

Peter Wust, *Niepewność i ryzyko*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

Niepewność i ryzyko wiary

Karol Toeplitz przybliżając w znakomitym *Wstępie* do dzieła niemalże nie znanego w Polsce niemieckiego egzystencjalisty religijnego pisze, że Peter Wust przystąpił do pisania *opus vitae* swego życia: *Ungewißheit und Wagnis* (*Niepewności i ryzyka*) w miesiącach letnich 1936 roku. „Dzieło zostało napisane na przedmieściu Münsteru, w Mecklenbecku, w dwanaście tygodni, ale jego zamysł nurtował autora już od 1925 roku. Niezwykle pomocny przy pisaniu okazał się tamtejszy ksiądz, dr Ferdinand Vorholt, z którym Wust omawiał każdy powstający rozdział. Pracę rozpoczynał, czemu się nie należy dziwić, fragmentem pieśni kościelnej: *Veni, Creator spiritus*. W autobiograficznym liście z 2 lutego 1939 roku do pastora W. Heblera z rodzinnego Rissentalu napisał: «Nie mogę się oprzeć wrażeniu, że coś [z tej pieśni] weszło w skład tej osobliwej książki.»”

Dotychczas ukazało się osiem wydań niemieckich *Niepewności i ryzyka*, ostatnie w 1986 roku; trzy wydania włoskie oraz hiszpańskie, francuskie, czeskie i japońskie (!). Temu ostatniemu nie należy się dziwić, skoro w Japonii wydano dzieła wszystkie „ojca egzystencjalizmu”, Kierkegaarda i skoro działają tam, niezależnie od siebie, po rozdzieleniu się, towarzystwa im. Kierkegaarda i Jaspersa.

Myśl katolicka późno poznała się na wartości tego dzieła, mimo że miało ono, w zamyśle autora, wzmocnić podstawy wiary; miało doprowadzić jej racjonalne uzasadnienie do ostatecznych możliwych granic. Tymczasem... Wina leży zapewne, częściowo przynajmniej, po stronie ówczesnego biskupa Münsteru, niebawem kardynała, któremu autor ofiarował w murach katedry pierwszy egzemplarz książki. Biskup, rzuciwszy tylko pobieżnie okiem na tytuł, miał odpowiedzieć: „Niepewność? Ryzyko? — My mamy pewność!”. Na te słowa, według świadków tego wydarzenia, załamany Wust odpowiedział: „Wieże katedry zakołysały się w moich oczach” (K. Toeplitz, *Wstęp. Religijny egzystencjalista Peter Wust*, w: P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, s. XI).

Rozważania Petera Wusta (urodzonego w 1884 r. w Rissentalu, w rodzinie chłopskiej, najstarszego spośród jedenaściorga rodzeństwa, zmarłego w 1940) na temat wiary chrześcijańskiej można odczytać przede wszystkim w perspektywie refleksji B. Pascala, G. Marcela oraz, mimo konfirmacji katolickiej jako badania o charakterze pierwotnie protestanckim (w sensie powrotu do korzeni reformacji), bo odrzucającym pośrednictwo Kościoła jako organizacji ukierunkowującej wszelkie formy kultu, a więc o wydźwięku nie tyle anty-, ile pozaeklezyologicznym.

Z tego względu wypowiedzi Petera Wusta — nawróconego, tj., konfirmowanego katolika, filozofa egzystencjalisty o orientacji konfesyjnej — uzyskują jednak

wymiar bardziej uniwersalny, niż gdyby się je odniosło wyłącznie do założeń wyznawanej przez niego wiary. Uzyskują status rozważań o charakterze ponad-rzymskokatolickim, a nawet chrześcijańskim. Można je potraktować jako introspekcyjne, zagłębione we własnym wnętrzu przeżycie (o proveniencji augustyńskiej; od Augustyna Aureliusza, który w przeciwieństwie do Tomasza z Akwinu odnajdował Boga w sobie, we własnej duszy, w jaźni, a nie w przejawach, zjawiskach zewnętrznych, w przyrodzie), tj. próbę poszukiwania drogi do Boga w ogóle, traktowanego jak Absolut o założeniach i potrzebach religijnych (w wypadku Augustyna chrześcijański).

