zbliżyć się do głębszego rozumienia bytu ludzkiego. Zdaniem fryburskiego myśliciela są nimi szczęście i sens (WELTE 2006: 40). Ruch bytu ludzkiego z natury swej jest zorientowany na poszukiwanie szczęścia i realizację sensu. Dążenie do szczęścia i usensownienie bytu ludzkiego nie mogą się jednak zamknąć w ramach tego, co skończone. Nasze zamierzenia w swej najgłębszej warstwie są zorientowane na nieskończoność i niosą w sobie moment idealności (*Idealität*). Wyraża się on w tym, że byt ludzki zawsze kieruje się jakąś mniej lub bardziej uświadomioną ideą, aby wszystko, co podejmuje, wypadło dobrze i było sensowne, aby przyczyniało się do realizacji życia spełnionego. Nikt nie podejmuje działań z myślą, żeby się one skończyły fiaskiem, a jeżeli nawet chodzi o porażkę, to i tak za tym widzi jakiś sens i cel. Ostatecznie, najogólniej rzecz ujmując, usensowniająca idea nieskończoności objawia się pod postacią idei dobra i prawdy (WELTE 2006: 45–48). Próbujemy je realizować w naszym doczesnym życiu, w sposób cząstkowy i niedoskonały, ale jest to możliwe, ponieważ objawiają się one z nieskończonego horyzontu. Domagając się uznania, pobudzają nas do aktów dobra i aktów poznania. Dlatego wola chce być zawsze chceniem dobra, a poznanie chce być zawsze poznaniem prawdziwym.

## DWA FUNDAMENTALNE WZORCE POSTAW

Mamy więc dwie zasadnicze wielkości charakteryzujące człowieka, które wyznaczają zarówno jego sposoby działania, jak i sposoby rozumienia siebie i świata.

Są nimi doświadczenie własnej faktycznej skończoności oraz doświadczenie przeżywanej na wzór ideału nieskończoności. Budząca się w nas samoświadomość jest otwarciem na działanie tych dwóch sił w naszym życiu. Wraz z nimi człowiek wchodzi w stan ustawicznych rozstrzygnięć. Znajduje się w polu gry między tymi siłami. Stawka tej gry jest bardzo wysoka, gdyż jest nią ludzkie istnienie, możliwość jego usensownienia, konsekwentnie wzbudzenie wiary lub popadnięcie w rozpacz.

Obudzone do świata swoich możliwości istnienie ludzkie odczuwa w sobie impuls sięgnięcia po nie i dokonuje wśród nich wyborów. Chociaż w przypadku każdego człowieka wypadają one bardzo indywidualnie, to jednak w ogólnym obrazie układają się wedle dwóch fundamentalnych wzorców i stanowią o zaistnieniu dwóch zasadniczych postaw.

Pierwsza postawa charakteryzuje się akceptacją własnej skończoności. Człowiek żyjący w *modus* tej postawy, podejmując trud rozumienia siebie i nadania orientacji swoim działaniom, uwzględnienia — po pierwsze — zarówno dziejowe, jak i osobiste uwarunkowania. Wie, że jako istota skończona podlega ograniczeniom od wielu stron: ograniczone są jego siły, ograniczony jest jego umysł, jego wola jest słaba, a i świat nie jest rzeczywistością doskonałą. Po drugie — w polu danych mu możliwości sposobów bycia skłania się do takich wyborów, które naznaczone są zorientowaniem na nieskończoność, to znaczy kieruje się tym, co w jego poczuciu powinności dane mu jest jako bezwarunkowe. Welte powiada, że człowiek taki określa się za pomocą formuły: „jestem”, czyli „czynię, co powinienem” (WELTE 2006: 58). W tej perspektywie nie może pojmować siebie jako wyłączone dzieło własnych wysiłków, ma świadomość tego, że nie jest jednostką zrodzoną z siebie samej i nie konstituuje się jedynie mocą własnej woli. Swoje istnienie ujmuje więc w kategorii daru. Rozumie siebie jako istotę, która przynajmniej po części zawdzięcza swoje sposoby bycia relacjom, w jakich uczestniczy, a które nie są jej dziełem. Krótko mówiąc, jest to człowiek, który świadom własnej faktycznej skończoności odpowiada równocześnie na wezwanie nieskończoności i jemu się podporządkowuje. Odkrywana w życiu powinność staje się miarą jego działań.

