

NIESKOŃCZONOŚĆ W SKOŃCZONOŚCI INTERPRETACJA LUDZKIEGO JESTESTWA W NAWIĄZANIU DO B. WELTEGO

INFINITY IN FINITUDE. AN INTERPRETATION OF HUMAN EXISTENCE WITH REFERENCE TO B. WELTE

Abstract

The subject of the article are phenomenological analyzes of experiences related to the experience of finiteness and infinity. A man appears in them as a playing field between the two realities. The study of the consciousness of finitude leads to the statement that it becomes the source of determining the human being as temporary, realizing through its abilities. It also shows how finitude determines the understanding of the conditions and perspectives of human existence. Tracking the traces of infinity in our lives, in turn, manifests her presence in the experience of the ideal sphere, which finds its expression primarily in the experience of duty. The Freiburg philosopher of religion B. Welte claims that an attitude of faith or an experience of absurdity and despair depends on the constellations with which the consciousness of finitude and infinity remains, and which of these realities is dominant. Subordination of the idea of finitude to the idea of infinity arouses faith and vice versa, subordinating the consciousness of infinity to finitude, causes despair. The article presents how a phenomenological attempt to describe a man from the perspective of experiencing the phenomena of finitude and infinity aims at his final interpretation. It is also an example of how phenomenological research can lead to religious thinking.

Keywords: finiteness, infinity, faith, despair, Heidegger, Welte

Streszczenie

Przedmiotem artykułu są analizy fenomenologiczne przeżyć związanych z doświadczeniem skończoności i nieskończoności. Człowiek jawi się w nich jako pole gry toczącej się między tymi dwiema wielkościami. Badanie świadomości skończoności prowadzi do stwierdzenia, że staje się ona źródłem określenia bytu ludzkiego jako czasowego, realizującego się poprzez swoje możliwości i unaocznia, jak skończoność wyznacza rozumienie warunków i perspektyw ludzkiego istnienia. Śledzenie tropów nieskończoności w naszym życiu z kolei manifestuje jej obecność w przeżywaniu sfery idealnej, znajdującej swój wyraz przede wszystkim w doświadczeniu powinności. Fryburski filozof religii B. Welte uważa, że w zależności od tego, w jakich konstelacjach względem siebie pozostaje świadomość skończoności i nieskończoności i tego, która z tych rzeczywistości jest dominująca, mamy do czynienia albo z postawą wiary, albo z uwikłaniem się w przeżycie absurdu i rozpacz. Podporządkowanie idei skończoności idei nieskończoności budzi wiarę, a odwrotnie, podporządkowanie świadomości nieskończoności skończoności, pociąga za sobą rozpacz. Artykuł pokazuje, jak fenomenologiczna próba opisu człowieka z perspektywy przeżycia fenomenów skończoności i nieskończoności zmierza do jego ostatecznej wykładni. Jest także przykładem na to, jak badania fenomenologiczne mogą prowadzić ku myśleniu religijnemu.

Słowa kluczowe: skończoność, nieskończoność, wiara, rozpacz, Heidegger, Welte

Wprowadzenie

Tematem rozważań jest idea skończoności i nieskończoności oraz konstelacje, w jakich te wielkości względem siebie mogą występować. Artykuł nosi zasadniczo charakter fenomenologiczno-egzystencjalnych analiz. Przeplatane będą one refleksjami filozoficznymi ogólniejszej natury. W strukturze podejmowanych analiz prowadzonego wywodu będziemy się kierować głównie sugestiami fryburskiego filozofa religii Bernharda Weltego¹. Nie-

¹ Tekst nawiązuje do mojego wcześniejszego artykułu: *Wniknąć w nicość. Bernharda Weltego wykład o nadziei i rozpacz*, „Argument”, nr 3(2013),

które motywy jego myśli zostaną poddane twórczej rekonstrukcji i pogłębionej interpretacji. W nawiązaniach do innych fenomenologów rola szczególna przypadnie Heideggerowi. Zaprezentowana strategia prowadzenia fenomenologicznego dyskursu nie rości sobie prawa do bycia jedyną możliwą i wyłączną w tej kwestii. Przedstawiony zostanie tutaj jedynie jeden wątek obszernej tematyki. Stosując metody badań właściwe fenomenologii, zmierzając będziemy ku wnikliwym, a zatem i drobiazgowym opisom. Ich celem jest próba wydobycia na jaw pewnych prawideł rządzących naszymi sytuacjami egzystencjalnymi. Wyprowadzone z rozważań wnioski kierują nas ku myśleniu religijnemu.

1. W polu gry między skończonością a nieskończonością

Do ciekawych i mało znanych projektów opisu człowieka należy zaliczyć próbę zinterpretowania go poprzez kategorię skończoności i nieskończoności, której podjął się fryburski filozof B. Welte². Uważał, że taka wykładnia człowieka potrafi odślonić jego głębsze struktury aniżeli te, na które wskazują nam tradycyjne ujęcia. Mamy tu zatem do czynienia z oryginalną koncepcją, czyniącą tematem rozważań pewne istotne cechy bytu ludzkiego, które, mimo że na co dzień przez nas doświadczane, wymykają się naszej głębszej refleksji.

Ludzkie jestestwo, zdaniem fryburskiego fenomenologa, możemy opisać jako pole gry, które wyznaczone zostaje właśnie oddziaływaniem tych dwóch absolutnie skrajnych, przeciwnych i niemożliwych do pogodzenia wielkości.

Człowiek jako jedyny byt na świecie ma świadomość końca swego życia. Świadomość ta, będąc ogólną cechą bytu ludzkiego, odciska piętno na wszelkich jego działaniach, zarówno duchowych, jak i fizycznych. Doświadczenie skończoności daje po prostu o sobie znać na każdym kroku. Nawet rozum, poprzez

s. 312-322. W niniejszym tekście punkt ciężkości spoczywa na fenomenologicznych analizach świadomości skończoności i nieskończoności, podczas gdy w poprzednim osiã analiz było doświadczenie nicości.