Owa próba dotarcia do Absolutu musi uwzględnić w przypadku egzystencjalisty chrześcijańskiego całą tradycję filozoficzną starającą się określić relacje między człowiekiem wątpiącym w swoje możliwości poznawcze i Bogiem. Musi też odnieść się do własnego doświadczenia wewnętrznego, ściśle subiektywnego przeżycia religijnego, nie dającego się sprowadzić do żadnych ponadindywidualnych kanonów, kryteriów religijności ustalanych odgórnie i arbitralnie.

Nic dziwnego, że rozważania Wusta nad istotą wiary, zrelatywizowanej wyłącznie do jednostkowego odczucia zostały bardzo chłodno przyjęte przez Kościół katolicki.

Filozofia służebnicą wiary

Peter Wust rozpatrując w *Niepewności i ryzyku* (nb. w świetnym przekładzie K. Toeplitza) miejsce filozofii w rozważaniach o Bogu i religii, wskazuje na jej dwuznaczną rolę w tym zakresie, tzn. na potrzebę rozdziału filozofii od religii oraz konieczność syntezy tych dziedzin. Po pierwsze, dochodzi do wniosku, że należy rozróżniać, choć niezbyt ściśle i nie zanedbując konsekwentnie, analizę filozoficzną od religijnego ujęcia Boga. Uważa bowiem, że refleksja filozoficzna stanowi „czysto pojęciowo-abstrakcyjne poznanie Boga”, obraca się w kręgu samego rozumu i zmierza do uzyskania pewności istnienia Absolutu. Owa rozumowa analiza oparta na zasadach dedukcji i indukcji nie może prowadzić — zgodnie z poglądami B. Pascala i D. Hume’a — ani do potwierdzenia, ani do zanegowania istnienia Absolutu (D. Hume, *O nieśmiertelności duszy*, w: *Eseje z dziedziny moralności i literatury*, Warszawa 1955, s. 230–239).

Z kolei *homo religious*, czyli człowiek religijny nie kieruje się racjonalno-empirycznymi przesłankami, przyjmuje za oczywiste, iż w jego naturze jest zawarta wymykająca się dyskursywnemu, obiektywnemu oglądowi, czysto irracjonalna potrzeba wiary, odnosząca się do uwarunkowanej transcendentnie w sensie genetycznym i funkcjonalnym — według jego przekonań — „sfery bytu, wartości i życia, w której dokonuje się dramat zbawienia człowieka” (P. Wust, s. 121). Jego pole rozważań, medytacji, przeżyć sakralnych stawia go jedynie „w sytuacji połowicznej jasności w kwestii religijnej pewności istnienia Boga” (tamże). Wiara jest zatem pewnym intencjonalnym aktem zmierzającym w kierunku Absolutu,

próbą, wytypowaniem drogi, którą podążyliby inni, nawet wtedy, gdy nie ma pewności co do jego istnienia. Jeżeli owa pewność ma charakter połowiczny, tzn. że każda próba nawiązania kontaktu z transcendencją, z boskością musi być oparta na braku pewności, na niepełnej wiedzy o jej istnieniu. U podstaw takiej aktywności znajduje się wkomponowane w świadomość wierzącego, rozpatrującego możliwość istnienia Absolutu, ryzyko związane z tym, czy rzeczywiście postępujemy słusznie oddając mu cześć. Owo ryzyko ma charakter bardziej realny, bardziej podstawowy w sensie ontologicznym niż odczucie istnienia Absolutu, ponieważ — co do jego pewności, tj. pewności pocucia ryzyka nie ma żadnych wątpliwości. Musi ono zaistnieć jako świadoma podstawa, kontekst do rozważań na temat Absolutu, którego istnienie nie jest pewne. A zatem ryzyko w rozważaniach nad Absolutem ma — w ujęciu Wusta — pewny i niepodważalny grunt ontologiczny (na pewno istnieje jako byt) w odróżnieniu od rozpatrywanej możliwości istnienia Boga, albowiem nie ma jasności, co do jego istnienia. Jeżeli jakakolwiek pewność się pojawia, to jest co najwyżej połowiczna.