Drugi wzorzec zachowań i wyborów wynika z kolei z zupełnie odwróconego porządku rozumienia kondycji bytu ludzkiego i świata. U jego podstaw leży przekonanie, że podstawową siłą rządzącą bytem ludzkim jest wola. Z takim wykładem spotykamy się między innymi w koncepcji woli mocy u Fryderyka Nietzschego. Człowiek ulega pokusie, aby ideę nieskończoności odkrywaną w sferze powinności przenieść w obszar własnej woli. Nie kieruje się on już zatem zasadą: jestem, czyli czynię to, co odkrywam jako powinność, ale to, co czynię, staje się powinnością (WELTE 2006: 58).

Wymiar powinności pozbawiony swego absolutnego momentu zostaje podporządkowany skończoności. Natomiast wola nabiera cech nieskończoności. Tym samym to już nie jakaś niezależna od podmiotu powinność staje się miarą

jego działań, lecz odwrotnie — wszelkie jego działanie staje się miarą bezwarunkowej powinności. To wola określa to, co być powinno, a nie jakaś transcendentna idea dobra, prawdy i piękna. Naczelną zasadą bytowania woli jest rośnięcie w siłę. Wola z natury swej dąży do mocy, pragnie nieograniczonego, a nieświadoma swoich granic i zabsolutyzowania przez zakotwiczenie w sobie momentu nieskończoności zmierza nie tylko do ustawicznego samoutwierdzenia, ale rości sobie pretensje do absolutnego rozporządzania własnym bytem i otaczającym go światem.

Z punktu widzenia idei skończoności i nieskończoności mamy więc dwie alternatywne postawy: pierwsza polega na poddaniu się odkrywanego w ludzkim doświadczeniu poczuciu powinności i podporządkowaniu mu własnej aktywności, druga na próbie ustanowienia mocą woli nieskończonych form w skończonym świecie. Oczywiście, postawy te rzadko występują w czystej postaci, zwłaszcza ta druga. Niemniej zdają się one stanowić trafny opis tendencji występujących w naszych sposobach rozumienia życia i naszych nastawieniach do niego.

## NICOŚĆ

Zdaniem Weltego pierwsza postawa podprowadza do wiary, skutkiem drugiej jest natomiast popadanie w rozpacz. Lecz, aby one się w swych ostatecznych formach objawiły, muszą zderzyć się z doświadczeniem nicości.

Nicość rozumiana jest tutaj przez Weltego bardzo szeroko (WELTE 2008: 75–83). Stanowi ona moment skończoności wyrażający się w przemijalności. Przemija indywidualny byt, przemijają również całe kultury i cywilizacje, wszystko wbrew wysiłkom woli nosi w sobie coś z pustki. Dwa fenomeny przemawiające do nas swoją nicością zostają wyeksponowane przez fryburskiego teoretyka. Są to: doświadczenie śmierci i doświadczenie winy. Ale wydaje się, że można — nie sprzeciwiając się myśli Weltego — poszerzyć ich liczbę o wszystkie sytuacje graniczne.

Doświadczenie nicości obecne w tych fenomenach przywołuje na powrót świadomość skończoności (PERKOWSKA 2001: 298). Okazuje się bowiem, że faktyczna skończoność człowieka i jego aktywności jest niemożliwa do przezwyciężenia. Wszelkie próby jej pominięcia okazują się daremne, a próby przypisywania swojej woli cech nieskończonych zostają zdemaskowane jako wielka życiowa iluzja. Doświadczenie nicości pełni zatem funkcję deziluzji. Pokazuje bowiem, że wszelkie roszczenia bytu ludzkiego do absolutnej nieskończoności trafiają w pustkę. Doświadczana nicość nie pełni jednak jedynie negatywnej funkcji zrywania pozorów, wydobywania człowieka z sytuacji samozakłamania, ale ma też do spełnienia pozytywne zadania. Jest warunkiem możliwości poznania istotnych prawd o sobie. Myśl Weltego zdaje się zawierać sugestię, że tak

długo, jak nasze doświadczenia poruszają się jedynie w obszarze przedmiotów i treści pozytywnych, nie wiemy do końca, kim jesteśmy. Prawdę o nas może dopiero odsłonić doświadczenie nicości. Jak długo nie było ono udziałem indywidualnego człowieka, pozostaje on, przynajmniej częściowo, uwięziony w świecie rozmaitych pozorów i błędów w rozumieniu siebie samego.

