

KS. JOACHIM PIECUCH

DOŚWIADCZENIE NICOŚCI JAKO DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE W UJĘCIU BERNHARDA WELTEGO

1. Wieloznaczność pojęcia doświadczenia – 2. Dystans względem scjentystycznego pojęcia doświadczenia a bliskość wobec jego potocznego rozumienia – 3. Doświadczenie deficytu doświadczenia religijnego – 4. Dwuznaczna wymowa nicości – 5. „Światło nicości” jako nowa forma doświadczenia religijnego – 6. Zakończenie

W dyskusjach teologicznych okresu posoborowego w centrum uwagi znalazła się kategoria „doświadczenia”. Kiedy weźmie się pod uwagę stanowisko *Magisterium Kościoła* wobec doświadczenia religijnego, wyrażone w encyklice PIUSA X *Pascendi Dominici gregis*, jest to zjawisko nieoczekiwane i zaskakujące. Encyklika poświęcona jest analizie oraz interpretacji nurtu modernistycznego i występującego w jego ramach pojęcia doświadczenia religijnego, które zostało ujęte w pewnej bliskości do „uczucia religijnego”. W krytycznych uwagach Papież wskazuje na fakt, że „doświadczenie wewnętrzne bez przewodnictwa i światła rozumu nie może doprowadzić do poznania Boga”¹. Doświadczenie, zdaniem Papieża, nie jest wystarczającym sposobem nabywania pewności co do istnienia Boga. Ujmowane zaś z punktu widzenia uczucia, zamyka ono Objawienie w sferze immanentności.

Czy nie mamy tu jednak do czynienia z zawężoną interpretacją doświadczenia? Co należy rozumieć pod pojęciem doświadczenia w ogóle, jak zinterpretować doświadczenie religijne w szczególności? To pytania, które w teologii posoborowej nabrały szczególnej wagi. Doświadczenie i wiara są bowiem ze sobą nierozłącznie związane².

1. Wieloznaczność pojęcia doświadczenia

Pomimo ogólnych precyzacji pojęcia doświadczenia, podjętych podczas obrad Soboru Watykańskiego II i obwarowania go różnorodnymi zastrzeżeniami³, pojęcie

¹ Polski tekst encykliki w: *List Okólny Piusa X Papieża o zasadach modernistów*, Włocławek 1908, s. 83.

² Por. E. SCHILLEBEECKX, *Rivelazione e teologia*, Roma 1966, s. 283–285.

³ A. MAGGIOLINI, *Współczesne nauczanie Kościoła na temat doświadczenia. Od kryzysu modernistycznego do Soboru Watykańskiego II*, ComP 16(95), nr 5, s. 27–30.

to dalekie jest od ścisłości i jednoznaczności. Podobnie rzecz ma się w filozofii. H.-G. GADAMER stwierdza: „Pojęcie doświadczenia wydaje mi się — choć brzmi to paradoksalnie — jednym z najmniej wyjaśnionych pojęć, jakimi dysponujemy”⁴.

Pojęcie doświadczenia posiada za sobą długą historię. Od samych początków towarzyszyło ono filozoficznej refleksji. Filozofia, łącząc się nierozzerwalnie z problemem poznania⁵, niejako z natury swej zajmuje się problemem doświadczenia. Już starożytny spór między HERAKLITEM a PARMENIDEM dotyczył kwestii źródeł prawdziwego poznania, czy w doświadczeniu świata można polegać na wrażeniach zmysłowych rejestrujących ustawiczne zmiany, czy na rozumie, który wyklucza istnienie sprzeczności. Problematykę tę podejmie później PLATON. Również atomiści starali się wypracować teorię doświadczenia, badając naturę zmysłowego spostrzeżenia. ARYSTOTELESOWSKIE pojęcie doświadczenia jako „wiedzy o tym co szczegółowe” stało się nie tylko przedmiotem żywych dyskusji w średniowieczu, ale i we współczesnych dyskusjach filozoficznych nie straciło nic na swej aktualności i do czekało się wielu interpretacji.

Do rozwoju pojęcia doświadczenia przyczynili się niewątpliwie empiryści brytyjscy, ale i oni nie uniknęli niebezpieczeństwa jednostronnych ujęć. Dopiero KANT w swojej *Krytyce czystego rozumu* wypracował teorię doświadczenia, która po dzień w swoich założeniach jest miarodajna dla nauki. Kant, pytając o warunki możliwości doświadczenia, zapytał zarazem o warunki doświadczenia poznania naukowego i tym samym wprowadził pojęcie doświadczenia w domenę rozważań naukowych.