Rozpatrując właściwości człowieka jako *homo philosophus* i *homo religious* Wust dochodzi do wniosku, że „przy rozróżnianiu powyższych sfer nie wolno zapewne posuwać się tak daleko, by rozrywać człowieka na dwie absolutnie heterogeniczne części składowe” (tamże, s. 121). Człowiek posiada — jego zdaniem — jedną spójną naturę, łączącą w sobie to, co religijne i filozoficzne, ale przede wszystkim „nakierunkowany jest na to, co nadprzyrodzone”. Przeżycie religijne pobudza refleksję filozoficzną i odwrotnie, ponieważ niemożliwe jest całkowite rozdzielenie obu sfer: metafizyki (traktowanej w tym przypadku jako analogon filozofii) i religii. Nb. podział zaproponowany przez Wustę wydaje się dyskusyjny ze względu na to, że można mieć do czynienia z metafizyką o charakterze konfesyjnym, tak jak w poglądach Tomasza z Akwinu albo z metafizyką o charakterze czysto filozoficznym, jak w rozważaniach Arystotelesa.

Religijna pewność Absolutu

Religijna pewność Absolutu wynika przede wszystkim — zdaniem Wusta — z potrzeby nieśmiertelności, do której dąży człowiek. Stawia sobie w związku z tym cele eschatologiczne. Osiągnięcie szczęścia i zbawienia po śmierci biologicznej obwarowane są rozlicznymi warunkami, które Wust nazywa „trudnościami związanymi z osiągnięciem celów eschatologicznych”. Z kolei spełnienie tych warunków określa „praktyczno-życiowym stosunkiem do żywego Boga”, nie tylko dlatego, że przyjmuje tak wiara, ale przede wszystkim ze względów czysto egzystencjalnych, ponieważ Bóg jest zinterioryzowany, wprowadzony w świadomość osoby wierzącej. (Tu można powołać się na Leszka Kołakowskiego i wskazać, iż owo przeniknięcie od sfery świadomości może wywodzić się z natury człowieka, posiadającego wewnętrzną, jakby organiczną potrzebę odczuwania *sacrum*, bądź z oddziaływań społecznych, czyli zewnętrznych.) Odnosi się ona

stale do Absolutu, ponieważ swoim zachowaniem chce spełnić wymogi i być w zgodzie z kryteriami postępowania gwarantującymi odpowiedni osąd, ocenę jej postępowania. Jest to źródłem etyki, gdyż w tej sytuacji rodzi się „czysto moralny stosunek do najwyższych norm moralnych i ich kategorycznego imperatywu” (tamże, s. 122). Ów stosunek jest zjawiskiem codziennym, stale rozgrywającym się w interakcjach z Absolutem, a więc egzystencjalnie żywym, wymagającym stałej uwagi i napięcia wiary, miłości i zabiegów o łaskę; „żywy Bóg zwraca się do najgłębszych strun duszy ludzkiej — i to w sposób, w jaki nikt i nic innego na tym świecie do człowieka nie może się zwrócić” (tamże, s. 122).