Nicość, stawiając człowieka w sytuacji prawdy o sobie samym, przede wszystkim odsłania mu jego wolność. Równocześnie stawia go w sytuacji wyboru. W odróżnieniu od wielu wyborów podejmowanych w obszarze naszego realnego uwikłania w rzeczy doczesne, jest to wybór noszący znamiona wyboru ostatecznego. Pozory i okłamywanie siebie samego, za którymi człowiek dotychczas się chował, zostały zerwane, a do świadomości została dopuszczona prawda o sobie. Człowiek został tym samym wzniesiony na poziom jasnego wyboru, w którym może wziąć w swoje ręce życie najpełniej, jak to jest możliwe. Nie jest to więc sens jakiejś wolności zakłamanej. Jest to ten wybór, który ostatecznie decyduje o kształcie naszego życia. Nicość stawia człowieka w obliczu egzystencjalnej próby radykalnej.

## ROZPACZ

Przed człowiekiem otwierają się dwie drogi: jedna ma cechy ostatecznej negatywności, a druga cechy ostatecznej pozytywności. Wybierając radykalną negację, człowiek stwierdza ostatecznie, że nic nie ma sensu, wszystko zmierza ku nicości. Nihilizm przybiera postać absolutną, niemożliwą do przezwyciężenia. Jest to wybór postawy rozpacz. Nawet wolność wyboru takiej postawy nie zawiera w sobie jakiegokolwiek sensu, lecz jest absurdalnością, bo naznaczona pustą nicością (TISCHNER 1975: 146).

Welte pyta, co się dzieje z człowiekiem, który obrał drogę radykalnego zwątpienia. Otóż, żyje on w paradoksie uznania swojej skończoności i nicości. Uznanie to jednak nie przyjmuje formy afirmacji, lecz negatywnego uznania, które staje się źródłem niekończącego się cierpienia. Moment nieskończoności daje więc w postawie rozpacz o sobie ponownie znać, tym razem jako nieznaną granic ból istnienia. Rozpacz ma to do siebie, że przyjmuje postać nieskończoną. Człowiek czuje się w niej zdradzony, ale i sam zdradza. Dramat zdrady polega na tym, że w nieskończonej głębi cierpienia pojawia się przecucie nieskończoności sensu i szczęścia oraz świadomość idei dobra i prawdy, ale one nie tylko zostają podjęte, lecz radykalnie zanegowane.

W rozpacz możemy odkryć dwa momenty. Pierwszy wyraża się w twierdzeniu, że życie w ogóle nie ma sensu, a drugi w założeniu, że byt ludzki nie może mieć sensu, skoro nie można go spełnić w życiu doczesnym, tu i teraz. W drugim przypadku chodzi o postawy, które Welte określa mianem „metafizycznej niecierpliwości” i „metafizycznej nieufności”. Karmią się one przekonaniem, że

temu, co wymyka się z obszaru ludzkiej rozporządzalności, nie należy przypisywać cech realnego istnienia. Welte stoi zaś na stanowisku, że sam fakt istnienia bytu ludzkiego zakłada moment jego sensowności, jest wraz z nim dany. Rozpacz jest wtórnym aktem jego zaprzeczenia. Dokonujące się poprzez te zaprzeczenia wnikanie w nicość odkrywa w niej jedynie pustkę.