² B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, w: Tenze, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, red. E. Kirsten, Freiburg-Basel-Wien, s. 25-81.

który człowiek jest definiowany, jest skończony³. Jego wola jest skończona, skończone, czyli naznaczone granicami, są także jego działania etyczne⁴. Skończoność człowieka nie jest więc jakąś jego dowolną właściwością obok innych właściwości, na przykład zdolności do sporządzania narzędzi, lecz cechą fundamentalną. Decyduje ona w sposób kluczowy o tym, jak człowiek pojmuje siebie samego i jak interpretuje swoją obecność w otaczającym go świecie. Zresztą jakakolwiek charakterystyka bytu ludzkiego, którą w tradycji filozoficznej podjęto, już zawsze *implicite* zawierała w sobie ideę skończoności. Wszak człowiek zawsze odróżniał siebie od wiecznego bytu absolutnego, od Boga. Ale dzieje człowieka i jego myślenia to nie tylko konfrontacja z ideą skończoności. Od zawsze w jego myśl wkradała się również idea nieskończoności. Fakt, że w tej świadomości własnej skończoności człowiek odkrywa równocześnie istnienie idei nieskończoności, wprawia go w zdumienie. Idea nieskończoności i formy, w jakich się wyraża, okazuje się także być w ludzkim życiu czynnikiem aktywnym i twórczym. Zderzenie skończoności i nieskończoności w ludzkim jestestwie sprawia, że jest ono określone stanem pewnego fundamentalnego i nieusuwalnego napięcia. Z tej pełnej napięcia egzystencjalnej ambiwalencji nie ma żadnego wyjścia. Opisuje ona człowieka w sposób pierwotny.

2. Skończoność

Zacznijmy więc nasze analizy fenomenologiczno-egzystencjalne od idei skończoności. Pytamy, co to znaczy, że człowiek jest bytem skończonym. Jakie doświadczenia leżą u podstaw stwierdzenia: jestem bytem skończonym, czyli określonym nieprzekraczalnymi granicami.

Doświadczenie skończoności jest zagadnieniem pod pojęciem przygodności i kontyngencji zasadniczo bardzo dobrze opracowanym w myśli filozoficznej. Nie chcemy tu przywoływać rozma-

³ Zob. H.-M. Baumgartner, *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.

⁴ Zob. G. Lohmann, *Ethik der radikalen Endlichkeit*, w: <http://www.information.philosophie.de/?a=1&t=7717&n=2&y=1&c=1> [dostęp z dnia: 14.11.2018.]

itych poglądów i koncepcji na ten temat. Chcemy jedynie przytoczyć niektóre analizy fenomenologów, wskazujące na pewne aspekty tej tematyki, która po dziś dzień, mimo wielości opracowań, nie została wystarczająco podjęta i przemyślana.

Heidegger w *Byciu i czasie* określił człowieka jako „bycie-ku-śmierci” i uznał tę charakterystykę za fundamentalny egzystencjał opisujący byt ludzki⁵. Cała jego wczesna filozofia w tej formule znajduje swoje zwieńczenie. Jaką prawdę o człowieku chciał filozof za pomocą tej formuły wypowiedzieć? Czy chodziło mu jedynie o wskazanie na dramatyczny moment ludzkiego umierania, na trwogę, która z doświadczeniem nadchodzącej śmierci potrafi człowieka opaść?

Jego celem raczej było wyeksponowanie prawdy o skończoności człowieka jako faktu radykalnego. To znaczy faktu, co do którego wszelkie zabiegi zmierzające do jego przemilczenia lub pomniejszenia jego znaczenia, dokonujące się w rozmaitych ujęciach antropologicznych, prowadzą ostatecznie do niepełnych, a nierzadko błędnych i wypaczonych opisów człowieka. Heidegger chce unaocznić, że we wszelkie poznanie, a zwłaszcza w proces samorozumienia człowieka skończoność wpisuje się w sposób konstytutywny. Podmiot uobecnia siebie sobie samemu prawdziwie jedynie wówczas, kiedy uwzględnia w swej świadomości własną śmiertelność. Heidegger, oczywiście, w tych poglądach nie jest myślicielem odosobnionym. Wspomnieć tu można chociażby niemieckiego filozofa dialogu Franza Rosenzweiga. Swoje podstawowe dzieło, *Gwiazdę zbawienia*, rozpoczyna on od stwierdzenia: „Od wszystkiego, od trwogi śmierci rozpoczyna się wszelkie poznanie Wszystkiego”⁶.

Wszystkie charakterystyki człowieka, stanowiące o jego zakorzenieniu w bycie, zanurzeniu w świecie, trosce, trwodze, autentyczności czy nieautentyczności, opierają się, zdaniem Heideggera, na przeżywaniu egzystencjału bycia skierowanego ku śmierci. Mogłoby się wydawać, że chodzi tu tylko o przypomnienie starej prawdy o przemijalności wszystkiego, lecz analizy Heideggera zmierzają głębiej. Nie chodzi o stwierdzenie faktu empirycznej przemijalności, która dotyczy wszystkich bytów, lecz o przeana-

⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 332-375.

⁶ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998, s. 51.

lizowanie wyjątkowego charakteru naszej świadomości, która właśnie zabarwiona jest myślą o własnej przemijalności. Formułę bycia-ku-śmierci należy też rozumieć jako wyraz polemiki, jaką Heidegger podejmuje w stosunku do wszystkich tych koncepcji filozoficznych, które można nazwać filozofiami pocieszenia. Należy do nich przede wszystkim filozofia Platona ze swoją teorią nieśmiertelności duszy ludzkiej⁷. Umierający Sokrates, pouczając zebranych wokół niego uczniów o nieśmiertelności duszy ludzkiej i jej uwolnieniu w momencie śmierci z więzienia ciała, odbiera śmierci jej ostrze i radykalność. Przekonuje, że nie ma podstaw, aby się śmierci lękać, wszak człowiek w formie szlachetniejszej, jako dusza, żyje dalej po śmierci. Tymczasem Heidegger kategorycznie sprzeciwia się takiemu ujęciu i zapewnia, że trwoga przed śmiercią nic z takiego pocieszenia w sobie nie ma. Rosenzweig zaś, odwołując się do własnych przeżyć związanych z przebywaniem w okopach pierwszej wojny światowej, powiada, że lęk śmierci nie wie nic o rozdzieleniu na duszę i ciało i że jedynie „krzyczy ja, ja, ja, i nie chce nic słyszeć o sprowadzeniu lęku jedynie do *ciała*”⁸.

Zarówno dla Rosenzweiga, jak dla Heideggera świadomość własnej śmiertelności i związane z nią poczucie trwogi stanowi podstawowy moment indywidualizacji bytu ludzkiego. Człowiek uświadamia sobie w momencie zagrażającej mu śmierci, że tu nie chodzi o kogoś innego, ale tylko i wyłącznie o niego samego. Żaden pogląd filozoficzny nie potrafi tego zrelatywizować. Osobistego charakteru lęku nie można filozoficznie przewyciężyć, wskazując na przykład na jakąś ideę, dla której warto umrzeć, choćby była najwznioślejsza. A jeśli jakiś człowiek umiera za nią, nie zmienia to faktu, że ta śmierć będzie jego indywidualną śmiercią. Lęk przed śmiercią i sama śmierć są i pozostają nieredukowalnymi zasadami indywidualizacji bytu ludzkiego.