Pod wpływem empiryzmu i z Kantowskiej inspiracji powstały dziewiętnasto- i dwudziestowieczne pozytywistyczne i neopoztywistyczne poglądy na naturę doświadczenia. Teorie te cechuje zawężona koncepcja doświadczenia. Ciasno rozumiane doświadczenie, sprowadzone do roli eksperymentu, konsekwentnie pociąga za sobą wąsko rozumiane pojęcie nauki. Dopiero fenomenologiczne i hermeneutyczne analizy struktury doświadczenia wyprowadziły je z zaułku, w który wpędziły je nurty scjentyistyczne.

W nawiązaniu do ujęć fenomenologiczno-hermeneutycznych i w opozycji do zawężonych empiryczno-logicznych koncepcji, Bernhard WELTE rozwija swoją własną teorię doświadczenia. Przedstawione w niej rozumienie fenomenu doświadczenia jest na tyle szerokie, że swoim zasięgiem obejmuje również doświadczenie religijne. Więcej, dogłębna analiza struktury doświadczenia, odkrywa w nim niechybnie moment Transcendencji.

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja pojęcia doświadczenia religijnego w ujęciu B. Weltego. Nie będzie przesadą stwierdzenie, że wszystkie prace fryburskiego filozofa religii mniej lub więcej obracają się wokół tego pojęcia. Jego do-

⁴ H.-G. GADAMER, *Prawda i metoda*, tł. B. Baran, Kraków 1993, s. 324.

⁵ Por. A.B. STĘPIEŃ, *Wstęp do filozofii*, Lublin 1995, s. 11–23.

głębna analiza objętościowo przekroczyłaby ramy artykułu, tym bardziej, że pojęcie to przechodziło u niego ustawiczną ewolucję. Dlatego skoncentrujemy się tutaj jedynie na określonym wątku dotyczącym doświadczenia nicości jako pewnej formy doświadczenia religijnego. Przeprowadzona analiza pragnie, za Weltem, wskazać na możliwości nowych religijnych doświadczeń, dostępnych również zsekularyzowanemu człowiekowi żyjącemu w czasach współczesnych. Epoka nasza charakteryzuje się zatraceniem tradycyjnych doświadczeń o charakterze religijnym. W naszej refleksji wpierym wskażemy na specyfikę rozumienia doświadczenia przez B. Weltego. Po wskazaniu przyczyn deficytu doświadczenia religijnego w naszych czasach, przejdziemy do pozytywnego omówienia doświadczenia nicości i ukazania jego religijnego charakteru.

2. Dystans względem scjentystycznego pojęcia doświadczenia a bliskość wobec jego potocznego rozumienia

B. Welte twierdzi, że zawężone pojęcie doświadczenia, funkcjonujące w dzisiejszych naukach empirycznych i naukach czysto formalnych, jest dziedzictwem KANTA. Myśliciel z Królewca, pragnąc ukazać granice rozumu i doświadczenia, zdyskredytował metafizykę. Jego zdaniem metafizyka jako nauka nie jest możliwa. A metafizyka wedle niego to przede wszystkim nauka o Bogu⁶. W tymże duchu Ludwig WITTGENSTEIN w *Tractatus logico-philosophicus* w tezie 6.432 powiada: „J a k i jest świat, to dla tego, co wyższe, jest zupełnie obojętne. Bóg nie objawia się w świecie”⁷. Świat ujmowany jest tutaj z punktu widzenia teorii atomizmu logicznego jako „ogół faktów a nie rzeczy”⁸. Jest to obraz świata, jaki podsuwa nam nauka.

Sprzeczności, w jakie wikłają się już w założeniach teorii takich zawężonych ujęć, jak również osiągnięcia analiz HUSSERLA, HEIDEGGERA i GADAMERA dotyczące fenomenu doświadczenia, skłaniają Weltego do wypracowania własnego pojęcia doświadczenia. Czym charakteryzuje się to doświadczenie?

Po pierwsze, bezpośredniością. To, co się ukazuje w doświadczeniu, jest nam dane bezpośrednio. Bezpośredniość realizuje się w różnorodnym stopniu i różnorodnych odmianach⁹, od czystej bezpośredniości począwszy, aż do daleko posuniętych form przesłonięcia i przytłumienia danego fenomenu. Nie ma jednak żadnych pośredników, które potrzebowałibyśmy, by dotrzeć do pierwotnego fenomenu. W przypadku przesłoniętej bezpośredniości dane fenomeny domagają się jedynie odsłonięcia.

⁶ B. WELTE, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980 (=LN), s. 11.

⁷ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, tł. B. Wolniewicz, Warszawa 1994, s. 81.

⁸ *Tamże*, s. 5.

⁹ LN, s. 13.