## WIARA

Zderzenie z doświadczeniem nicości, mimo iż z natury jest bolesne, może jednak sprowadzić człowieka na drogę afirmacji swego bytu i tym samym otworzyć przestrzeń wiary. I znowu tutaj poglądy Weltego zdają się nas przekonywać, że dopóki człowiek w sytuacji takiego doświadczenia się nie znalazł, jego wiara nie została poddana próbie i nie odsoniła swego najgłębszego wymiaru. Nie chodzi tu o pojęcie wiary w ścisłym chrześcijańskim wykładzie, ale o jej filozoficzny sens (WELTE 2007b: 25–35). W doświadczeniu nicości, w próbach wniknięcia w nią objawia się człowiekowi jej nieskończony i bezwarunkowy charakter. Okazuje się, że nie sposób wyznaczyć jej granic, ani nie sposób jej sobie podporządkować. Nie poddaje się ona jakimkolwiek ludzkim manipulacjom. Człowiek nie ma nad nią władzy, jak nie ma władzy nad śmiercią i nad tym, kiedy nadchodzi go poczucie winy.

W postawie człowieka uznającego swoją faktyczność i akceptującego swoją skończoność przy równoczesnym zorientowaniu swego istnienia na nieskończoność objawiającą się w sferze powinności, nieskończoność i bezwarunkowość obecne w doświadczeniu nicości jawią się w zupełnie nowym świetle. Wielkości te nie są już wyrazem absolutnej pustki, jak to ma miejsce w rozpaczach, lecz zdają się „siedzibą” pełni sensu. Człowiek zderzony z nicością dopatruje się w nich źródła możliwego usensownienia swojego bytu (LÖWITH 2001: 113–135). To znaczy nie szuka już więcej sensu swego życia i jego ostatecznej afirmacji w obszarze doświadczeń doczesnych, nie oczekuje od jakichkolwiek dóbr tego świata ostatecznego spełnienia swego życia. Postawa ta wyprowadza go poza krąg tego, co światowe. Tak doświadczenie nicości otwiera przed nim przestrzeń wiary. W jej perspektywie rzeczy zdają się nabierać właściwej miary, możliwości, które są przedmiotem realizacji człowieka, są uwolnione od balastu pozoru nadawania im własną wolą znaczenia absolutnego. W wierze byt ludzki odkrywa na nowo swoją wolność. Welte powie: „zamienia się w wolności” oraz powierza się własnej źródłowości (WELTE 2006: 80). W horyzoncie doświadczenia nicości człowiek schodzi na dno własnego istnienia, aby tu odkryć możliwy fundament wszystkiego i podstawę wszelkiego sensu.



## NIEROZSTRZYgniĘTA DWUZNACZNOŚĆ NICOŚCI

Nicość w myśli Weltego jawi się więc jako wielkość dwuznaczna. Z jednej strony jako odmawiająca wszelkiej podstawy sensu, z drugiej nią wypełniona; z jednej strony mogąca wtrącić nas w rozpacz, z drugiej otwierająca przestrzeń wiary i zawierzenia. Fakt jej doświadczenia jest nieuchronny, chociażby pod właściwą jej postacią śmierci czy winy. Niemniej próba dotknięcia tego doświadczenia świadomością, czyli próba wniknięcia w nicość, wcale nie narzuca się człowiekowi z jakąś apodyktycznością. Welte widzi w tym kolejną cechę nicości. Uważa, że zawarty jest w niej moment wolności. Powiada: „znak nicości jest cichy i nienatarczywy” (WELTE 1996: 157). Nicość nie narzuca się i nie przymusza człowieka do niczego, ale kto odkrywa w jej obliczu prawdę o sobie samym, odkrywa równocześnie swoją wolność i to w sposób szczególny. Jego udziałem staje się głębsza świadomość wolności aniżeli ta, którą możemy osiągnąć, definiując wolność jako wybór między różnymi przedmiotami czy danymi możliwościami albo nawet sposobami bycia. Wolność jawi się tutaj jako charakterystyka człowieka. Człowiek jest wolnością.

Wydaje się, że zaprezentowana w analizach Weltego interpretacja bytu ludzkiego przez to właśnie, że uwzględnia stające się jego udziałem doświadczenie nicości, kieruje się na tory religijności. Dzieje się to za sprawą odkrywanego w nicości momentu nieskończoności i bezwarunkowości. Oba te momenty nie mają jedynie wymiaru metafizycznego, ale i religijny. Nicość stawia nas wobec pytań i rozstrzygnięć ostatecznych, przywraca do naszego pola widzenia sprawy zasadnicze, a te w ostatecznym rozrachunku zawsze są pytaniami o Boga. Tak więc nie tylko wiara ze względu na swoją ostateczność wprowadza nas w sferę religijną, ale i rozpacz.