Mówiąc o byciu-ku-śmierci, Heideggerowi chodzi o coś więcej aniżeli o pojęcie filozofii jako formy rozważania o śmierci czy nawet o jej rozumienie jako sztuki umierania. Jest to koncepcja

⁷ Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t.1, Kęty 1999, s. 634-635; 63c- 64a.

⁸ F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia...*, s. 51.

wywodząca się również od Platona i idąca przez wieki⁹ Heidegger nie stawia sobie za cel podjęcie intelektualnych rozważań, jakie człowiek może zainicjować, stawiając sobie przed oczyma wydarzenia własnej śmierci, a następnie wyprowadzając stąd rozmaite postulaty natury moralnej. Literatura filozoficzna i literatura budująca obfituje w takie ujęcia. Heidegger do żadnej z nich nie nawiązuje, lecz konsekwentnie zmierza do odsłonięcia pewnych ogólnych i jedynie formalnych struktur fenomenów i przeżyć, które wynikają z faktu świadomości, iż przeżywa ona siebie jako skończoną.

Wszelkie rozumienie warunków i perspektyw naszej egzystencji jest w tej świadomości zakotwiczone. Jest ona zatem czymś więcej aniżeli tylko przeżyciem sprawiającym, że naszej przemijalności i przemijalności świata doświadczamy w sposób bolesny, że jest źródłem naszego duchowego cierpienia¹⁰. Wpisuje się ona we wszystkie nasze projekty życiowe, ideały, które sobie wyznaczamy i którymi chcemy się kierować, wkomponowana jest *implicite* we wszelkie nasze oceny świata i próby określania celów życiowych, a przede wszystkim w wysiłki związane z poszukiwaniem sensu życia. Daje ona o sobie znać przede wszystkim w sposobie przeżywania czasu, sposobie ujmowania jestestwa ludzkiego jako bytu określonego możliwościami.

Tam, gdzie mamy do czynienia ze skończonością i jej doświadczeniem, pojawia się doświadczenie czasu. Z racji swej skończoności człowiek przeżywa czas w charakterystyczny dla siebie sposób. Nie jest tylko obserwatorem fenomenu upływającego czasu, ale odkrywa siebie jako byt czasowy. Czas i jego przeżycie jest tym, co o nas stanowi¹¹. Czas nie tylko nas opływa, jak woda opływa kamień w strumieniu, lecz przepływa przez nas, budując nas i zarazem niszcząc. Czas nie jest tylko czymś zewnętrznym, dodanym do naszego istnienia. Czas jest naszą najgłębszą strukturą¹². Właśnie ze względu na naszą skończoność, nasze bycie ku śmierci nie potrafimy przeżywać czasu jako wiel-

⁹ Platon, *Fedon...*, s. 635; 64a

¹⁰ Por. I. Ziemiński, *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.

¹¹ R. Safranski, *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran Warszawa 2017.

¹² M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 325-521.

kości abstrakcyjnej, którą posługuje się fizyka. Czas jest dla nas terażniejszością, przeszłością i przyszłością. Czas nie jest przez nas przeżywany jako jednolita wielkość. Rzeczywiste, w pełnym tego słowa znaczeniu, jest dla nas to, co przeżywamy teraz, w terażniejszości. To, co przeszłe, odeszło, to, co przyszłe, jeszcze nie istnieje. Niemniej i te rzeczywistości, o których mówimy, że ich już nie ma albo że jeszcze ich nie ma, mają dla nas istotne znaczenie. Treść przeszłości określa naszą terażniejszą formę życia, charakter naszych decyzji i sposób rozumienia świata. Bezkształtna przyszłość, do której odnosimy się w postaci oczekiwania, określa nasze plany życiowe. Fenomenologowie mówią o retencji i protencji w strukturze przeżywania naszego czasu¹³.

Kiedy przyjmujemy postawę obserwatorów wydarzeń czasowych, zakładamy jednolite pojęcie czasu, w którym jedno zjawiska następują po następnych. Czas jest wtedy jedynie uporządkowaniem następstwa wydarzeń i zjawisk i poddaje się geometryzacji¹⁴.

Ściśle z doświadczeniem bycia bytem czasowym, czyli doświadczeniem swej czasowości, związane jest pojmowanie własnej egzystencji jako ciągu ustawicznie nowych możliwości. Fenomenologowie ludzkiej egzystencji zgodnie przyjmują, że bycie człowieka zasadza się na możliwościach¹⁵. Człowiek ustanawia i tworzy siebie samego, znajdując się ustawicznie w polu gry rozmaitych możliwości. Możliwości jednak mają to do siebie, że doświadczane są jako dane nam szanse, które się nigdy nie powtarzają. Ich niepowtarzalność związana jest z przeżywaniem czasu jako wielkości ciągle nam uchodzącej. Niekiedy wydaje nam się, że zaprzepaszczone możliwości możemy zrealizować w przyszłości, kiedy indziej. Ale to nie jest już ta sama szansa, ta sama możliwość jak ta, która dana nam była w określonym momencie. Realizujemy ją już w innym czasie.

Przyjmijmy jako eksperyment myślowy założenie, że nie byłoby czasu, a istniałaby tylko wieczność. Nie byłoby zatem prze-

¹³ Por. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.

¹⁴ F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007, s. 76.

¹⁵ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 376-423.

życia przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Wszystko byłoby trwaniem. Nie można by wówczas mówić o możliwościach i ich niepowtarzalnym charakterze. Byłoby rzeczą zupełnie obojętną, kiedy coś podejmę czy wykonam, czy teraz, czy w przyszłości, której tak naprawdę by w ogóle nie było.

Możliwości charakteryzują człowieka jako istotę wolną, która skazana jest na to, by ustawicznie coś wybierać. Nie wybierając też wybieramy, mianowicie postawę niewybrania. Czy wszystkie wybory możliwości należy traktować równorzędnie? Niektórym filozofom, jak na przykład Sartre'owi, wydaje się, że tak. Inni myśliciele, a wśród nich Kierkegaard, są innego zdania. Jedne realizacje możliwości są ważniejsze, a drugie mniej ważne. Porządkują się one wedle pewnej hierarchii.