Bezpośredniości nie należy rozumieć na sposób wyłącznie zmysłowy. W akcie spostrzegania, jak zauważa Welte, dane nam są nie jakieś abstrakcyjne przedmioty, lecz stany rzeczy, czyli konteksty w których są one zatopione. Wszelkie wyodrębnienia i rozróżnienia poszczególnych bytów mają już charakter wtórny. Welte łączy tutaj do Heideggerowskich analiz otoczeniowości i światowości¹⁰, przy czym szczególnie uwzględnia konteksty dziejowo-społeczne, w których żyjemy. Bezpośredniość ujmowania całych stanów rzeczy i ich kontekstów zapewnia doświadczeniu całościowy charakter. Dzięki temu dotyka ono też całego człowieka, angażując wszystkie jego władze.

Po drugie, analizy przeprowadzone przez Weltego nad fenomenem doświadczenia pozwalają mówić o językowości tegoż doświadczenia. Doświadczenie dokonuje się w języku i wyraża się w nim. Język, którym się posługujemy nie jest wyłącznie naszym dziełem, lecz został nam przekazany. Jest on w tym sensie nośnikiem wielu doświadczeń poprzednich pokoleń i ich sposobów ujmowania rzeczywistości. W języku i w jego znaczeniach mimowolnie ulegamy społeczno-dziejowemu wpływom. Zanurzeni jesteśmy zawsze w jakiejś tradycji. Zgodnie z kołem hermeneutycznym przedrozumienie staje się podstawą rozumienia. Zdaniem Weltego, dopiero w języku nasze doświadczenia nabierają wagi i znaczenia¹¹. W tym sensie język stanowi *medium* dla naszych doświadczeń.

Zarysowuje się tutaj pewna sprzeczność, jak pogodzić bezpośredniość doświadczenia z medialną funkcją języka. Welte przewycięża ją wskazując na to, że w doświadczeniu medialnemu momentowi języka towarzyszy zarazem jego moment twórczy. Bezpośredniość doświadczenia nie zostaje zatem zniesiona przez język, jeśli rozwija się on zgodnie ze swoją istotą. Wówczas nie zatrzymuje on na sobie uwagi mówcy lub słuchacza, lecz wprost i bezpośrednio oddaje stany rzeczy. Welte powiada, że dobrze funkcjonującego języka się nie słyszy, lecz słyszy się o rzeczach i stanach rzeczy, o których on mówi¹². Mowa, jako *medium*, znika na rzecz przejrzystości języka. Natomiast wszelkie formy asocjacyjnego związania języka z rzeczą, jak również zdania wyrwane z kontekstów znaczeniowych, kulturowych i dziejowych sprawiają utratę jego bezpośredniości.

Po trzecie, z pojęciem doświadczenia związane jest pojęcie refleksji¹³. Welte uznaje ją za integralny moment doświadczenia. Ale i tu nasuwa się pewna trudność. Podobnie jak w przypadku języka, pojęcie refleksji zdaje się wykluczać cechę bezpośredniości doświadczenia. Za pomocą refleksji staramy się dotrzeć bowiem do tego, co nam nie jest bezpośrednio dane. Przykładem są rozumowania, w których wychodząc od świata i praw nim rządzących zmierza się do wykazania istnienia

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 94–126.

¹¹ LN, s. 14.

¹² *Tamże*.

¹³ *Tamże*, s. 15–17.

Boga. Refleksja jest zatem pewną konstrukcją pojęciową, w której bezpośredniość nie występuje.

Welte stwierdza, że jest to jedno znaczenie pojęcia refleksji, ale obok niego występuje jeszcze inne. Wedle tego drugiego, refleksja polega na bezpośredniej wykładni pierwotnych treści danych doświadczeniu. Element refleksji zaznacza się w „odsłonięciu i oświetleniu możliwego bezpośredniego doświadczenia”¹⁴. Chodzi więc o wydobywanie prymarnych elementów ukrytych nieraz w głębi tego, co dane. Zatem w aktach spostrzegania refleksja odsłania zakrytą lub stłumioną bezpośredniość. W tak pojętej refleksji Welte odwołuje się do Husserlowskiej dewizy „powrotu do rzeczy”. Myśl w refleksji odbywa drogę, która służy uwyrażeniu tego, co bezpośrednio dane.

Po czwarte, o doświadczeniu w pełnym tego słowa znaczeniu możemy mówić wówczas, kiedy dotyka całego człowieka i przemienia go¹⁵. Doświadczenie nie może, zdaniem Weltego, pozostawić człowieka takim samym jak był, zanim stało się ono jego udziałem. Po przeżytych doświadczeniach człowiek widzi i odnosi się inaczej do świata, innych i do siebie. Prawdziwe doświadczenie dokonuje przemiany sposobu bycia w świecie. Welte powiada, że z „negatywności” wyrasta nowa „pozytywność”¹⁶. Fakt przemiany stanowi kryterium prawdziwości dokonanego doświadczenia. Odmieniający charakter doświadczenia może wystąpić raptownie lub w długim procesie dojrzewania.