„Prawdziwa rozpacz może być tylko rozpaczą religijną” (TISCHNER 2004: 91) — pisze Józef Tischner, komentując Sørensa Kierkegaarda, a Welte poucza nas, że taki charakter nadaje jej obecny w niej moment nicości. Wiara i rozpacz to dwie możliwe drogi wobec radykalnej próby negacji nicości. Wiara w wykładni Weltego chroni człowieka przed rozpaczą, ale nie w tym sensie, że przy tej okazji zasłania prawdę nicości i człowieka przed samym sobą. Nie ukrywa i nie maskuje tego miejsca, w którym ta rozpacz może się narodzić i zagnieździć. Bo w nim rodzi się również autentyczna wiara.

Doświadczenie nicości nie jest dla człowieka doświadczeniem miłym, raczej odstręczającym i przerażającym. Jego negatywność w pierwszym odruchu skłania człowieka do jego odrzucenia oraz porzucenia jakiegokolwiek wysiłku i próby wniknięcia wewnątrz. Ale kto ma siłę i odwagę podjąć takie staranie, ten stoi przed szansą odkrycia za tą negatywnością przynajmniej jej zagadkowej dwuznaczności, za którą może się kryć absolutna sfera pozytywności. Tylko ten, kto ma siłę popatrzeć w głębię nicości, ma też siłę popatrzeć w głębię ostatecznej prawdy własnego istnienia.

Jedynie nicość i jej doświadczenie może wydobyć na jaw absolutne ryzyko ocalenia lub zraty, na jakie bywa wystawiony człowiek.

## BIBLIOGRAFIA

- HEIDEGGER, Martin (1977): *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Przeł. Krzysztof Michalski, Krzysztof Pomian, Marek J. Siemek, Józef Tischner, Krzysztof Wolicki. Warszawa: Czytelnik.
- HEIDEGGER, Martin (1994): *Bycie i czas*. Przeł. Bogdan Baran. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- LÖWITH, Karl (2001): Kierkegaard i Nietzsche: filozoficzne i teologiczne przezwyciężenie nihilizmu. Przeł. Grzegorz Sowiński. [W:] Grzegorz SOWIŃSKI (red.): *Wokół nihilizmu*. Kraków: Wydawnictwo A, 113–135.
- MICHALSKI, Krzysztof (1998): *Heidegger i filozofia współczesna*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- PASCAL, Blaise (1972): *Mysli*. Przeł. Tadeusz Boy-Żeleński. Warszawa: PAX.
- PERKOWSKA, Halina (2001): *Bóg filozofów XX wieku. Wybrane koncepcje*. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- PIECUCH, Joachim (2004): *Doświadczenie Boga. Propozycja Bernharda Weltego na tle sporu o pojęcie doświadczenia fenomenologicznego*. Opole: Redakcja Wydawnictwa Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- TISCHNER, Józef (1975): W poszukiwaniu istoty wolności. [W:] Józef TISCHNER: *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*. Kraków: Znak, 126–148.
- TISCHNER, Józef (2004): Kryzys nadziei. [W:] Józef TISCHNER: *Myślenie w żywiole piękna*. Kraków: Znak, 90–94.
- WELTE, Bernhard (1996): *Filozofia religii*. Przeł. Grzegorz Sowiński. Kraków: Znak.
- WELTE, Bernhard (2006): Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins. [W:] Bernhard WELTE: *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 25–81.
- WELTE, Bernahrd (2007a): Meister Eckhart. [W:] Bernhard WELTE: *Denken in Begegnung mit den Denkern*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 20–215.
- WELTE, Bernahrd (2007b): Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie. [W:] Bernhard WELTE: *Wege in die Geheimnisse der Glaubens*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 13–76.
- WELTE, Bernahrd (2008a): Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiösen Erfahrung. [W:] Bernhard WELTE: *Zur Frage nach Gott*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 118–164.
- WELTE, Bernhard (2008b): Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts. [W:] Bernhard WELTE: *Zur Frage nach Gott*. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 75–83.