Możliwości podejmowane przez człowieka nie realizują się w pustej przestrzeni, lecz zatopione są zawsze w otaczającym go świecie. W ogóle świat traktować można jako przestrzeń otwartych możliwości. Z natury swej możliwości są ograniczone. Człowiek odkrywa, że nie dysponuje w pełni tym wszystkim, co określa jego myślenie, pragnienie i działanie. Nie jest bezwzględnie panem swego istnienia. Nie może on zdecydować, czy istnieć, czy nie istnieć. W obrębie jego możliwości nie leży wybranie czasu własnych narodzin, epoki, w której żyje. Heidegger określił tę sytuację bytową jako rzucenie (*Geworfenheit*) w świat¹⁶. Co kryje się za tym określeniem?

Kiedy budzi się nasza świadomość, odkrywamy siebie jako już istniejących w świecie. Przeżywamy siebie i otaczający nas świat zawsze w jakiejś konkretnej sytuacji. Nie od nas zależy, czy chcieliśmy w tym świecie zaistnieć, czy nie, i jaki jest ten świat, w którym przyszło nam żyć. Wobec tego doświadczamy siebie jako istoty ustawicznie uwarunkowane wieloma czynnikami. Poddani jesteśmy rozmaitym prawom i siłom w nim działającym. Przygodne okoliczności naszego życia sprawiają, że żyjemy w takiej a nie innej kulturze, w takim a nie innym wieku, przynależymy do takiej a nie innej warstwy społecznej. Nie przychodzimy na świat jako osobowości ukształtowane, lecz rozwijamy się,

¹⁶ Por. M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 192.

pozostając nieprzerwanie pod naciskiem rozmaitych okoliczności i warunków¹⁷.

Do istotnych uwarunkowań naszego bycia w świecie należy przede wszystkim przynależność do określonej wspólnoty. Język, w którym żyjemy, i system pojęć, za pomocą których interpretujemy własne jestestwo i otaczający nas świat, przyjmujemy od niej. To ona w dużej mierze decyduje o tym, jaki jest nasz sposób widzenia świata.

Wszystkie te wymienione charakterystyki bytu ludzkiego w dyskursach egzystencjalnych fenomenologowie wyprowadzają z fundamentalnego faktu bycia skończonym. Nie bylibyśmy bytami skończonymi, lecz absolutnymi, gdybyśmy tych charakterystyk nie potrafili odnieść do siebie.

W wielu debatach przyjęła się dawna metafizyczna tradycja interpretowania skończoności ludzkiej, czyli kontyngencji bytu ludzkiego, w kategoriach wyłącznie negatywnych. Tymczasem fenomenologiczne rozważania nad jestestwem ludzkim pokazują, że idea skończoności spełnia również funkcje pozytywne. Uświadamia nam chociażby fakt naszej niepowtarzalnej indywidualności i otwiera nas na coraz to nowe rozumienie naszych sposobów zanurzenia w świecie. Śmierć zaś jako radykalny wyraz skończoności bytu ludzkiego może być rozumiana jako jego dopełnienie w tym sensie, że czyni go całością. Wraz ze śmiercią kształt bytu ludzkiego zostaje ostatecznie i nieodwołalnie zakreślony¹⁸.

Welte, nawiązując do dziedzictwa znanej mu myśli fenomenologicznej, we własnej refleksji nad skończonością bytu ludzkiego szczególnie wyeksponował moment śmierci, ale rozważania wzbogacił również o nowy motyw: poczucie winy¹⁹. Jego zdaniem, w tych fenomenach skończoność człowieka jawi się najwyraźniej i niedwuznacznie. Wobec śmierci na nic zda się nasza wiedza, nasza władza, nasze wspomnienia i nadzieje. Niczego nie potrafimy ocalić, wszystko wraz ze śmiercią odchodzi. Śmierć wyznacza całościowy horyzont form ograniczoności człowieka²⁰.

¹⁷ Por. F. von Kutschera, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne...*, s. 77.

¹⁸ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit...*, s. 36.

¹⁹ Tamże, s. 68 -71.

²⁰ Por. W. Stróżewski, *O doświadczeniu śmierci*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002, s. 133-157.

Podobnie jak w przypadku śmierci, tak i w przypadku poczucia winy nie mamy żadnej nad nią władzy. Mimo rozmaitych form jej usprawiedliwiania, racjonalizacji oraz prób zepchnięcia w podświadomość, nigdy nie rozporządzamy nią bez reszty. Nachodzi nas ona, kiedy chce, niezależnie od naszej woli. Poczucie winy wymyka się naszym jakimkolwiek ujęciom. Stanowi niepodważalny wyraz naszej ograniczoności.

Skończoność to jedna strona charakterystyki bytu ludzkiego, drugą stanowi nieskończoność.

3. Nieskończoność

Z konstatacją skończoności bytów empirycznych nie mamy zasadniczo większych problemów. Wszyscy kierujący się zdrowym rozsądkiem z nią się zgadzają. Czegokolwiek doświadczamy w świecie zewnętrznym, w świecie empirii, nosi znamiona skończoności. Jak ma się natomiast sprawa z nieskończonością? Co kryje się pod jej pojęciem? Czy idea nieskończoności jest w ogóle możliwa do doświadczenia, a jeśli tak, to pod jakimi postaciami? Kiedy możemy zasadnie powiedzieć, że mamy do czynienia z doświadczeniem nieskończoności?

Pomijając spory między empirystami a racjonalistami, deterministami i indeterministami o pojęcie nieskończoności i funkcje, jakie może ono spełniać w wyjaśnianiu świata, czy jest tylko hipostazą partykuły negacji²¹, czy też przysługuje mu własne istnienie, zwróćmy się, znowu, jedynie w stronę fenomenologicznych analiz.

Przypomnijmy, fenomenologia, obierając za swoją domenę analizę doświadczenia ludzkiego i ludzkiej świadomości, stawia sobie za zadanie szukanie pewnych prawidłowości występujących w naszych procesach poznawczych, w sposobach wyjaśniania świata i zasadach jego interpretacji. Ponieważ z tymi aktywnościami mamy do czynienia na co dzień i jesteśmy z nimi tak mocno obyci, że ich nie dostrzegamy, nie uświadamiamy sobie zazwyczaj ich znaczenia. Trzeba je więc niejako wydobyć na jaw.

²¹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010, s. 65.

Fenomenologii, która się tego podejmuje, przyświeca więc ideał uchwycenia możliwie pierwotnych pokładów naszego doświadczenia i dotarcia do ich źródeł. Przedmiotem naszych badań, tropiących wątki nieskończoności, są fenomeny naszego życia powszedniego. Pytamy zatem: czy istnieje coś takiego, jak doświadczenie nieskończoności, a jeśli tak, to w jakim sensie możemy powiedzieć, że zjawia się w naszym myśleniu?