Stanowi to o tym, że możemy w ogóle rozważać zagadnienie pewności czy jasności istnienia Absolutu, mimo że z czysto racjonalnego i filozoficznego punktu widzenia problemu takiego nie można postawić. Jeśli bowiem Absolut gości w naszym sumieniu i oddziałuje na nasze myślenie, to jest sens przynajmniej w świetle religii rozpatrywać ontologiczny status Boga, tj. zastanawiać się, czy istnieje, czy nie. Jeśli filozofia temu zaprzecza, to rozważania teologiczne stawiają ten problem w perspektywie co najwyżej połowicznej pewności i jasności istnienia Boga w ogóle. Podczas gdy dla człowieka wierzącego — *homo religious* rozpatrującego te zagadnienia wyłącznie w świetle metafizycznej religijnej wątpliwości być nie może i nie powinno, gdyż doświadcza on stale i nieprzerwanie Boga jako istotę „osobowo-żywą”. W takim wypadku, podkreśla Wust, mamy do czynienia — niezależnie od stopnia natężenia religijnego — z „żywym, egzystencjalnym stosunkiem człowieka wierzącego do żywego Boga, który jako Bóg wiary, miłości i łaski w dramacie zbawienia, jest dla duszy punktem wyjścia i punktem docelowym całego jego wewnętrznego życia duszy” (tamże, s. 123).

Gra w chowanego

Wust zauważa — nawiązując od koncepcji bytu Martina Heideggera — że opisywana pewność i brak pewności czy też połowiczność pewności istnienia Absolutu bierze się stąd, że Bóg przybliża się i oddala, że skrywa się i ujawnia. W takiej sytuacji Bóg jest w duszy ludzkiej i jednocześnie Go nie ma. W związku z tym powstaje swoiste napięcie psychiczne, wyzwala się w niej ściśle subiektywny stan zawieszenia między pewnością i niepewnością. Ów stan wywiera specyficzne piętno, w tym sensie, że pewność i niepewność występują w najściślejszej więzi. Wytwarza to znamioną mobilność psychiczną, charakteryzującą się stałą gotowością, konieczną otwartością na zmienne nastroje, odczucia, umiejętność dostosowania do gry, do sytuacji wytwarzanej przez chowający i objawiający się Absolut, podważający stale i na przemian pewność i niepewność. W duszy może jednocześnie wystąpić z jednakową mocą zarówno wiara jak i niewiara (tamże, s. 125).

Wust podkreśla, że niejawność i skrytość Absolutu jest dla człowieka wierzącego niekiedy bardziej ekscytująca w drodze do zbawienia niż przyczyny i przeja-

wy jawności i bliskości Boga. Wyjaśnia w związku z tym, że „Milczenie Boga w sferze religijnej jest niekiedy sposobem jego wezwania, a jego dalekość jest niekiedy przejawem Jego bliskości, najcudowniejszej i zarazem najbardziej przejmującej lękiem” (tamże, s. 125).

Ryzyko wiary, czyli w kręgu Pascala

Człowiek doświadczający stale skrywania, oddalania Absolutu może ulec — zdaniem Wusta — rozdarciu wewnętrznemu, którego rozstrzygnięcie może prowadzić do ugruntowania się niewiary, w której tkwi — jak twierdzi — „ukryty tragizm historii ludzkości” (tamże, s. 126). Jej konsekwencją jest brak pewności jutra i bezpieczeństwa, przekreślenie możliwości zbawienia.

Z kolei przyjęcie możliwości istnienia Absolutu też nie daje pewności jego istnienia, ponieważ wiara „nigdy nie może przekształcić się w coś wygodnego i bezpiecznego” (tamże, s. 126). U podstaw wiary leży nieprzerwane, choć występujące w różnym natężeniu powątpiewanie, które jest — zdaniem Wusta — nieustającym stymulatorem wiary, pobudzając ją do „stałe nowego uduchowiania i odmładzania się, do wzbogacania żywotności” (tamże, s. 126).

W tym ciągłym powątpiewaniu, w tym wiecznym zmaganiu się wiary i niewiary Wust dostrzega zatem głęboki, pozytywny sens. Niewiara nie może nieść za sobą odrzucenia wiary czy też negacji istnienia Absolutu, np. chrześcijańskiego, ponieważ niepewność jest zarazem świadectwem pewności.

W tej sytuacji zakład Pascalski traci swą moc, wydaje się bezsensowny. Nie jest też związany z jakimkolwiek ryzykiem, gdyż nie może okazać się, zdaniem Wusta, iż nie ma Boga.