Miejscem, w którym spotykamy się z ideą nieskończoności, jest obszar doświadczenia wewnętrznego. Pomijając Kartezjańską koncepcję nieskończoności jako idei wrodzonej²², zauważamy, że idea ta pojawia się także na poziomie rozważań epistemologicznych. Stanowi ona tutaj jedynie zależną formą poznania. Idea nieskończoności daje o sobie znać wraz ze świadomością skończoności. Ujawnia się to chociażby w szukaniu odpowiedzi na pytanie, czy moglibyśmy poznać, czym jest skończoność, czy mielibyśmy w ogóle świadomość skończoności, gdyby jej nie towarzyszyła zarazem idea nieskończoności.

Występująca tu zasada identyfikacji poprzez przeciwieństwo czy negację rządzi także wieloma innymi formami naszego poznania. Nie potrafilibyśmy na przykład nazwać i zidentyfikować fenomenu światła, nie mając świadomości tego, czym jest ciemność. W przypadku idei skończoności tylko o tyle możemy się nią sensownie posługiwać, o ile posiadamy ideę nieskończoności. Bez ich wzajemnej zależności nie moglibyśmy ustalić, czym jest jedna, a czym druga. Są to pojęcia od siebie zależne również pod względem logicznym. Dlatego rozumienie pojęcia kontyngencji pociąga za sobą w sposób konieczny znajomość pojęcia absolutu. Na tym przeciwieństwie opiera się między innymi trzecia droga argumentacji za tezą o istnieniu Boga, przedstawiona w ramach *quinquae viae* Tomasza z Akwinu²³.

Warto zauważyć, że pojęciem nieskończoności posługuje się również matematyka, na przykład w pojęciu ciągów nieskończonych czy w pojęciu funkcji granicznych, a także astrofizyka, w opisach uniwersum, któremu przypisuje cechy nieskończono-

²² R. Descartes, *Medytacje i pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001, s. 66.

²³ Por. L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma...*, s. 64.

ści, albo też fizyka, chociażby w pojęciu jednostajnego ruchu liniowego, który jest nieskończony. Pojęcie nieskończoności, chociaż jest pojęciem kłopotliwym ze względów empirycznych, zdaje się, na poziomie analiz formalnych stosowanych przez rozmaite nauki, nie zawierać w sobie sprzeczności.

Nie tylko w obszarze nauk i na poziomie epistemologicznym, ale przede wszystkim na poziomie egzystencjalnym spotykamy się z ideą nieskończoności. Tutaj z kolei horyzont nieskończoności o tyle jest uchwytny, o ile jest związany z doświadczeniem własnej skończoności. W świadomość własnej skończoności mimowolnie wplata się idea nieskończoności, jako myśl o tym, co nieuwarunkowane, czyli absolutne²⁴. Fenomenologia egzystencjalna wskazuje na wiele takich momentów. Wskażmy tylko niektóre, idąc w tej kwestii drogą przemyśleń Weltego.

Wykazuje on w swoich wywodach, że człowieka możemy opisać jako byt faktyczny. Skończoność człowieka stanowi jego elementarną faktyczność. Jest po prostu faktem, że nie potrafimy tej skończoności w nijaki sposób przewyciężyć, żadnymi aktami duchowymi: ani wierzeniami, ani nadziejami, ani żadną miłością. Faktyczność naszej skończoności nie poddaje się żadnej relatywizacji. Pod względem skończoności jesteśmy podobni do bytów przedmiotowych, które również możemy określić mianem bytów faktycznych. Niemniej w przypadku człowieka doświadczającego swej własnej skończoności istnieje coś paradoksalnego. Posiada on świadomość bycia bytem faktycznym, a równocześnie towarzyszy mu świadomość tego, że nie daje się on sprowadzić do modusu bytu wyłącznie faktycznego. Sama świadomość z natury swej ma tę właściwość, że wyprowadza nas poza granice faktyczności. Przez sam fakt posiadania świadomości człowiek nie daje się sprowadzić i zredukować do poziomu bytu przedmiotowego. Skutkuje to tym, że mamy podwójną relację do siebie i świata. Z jednej strony jesteśmy zanurzeni w świecie skończonych bytów, zatopieni w nurcie życia i czasu, a z drugiej strony potrafimy się ponad ten świat wznieść i być jego obserwatorami. Nie tylko jesteśmy bytami przemijalnymi, ale i obserwatorami tej przemijalności.

²⁴ Por. E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.

Welte pyta: w jakim fenomenie i w jaki sposób ta przemijalność daje o sobie znać? I odpowiada: w fenomenie przeżycia granicy. Co to znaczy przeżyć granicę? Czym różni się to doświadczenie od innych doświadczeń? Czym się charakteryzuje i co określa jego specyfikę? Krótko mówiąc, w jakiej formie granice manifestują swoją obecność w naszym życiu?

Welte zauważa, że doświadczenie jakiegokolwiek granicy dokonuje się na sposób zderzenia z nią, na sposób konfrontacji (*Stoß*)²⁵. Nie jest to więc jedno z tych doświadczeń, w których jedno przeżycie płynnie przechodzi w drugie. Granica daje o sobie znać w doświadczeniu pewnego oporu. Natknięcie na opór wywołuje w nas większy lub mniejszy wstrząs. Gdyby tego oporu nie było, nie wiedzielibyśmy w ogóle, że przekraczamy jakąś granicę, właściwie by jej nie było. Skąd to się bierze? Dlaczego nie doświadczamy granic jako czegoś zwykłego, dlaczego wprowadzają one w nasze myślenie jakiś niepokój? Dlaczego nie doświadczamy ich tak, jak innych przedmiotów, obiektów świata zewnętrznego? Dlaczego doświadczeniu granicy towarzyszy zwykle też jakaś mniej lub bardziej intensywna forma bólu? Niezależnie od tego, czego ta granica dotyczy – czy jest to granica wyznaczająca jakiś kres naszych starań intelektualnych, czy granica wyznaczająca ograniczony zakres naszej władzy, czy też granica fizyczna, nie pozwalająca nam na swobodne poruszanie się w przestrzeni – zawsze zawiera w sobie moment rozczarowania.

Fenomen ten wyjaśnić możemy jedynie obecnością w nas jakieś siły, która sama w sobie zorientowana jest dalej aniżeli to, co wyznaczają nam nasze granice, która pragnie poza nie wyjść. Gdyby nie było w nas tego osobliwego pierwiastka, wówczas doświadczenie granic nigdy by nas nie niepokoiło i nie przeżywalibyśmy go na sposób bolesnego zderzenia. Konsekwentnie należałoby przyjąć, iż nie znalazłoby się wtedy w ogóle lęku czy jakiegokolwiek niepokojem wywołanego świadomością kresu naszego istnienia, naszej śmierci. Możemy przyjąć, że ta wspomniana siła, nie znając żadnej granicy, *ex definitione* wymierzona jest w nieskończoność.

Pragnąc dokonać bliższego fenomenologicznego opisu tego stanu rzeczy, Welte radzi nam przyjrzeć się podstawowej charak-

²⁵ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit...*, s. 38.

terystyce ludzkiego bytu, temu, co stanowi o jego strukturze. Otóż jest nią, jego zdaniem, ruch istnienia (*Daseinsbewegung*)²⁶. Ruch jest najpierwotniejszą charakterystyką bytu ludzkiego. Oczywiście, ruch ten jest bardzo szeroko rozumiany: jako rzeczywistość wszelkich naszych poczynąń. Człowiek tworzy ustawicznie nowe konstelacje pola gry danych mu możliwości. Żadna z tych konstelacji nie jest raz na zawsze ustalona, jak długo żyje, tworzy bezustannie nowe. W ten sposób nadaje niepowtarzalny kształt swojemu istnieniu.

W tym kontekście rodzi się pytanie o kierunek tego fundamentalnego ruchu istnienia. Codzienne doświadczenie pokazuje nam, że ludzie na drodze swego życia idą we wszelkich możliwych kierunkach, kierują się wszelkimi możliwymi motywami, obierają najprzeróżniejsze sposoby życia. Nie ta różnorodność sposobów realizowania swojej egzystencji jest jednak pierwszorzędym przedmiotem analiz fenomenologa, lecz odsłonięcie wspólnej formalnej struktury, która leży u podstaw różnorodności tych naszych zachowań i działań. Welte nawiązuje tu do jednej z centralnych myśli Heideggera, który uważał, że wszelkie działania człowieka znajdują formalną charakterystykę w strukturze tego, co można nazwać troską (*Sorge*)²⁷. Wyraża się ona formule „chodzi o...” Człowiekowi zawsze o coś chodzi, zawsze chce coś począć ze swoim byciem, coś z nim zrobić. Ta formalnie pojęta troska wypełnia się konkretną treścią poszczególnych naszych starań, odmiennych w przypadku każdego człowieka.

Sytuację troski dobrze ilustruje fenomen niemożności bycia człowiekiem absolutnie obojętnym. Chociaż czasem jesteśmy względem pewnych spraw obojętni, nie potrafimy być zupełnie obojętnymi na nasze życie. Zależy nam na życiu, czegoś od życia oczekujemy i coś z własnym życiem chcemy zrobić. Nawet temu, kto twierdziłby, że wszystko jest mu obojętne, o coś, paradoksalnie, chodzi, mianowicie o swoją obojętność. Sytuacja ta jest odbiciem paradoksalnego położenia sceptyka, który, wątpiąc, nie wątpi w samo wątpienie. W postawie absolutnej obojętności nie moglibyśmy podjąć żadnego działania. Wybór jakiegokolwiek z nich jest bowiem świadectwem tego, że już coś preferujemy i że

²⁶ Tamże, s. 39.

²⁷ M. Heidegger, *Bycie i czas...*, s. 424-467.

na czymś jednym zależy nam bardziej niż na czymś innym. Postawa absolutnej obojętności zrównałaby nas po prostu ze światem przedmiotowym.

Nie jest nam zatem obojętne, w którym kierunku podążamy, jak się nasze życie potoczy, ku czemu zmierzają nasze poszczególne działania, co z nich wyniknie. Poprzez wszelkie nasze poczynania, decyzje i wybory pragniemy naszemu życiu nadać jakąś wartość. W filozofii klasycznej opisywano te dążenia człowieka w kategoriach poszukiwania szczęścia albo sensu życia.

W obszarze naszych wewnętrznych przeżyć wynurza się jakiś cel życia. Nie jest on dany jako modus faktyczności, lecz w formie projektów życiowych, które zwykle mają charakter tymczasowy. Wraz z tymi projektami człowiek odkrywa istnienie nowej sfery, noszącej znamiona czegoś idealnego. Welte nazwie tę sferę sferą idealności (*Ideell*)²⁸. Dana jest ona naszemu doświadczeniu jako ideał, który przyświeca naszym staraniom i wedle którego nasze życie, jak uważamy, powinno się rozwijać. Użyte tu słowo „powinno” odgrywa kluczową rolę, wskazuje bowiem, że w strukturę formalnej troski wpisuje się kategoria powinności. Świadomość powinności nie jest tu abstrakcyjną wielkością, ale pojawia się każdorazowo w odniesieniu do naszych konkretnych działań, dotyczy tego, co możliwe i rzeczywiste. Sfera powinności jest jednym z wyrazów istnienia sfery idealności. Sprawia ona, że pozostając zanurzonymi w strumieniu faktycznego życia, możemy się ponad ten strumień wznieść, stając się jego obserwatorami. To z tego punktu widzenia dokonujemy wielorakich opisów wydarzeń składających się na nasze życie i równocześnie poddajemy je ocenie.

Ta sfera idealnej powinności jest tym, co całe nasze istnienie wprowadza w ruch, jest tą siłą, która nadaje naszemu życiu dynamikę, napędza je i zarazem nim kieruje. To, co idealne, stanowi źródło wielości form postaci i kształtów, jakie nadajemy naszemu życiu, a równocześnie decyduje o tym, że świadomość naszej skończoności i doświadczenie napotkanych granic przeżywamy w formie zderzenia z nimi. Siła tkwiąca we wnętrzu naszych zamierzeń przeciwstawia się wszelakim ograniczeniom, z natury nie chce znać żadnego kresu i nie może się pogodzić ze skończo-

²⁸ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit...*, s. 40.

nością. Cechuje ją nieskończoność. Nasze zamierzenia w swych najgłębszych pokładach, unaocznia w swych wywodach Welte, wymierzone są w nieskończoność²⁹.

Nieskończoność dochodzi do głosu w zjawisku transcendowania, czyli przekraczania wszelkich napotykaných przez nas granic. Ustawicznie przesuwamy granice naszej wiedzy i władzy. Już sama obecność granic jest dla nas zawsze bodźcem i wyzwaniem do ich przekroczenia. Ruch transcendowania jest ruchem, któremu trudno wyznaczyć ostateczny kres. Po przekroczeniu jednej granicy pojawia się następna. Dobrze ilustruje to przykład porównujący postęp w nauce do nadmuchiwania balonu czy też zakreślania kręgu. Im większy balon, im większy krąg, tym większe i dłuższe ich granice. Granice w miarę ich przekraczania, paradoksalnie, zwiększają się, stają się liczniejsze i dłuższe. To znaczy: z przyrostem wiedzy, z każdym pojedynczym odkryciem przybywa nowych zagadnień granicznych, gdyż wydłuża się granica między wiedzą a niewiedzą. Tym samym pojawiają się nowe problemy i nowe pytania.