Pascal chcąc przekonać do religii niedowiarków, wskazuje — rozważając ewentualne zyski i straty wynikające z zakładu i związanego z nim wyboru — że warto przyjąć, że Bóg istnieje, ponieważ „jeśli wygrasz, zyskujesz wszystko; jeśli przegrasz nie tracisz nic. Zakładaj się tedy, że jest bez wahania” (B. Pascal, *Mysli*, Warszawa 1983, s. 180).

Gdy przyjmie się, że Bóg jednak jest, to oczywiste staje się, że należy postępować tak, jakby istniał. A co będzie, kiedy okaże się, że Absolutu nie ma? Czy w związku z tym cały nasz wysiłek i poświęcenie skierowane na uzyskanie zbawienia pójdą na marne? Pascal odpowiada, że nie, że nawet w tej sytuacji przegrana nie jest przegraną, gdyż obrany kierunek zawsze przyniesie zysk. „Owóż co ci grozi stąd, że obierzesz tę drogę? Będiesz wierny, uczciwy, pokorny, wdzięczny, dobroczynny, przyjacielski, szczery, prawdomówny. To prawda, nie będziesz opływał w zatrute uciechy, chwałę, rozkosze; ale czyż nie będziesz miał innych? Powiadam ci, zyskasz jeszcze w tym życiu: za każdym krokiem, jaki uczynisz na tej drodze, ujrzysz tyle pewności zysku i taką nicosć tego, co ryzykujesz, iż w końcu poznasz, że założyłeś się o rzecz pewną, nieskończoną, za którą nie dałeś nic” (tamże, s. 183).

Wust posuwa się w swoim uzasadnieniu dalej niż Pascal, ponieważ w żadnym wypadku nie może okazać się, że Absolut nie istnieje. Z tego punktu widzenia niepewność w odniesieniu do obiektywności istnienia Absolutu jest niezasadna. Zakład Pascalski jest niepotrzebny. W tym świetle niepewność jest jedynie elementem gry Absolutu z człowiekiem, gry, której konsekwencją powinno być konieczne wzmocnienie wiary. Jeśli nie ma niepewności, to nie ma o co się zakładać. Jeśli nie ma zakładu nie ma ryzyka. Pozostaje jedynie pewność.

Wust zgadza się z Pascalem jedynie wtedy, gdy podtrzymuje jego pogląd, że rozum, że filozofia obracająca się w kręgu samego rozumu nie mogą być przydatne ani w uzasadnieniu, że Absolut istnieje, ani że go nie ma, że „rozumem nie możemy bronić żadnego z obu stanowisk” (tamże, s. 180). Pewność przynosi wyłącznie refleksja wywodząca się z głębi emocjonalnej (a nie intelektualnej) *homo religious*. Wytrwanie przy wierze wtedy, gdy Absolut prowadzi grę w skrytość i objawienie, jest zatem sprawą przekonania i woli. Dlatego też Wust tak mocno podkreśla przenikliwość rozważań swego poprzednika, gdy stwierdza, że „Niezwykle głębokie jest to, co pisze Pascal w *Myślach*: «Celem Boga jest bardziej udoskonalenie woli niż intelektu. Pełna jasność służyłaby tylko intelektowi, natomiast zaszkodziłaby woli»” (P. Wust, tamże, s. 130).

Wust jako sowa Minerwy

Dla Wusta nie ma wątpliwości, że Bóg istnieje, tak jak nie ma wątpliwości, że z wiarą koniecznie związana jest w sensie ontologicznym niewiara, że zawarta jest ona na trwałe w naturze emocjonalnej człowieka, że ostatecznie zawsze wzmacnia religijność. A zatem to, co może być przyczyną i potrzebą wątplenia u poszczególnych ludzi, jest w rzeczywistości dla samego Wusta, w jego najbardziej reprezentatywnej, omawianej tu pracy, całkowicie jasne, pewne, pozbawione ryzyka. Popada on tym samym w konflikt z G. Marcellem, który uważa, iż wiara i pewność to dwa znoszące się pojęcia. Pewność wyklucza wiarę. Twierdzi, że wierzymy wtedy, gdy nie mamy pewności. Pewność bowiem znosi dogmaty, znosi irracjonalność. Czyni wiarę przedmiotem refleksji scjentystycznej, opartej na zasadach logiki formalnej.