Na poziomie egzystencjalnym zorientowanie naszej siły życiowej na nieskończoność wyraża się zasadniczo w dążeniu do szczęścia i podejmowaniu próby usensownienia naszego życia. Ani jedno, ani drugie nie może się jednakże zrealizować w ramach tego, co skończone.

Podstawowa sytuacja egzystencjalna człowieka charakteryzuje się zatem takim stanem rzeczy, że horyzont ludzkich działań wyznaczony jest nieskończonością, ale zostaje on zamknięty w ramach faktycznej skończoności istnienia. Skończoność i nieskończoność, dwie fundamentalne cechy charakteryzujące dynamikę bytu ludzkiego, pozostają względem siebie w nierozzerwalnej i do tego paradoksalnej zależności. Życie realizuje się zawsze w polu gry między nimi. Stawka tej gry jest bardzo wysoka, chodzi w niej bowiem o możliwość usensownienia naszego życia.

²⁹ W tle tych wywodów obecny jest św. Augustyn i jego słynne zdanie z *Wyznań*: „Stworzyłeś nas bowiem jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”; Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1996, s. 23. Weltemu w jego analizach nie chodzi, oczywiście, bezpośrednio o Boga, lecz o formalną strukturę bytu ludzkiego, która naznaczona jest momentem nieskończonego pragnienia – nie rozstrzygając, ku czemu nas to pragnienie kieruje.

Jej zaś materią są nasze przekonania i związane z nimi wybory życiowe.

Ale jak może gra ta wyglądać? W jakie strategię refleksji nas wtrąca? Do jakiego rozumienia siebie ona nas prowadzi?

4. Wiara czy rozpacz

Welte wyróżnia dwie możliwości rozwiązań, które wyznaczają dwa zasadnicze modele naszych życiowych poczynań. Pierwszy polega na akceptacji naszej skończoności³⁰. Zdając sobie sprawę z ograniczoności w każdej dziedzinie, człowiek pojmuje siebie jako istotę niedoskonałą, nieodwołalnie zatopioną w świecie aktualnych uwarunkowań, w których przychodzi mu żyć. Uznaje, że jest istotą na wskroś historyczną. Pogodzenie się z własną skończonością i wynikającymi z niej ograniczeniami nie oznacza jednak odrzucenia idei nieskończoności. Własna skończoność jest tak przeżywana, że kieruje ku temu, co nieskończone, co człowiekowi jawi się jako bezwarunkowe. W interpretacji Weltego oznacza to, że człowiek podporządkowuje swoją aktywność nakazom idącym ze świata powinności. Nakazy moralności stają się miarą jego działań. Wedle nich próbuje kształtować swoje bycie i poddawać je ocenie. W efekcie musi uznać, że obie siły, zarówno faktyczna skończoność, jak i jawiąca się w etycznej powinności nieskończoność, mają swój aktywny udział w kształtowaniu jego bytu. Gdy podmiot świadomy jest tego, że na jego życie nie składają się tylko decyzje, które podejmuje, ale także zasady moralne, którymi się kieruje, a których nie jest twórcą, ma podstawy ku temu, aby swoje życie uznać w pewnym sensie za dar.

Drugi model interpretacji bytu ludzkiego wynika z sytuacji odwróconego porządku rozumienia udziału sił skończoności i nieskończoności w budowaniu bytu ludzkiego. U jego podstaw leży przekonanie, że to człowiek w wymiarze swej skończoności określa to, co można uznać za nieskończone³¹. Podstawową siłą rządzącą bytem ludzkim staje się jego wola. Jest ona z natury swej skończona, ale w akcie autoafirmacji zostają nadane

³⁰ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit...*, s. 55-60.

³¹ Tamże, s. 60-65.

jej cechy bytu absolutnego. Przykładem takiego podejścia byłby F. Nietzsche ze swoją teorią woli mocy.

Sfera powinności w takim ujęciu nie zanika, lecz zostaje przeniesiona w obszar ludzkiej woli i jej podporządkowana. Wola, przyswajając sobie z idei powinności właściwy dla niej wymiar nieskończoności i bezwarunkowości, projektuje te cechy na siebie. Odtąd ona będzie uchodzić za nieskończoną i to, co jest jej pragnieniem, musi zostać uznane za powinność. Wola staje się absolutną powinnością, a człowiek ostateczną miarą wszelkich działań. Już nie jakiś niezależny od podmiotu imperatyw i moralność stają się miarą ludzkiej aktywności, lecz odwrotnie, ludzka aktywność staje się miarą powinności. Zasadniczym celem woli jest rośnięcie w siłę. Wola, powie Nietzsche, chce samej siebie. Niezależnie od tego, czego pragnie i ku czemu zmierza, zawsze rości sobie pretensje do wyłącznego rozporządzania własnym bytem i otaczającym go światem.

W polu gry skończoności i nieskończoności wyłaniają się zatem dwa podstawowe warianty rozwiązań, dwie fundamentalne postawy ludzkie. Oczywiście, nie muszą one występować w czystej, modelowo przedstawionej formie. W życiu człowieka mogą zaistnieć różne etapy, w których jedna z dwu przedstawionych form dominuje. Welte jest jednak zdania, że wokół tych fundamentalnych opcji organizuje się życie człowieka. Z ich perspektywy dokonuje się rozumienie świata i własnego bytu.

Aby wyostrzyć znaczenie omówionych opcji i wagę w samointerpretacji bytu ludzkiego, Welte wprowadza do rozważań jeszcze jeden moment, mianowicie doświadczenie pustki, zwane przez niego doświadczeniem nicości³². Udziela się nam ono w rozmaitych momentach życia ludzkiego: kiedy na przykład głęboko przeżywamy przemijalność świata, w chwilach, kiedy być może wstrząsnęła nami śmierć bliskiej osoby albo kiedy próbujemy patrzeć na własny byt z perspektywy naszej przyszłej śmierci – nieistnienia, kiedy tracimy wszelki grunt pod nogami, kiedy widzimy, że żaden zabieg mający złagodzić ten stan rzeczy nie jest skuteczny. Jednym słowem, przywołana zostaje świadomość

³² Por. J. Piecuch, *Wniknąć w nicość. Bernharda Weltego wykład o nadziei i rozpacz*, „Argument”, nr 3(2013), s. 312-322.

naszej radykalnej skończoności jako absolutnego przemijania, nie dającego człowiekowi żadnego oparcia.

Sytuację takiej pustki jako nicości Welte pojmuje jako sytuację wolności, w której człowiek musi się opowiedzieć za jednym albo drugim modelem życia. Stoi przed nieuchronnym wyborem, do którego przymusza go rozum. Kluczowe pytanie fryburskiego filozofa brzmi przy tym następująco: co dzieje się z człowiekiem, który, popadając w doświadczenie pustki, wybrał pierwszy model życia, co zaś z człowiekiem, który zdecydował się na model drugi? Nie wdając się w szczegółowe rekonstrukcje dalszych analiz Weltego dotyczących tej kwestii, przytoczmy ich rezultaty. Otóż, Welte dochodzi do wniosku, że w przypadku takiej konfiguracji pola gry skończoności i nieskończoności, w której akceptuje się własną faktyczność, a równocześnie kieruje ideałem nieuwarunkowanej powinności, człowiek wchodzi w obszar wiary³³. Wierzy i ma nadzieję w sensowność istnienia bytu ludzkiego. Dokonuje pozytywnego aktu afirmacji istnienia. Natomiast w przypadku przyjęcia takiej strategii gry, w której nieskończoność zostaje podporządkowana skończonej faktyczności, człowiekowi grozi popadnięcie w rozpacz³⁴. Wszelkie próby usensownienia bytu ludzkiego, nie mając absolutnego oparcia, spełzają na niczym, naznaczone są absurdalnością i zmierzają ostatecznie ku aktowi ogólnej negacji istnienia.

Zakończenie

Przeprowadzone tutaj idące tropem Weltego analizy fenomenologiczne nad skończonością i nieskończonością odsłaniają egzystencjalną sytuację fundamentalnego wyboru (*optio fundamentalis*), przed jaką stoi każdy człowiek. Pierwszy wybór wskazuje na możliwość wiary jako siły niosącej człowieka przez życia i usensowniającej jego byt. Wiara staje się w tym ujęciu podstawową kategorią interpretującą byt ludzki. Nie chodzi tu od razu o pojęcie wiary teistycznej, lecz o pojęcie wiary jako pewnej formalnej struktury opisującej zbiór naszych zachowań i działań. Drugi z kolei wybór wprowadza człowieka w pole doświadczeń związa-

³³ B. Welte, *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit...*, s. 76-81.

³⁴ Tamże, s. 71-76.

nych z poczuciem absurdu i rozpacz. Absurd i rozpacz stają się tym samym centralnymi pojęciami wykładni ludzkiej egzystencji. I tutaj również nie chodzi jedynie o konkretne zachowanie, lecz o formalny opis postawy, wyrażającej się w sposobie rozumienia i podejmowania rozmaitych aktów naszego codziennego życia, z intelektualnymi włącznie. Bezsens leży u ich podstaw. Radykalna rozpacz i poczucie absurdu jako konsekwentna postawa, powinna zasadniczo prowadzić do działań zmierzających do odebrania sobie życia. Zwykle w takiej radykalnej postaci nie występuje.

Artykuł jest przykładem na to, jak badania fenomenologiczne podprowadzają do tematów religijnych i otwierają obszar myślenia religijnego. Biorąc to po uwagę, łatwiej zrozumieć, dlaczego uprawianie fenomenologii doprowadziło cały szereg fenomenologów do zwrotu w stronę zagadnień religijnych. Wspomnieć tu można chociażby Edytę Stein czy Hedwig Conrad-Martius. Także Husserl, twórca fenomenologii, w ostatnim okresie swojej twórczości podejmował tematy związane z wiarą i religią. Wielu fenomenologów w swych badaniach dochodziło do wniosku, że ostatecznych rozwiązań postawionych zagadnień i dylematów należy szukać nie gdzie indziej, jak w sferze zagadnień religijnych. Nie mamy tu wprawdzie do czynienia ze związkiem koniecznego wynikania, niemniej fenomenologia i religia zdają się leżeć blisko siebie. Problemy fenomenologiczne potrafią nabrać zabarwienia religijnego albo wręcz przeistoczyć się w problemy religijne. Jeśli fenomenologia, idąc krok dalej, podejmuje badania fenomenów typowo religijnych, sprawia, że zagadnienia religijne zachowują swoją filozoficzną aktualność i poddają się filozoficznej wykładni. Podjęta w tym artykule fenomenologia skończoności i nieskończoności jest, naturalnie, jedynie jednym z przykładów, jak zagadnienia filozoficzne mogą przechodzić w religijne i odwrotnie. Pokazuje, jak religijne tematy *implicite* zawierają już w sobie rozmaite problemy filozoficzne i sposoby ich rozumienia.

Nota o autorze: Joachim Piecuch, ur. 1956 r., prezbiter Diecezji Opolskiej, dr hab. nauk humanistycznych. Habilitował się na Uniwersytecie Wrocławskim w 2005 roku. Specjalizuje się w filozofii religii. Jest adiunktem Katedry Filozofii Systematycznej i Historii Filozofii Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.

Bibliografia

- Baumgartner H.-M., *Rozum skończony. Ku rozumieniu filozofii przez siebie samą*, tłum. A.M. Kaniowski, Warszawa 1996.
- Descartes R., *Medytacje i pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Swieżawski, I. Dąbska, Kęty 2001.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Husserl E., *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1989.
- Kołąkowski L., *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, tłum. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 2010.
- Kutschera F. von, *Wielkie pytania. Rozważania filozoficzno-teologiczne*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2007.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lohmann G., *Ethik der radikalen Endlichkeit*, w: <http://www.information.philosophie.de/?a=1&t=7717&n=2&y=1&c=1> [dostęp z dnia: 14.11. 2018.]
- Piecuch J., *Wniknąć w nicość. Bernharda Weltego wykład o nadziei i rozpacz*, „Argument”, nr 3(2013), s. 312-322.
- Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, w: tenże, *Dialogi*, t.1, Kęty 1999.
- Rosenzweig F., *Gwiazda zbawienia*, tłum. T. Gadacz, Kraków 1998.
- Safranski R., *Czas. Co czyni z nami i co my czynimy z niego*, tłum. B. Baran Warszawa 2017.
- Stróżewski W., *O doświadczeniu śmierci*, w: tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Kraków 2002.
- Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1996.
- Welte B., *Im Spielfeld von Endlichkeit und Unendlichkeit. Gedanken zur Deutung des menschlichen Daseins*, w: Tenże, *Leiblichkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit*, red. E. Kirsten, Freiburg-Basel-Wien, s. 25-81.
- Ziemiński I., *Metafizyka śmierci*, Kraków 2010.