Wust odrzuca również kartezjanizm przyjmujący, że z faktu, iż myślimy o Bogu, że jest on ideą wrodzoną, wynika dowód na to, że Bóg istnieje. Tymczasem pogląd ten nie stanowi nawet dla Wusta żadnej przesłanki racjonalnej. Z faktu, iż myślimy o Absolutcie, wcale nie wynika logicznie, że on istnieje. Ale wynika coś innego. A mianowicie, że w naszej naturze leży myślenie o Bogu. Z tego względu twierdzenie Wusta, iż posiadamy dwudzielną naturę *homo philosophus* i *homo religious* jest zgodne z prawdą. Podobnie, jak pogląd wspierający myśl Pascala (choć w tym wypadku Wust nie jest konsekwentny), że nie ma korespondencji między myśleniem ściśle filozoficznym (racjonalnym) i myśleniem religijnym.

W rozważaniach nad zasadnością wiary Wust popełnia błąd charakterystyczny dla filozofii Hegla, który przypisuje niemożność poznania rzeczywistej drogi Absolutu wszystkim ludziom z wyjątkiem samego siebie. Stawia się w sytuacji sowy Minierwy wlatującej o zmierzchu dnia, potrafiącej spojrzeć wstecz, objąć swoją myśl wszystko, co przeminęło i wyjaśnić, zrozumieć w sposób absolutny źródło, istotę, sens istnienia człowieka, świata i Boga.

Recenzował Jerzy Kosiewicz

Wolfgang Welsch, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt a/M 1995, stron 983.

Rozum transwersalny Wolfganga Welscha

Welsch zastanawia się nad tym, czy i jak można obronić dziś pojęcie „rozumu” (nie utożsamianego z różnymi typami racjonalności). Obrona rozumu wydaje mu się nieodzowna, jeśli celem filozofii ma być tropienie prawdy, a nie sprowadza się ono jedynie do uwydatniania zróżnicowanej wielości i tego, co idiomatyczne.

Obszerna książka Welscha poświęcona rozumowi składa się z dwóch części: pierwsza — to analiza różnych rodzajów krytyki rozumu w dziejach filozofii, zwłaszcza w filozofii najnowszej, druga — to próba zbudowania koncepcji rozumu transwersalnego, koncepcji, która mogłaby sprostać tym wszystkim krytykom i wyzwaniom czasu. Rozum posadzany jest o represję (wobec tego, co inne i tego, co indywidualne), o destrukcję (wobec natury), o hegemonistyczny eurocentryzm itp. Na początku czasów nowożytnych ufność w rozum była bezgraniczna, technika miała być instrumentem takiego rozumu; dziś, w myśl maksymy: „po owocach poznacie je”, obarcza się rozum odpowiedzialnością zarówno za katastrofalny stan rzeczy, jak też katastroficzne nastroje. Krytyka ta nie przebiegała bez przyczyny, dlatego nowa koncepcja rozumu musi nie *wbrew* niej, lecz *pośród* niej znaleźć swych zwolenników. Nowy rozum nie może być już bezpiecznym azylem, powstającym po całkowitym przewyciężeniu krytyki.

Kant w czasach nowożytnych pierwszy wskazał na różne typy rozumu, które powinny znać swoje granice, a rozumność w jego ujęciu to czujność wobec samej rozumności. Rozum, zdaniem Kanta, nie może się „rozleniwiać” (*faule Vernunft zu werden*), nie może eliminować swojego niepokoju na rzecz dogmatycznego spoczynku.

Poważną krytykę hegemonii rozumu zainicjował romantyzm. Od tej pory rozum był sprowadzany do pewnego zawężonego pojęcia, łatwiejszego do skrytykowania. W późniejszych kontynuacjach tej krytyki rozumu był on np. przez