Koncepcja doświadczenia wypracowana przez Weltego przełamuje, jego zdaniem, nowożytny schemat podmiot-przedmiot, który stanowi podstawowe założenie wszelkich form eksperymentu naukowego. Teoretyczny charakter doświadczeń empirycznych dbający o naukową obiektywność poznania wyklucza przemieniający element szeroko rozumianego doświadczenia. Wyklucza on bowiem wszystko, co mogłoby zakłócić przebieg eksperymentu. Wprawdzie naukowiec dokonujący eksperymentów zmienia pod ich wpływem swoje poglądy, ale nie ma to żadnego bezpośredniego wpływu na przebieg samego procesu. Zachowanie granicy między podmiotem a przedmiotem jest tu warunkiem obiektywności przeprowadzanych badań. Welte zauważa, że dla nauk metoda ta jest jak najbardziej uprawniona. Ale czy w tym wyczerpuje się całe bogactwo ludzkich doświadczeń?

Welte, charakteryzując pojęcie doświadczenia poprzez takie cechy, jak: bezpośredniość, językowość, całościowo-refleksyjne ujęcie i przemiana człowieka doświadczającego, zbliża się do potocznego rozumienia pojęcia doświadczenia. W potocznym użyciu językowym doświadczenie jest wyrazem społecznej i technicznej kompetencji¹⁷. Doświadczenie jest czymś, co się gromadzi w przeciągu całego swe-

¹⁴ *Tamże*, s. 16.

¹⁵ *Tamże*, s. 17.

¹⁶ *Tamże*, s. 18.

¹⁷ A.S. KESSLER, A. SCHÖPF, C. WILD, *Erfahrung*, w: H. KRINGS, H.M. BAUMGARTNER, C. WILD (red.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, t. II, München 1973, s. 374.

go życia. Doświadczony człowiek to ten, kto na podstawie przeżytych różnorodnych sytuacji nabył umiejętności stawiania czoła nowym przeciwnościom, znajdując przy tym optymalne rozwiązanie. Nabyte doświadczenie jest podstawą autorytetu. Z natury swej jest ono nieprzekazywalne, nie można go kogoś innego nauczyć, musi być samemu zdobywane i gromadzone. Do tak pojętego doświadczenia dodaje się zwykle przymiotnik „życiowy”, który wskazuje na ścisły związek z wiekiem. Im się jest starszym, tym więcej się przeżyło i tym więcej zgromadziło różnorodnych doświadczeń. Wskazuje on również na to, że odnosi się do całości życia.

Przy bliższym przyjrzeniu się potocznemu rozumieniu doświadczenia można odkryć momenty wspólne z teorią doświadczenia Weltego. Niemożność teoretycznego przyswojenia sobie doświadczeń wiąże się z jego cechą bezpośredniości. O doświadczeniu innego człowieka dowiadujemy się tylko wówczas, kiedy on o nim zaświadczy czy to w mowie, czy w czynie. Świadectwo takie może być rozumiane jako szeroko pojęta forma przekazu, czyli języka. Całościowo-refleksyjne ujęcie wyraża się zaś w tym, że doświadczony człowiek charakteryzuje nie tylko gromadzenie różnorodnych przeżyć, ale wyciąganie z nich słusznej nauki i pouczenia. Refleksja obecna w spostrzeganiu każe mu od razu poprawnie ocenić sytuację. Dotyczy to również całości, czyli odniesienia do całego naszego życia. Ludzi „doświadczonych” w pewnej dziedzinie nazywamy jedynie specjalistami. Doświadczenie dotyczy zaś całościowego spotkania z rzeczywistością, gdzie element czasowy odgrywa istotną rolę. Podkreślany przez Weltego moment przemieniającego charakteru doświadczenia stanowi również o istocie jego potocznego rozumienia.

Wspólne dla obu pojęć doświadczenia jest jej osobowy i indywidualny charakter. Kiedy naukowe pojęcie doświadczenia jako ugruntowanego poznania zorientowane jest na obiektywność, konieczność i ogólność, tak doświadczenie w ujęciu Weltego, podobnie jak doświadczenie w rozumieniu potocznym, cechuje subiektywność, indywidualność i dziejowość. W odróżnieniu od nauk empirycznych doświadczenie, które ma na myśli Welte, nie podpada pod określony system pojęciowy typu esencjalnego¹⁸. Jest to cecha, która wyróżnia również zwykle i powszednie rozumienie doświadczenia.

3. Doświadczenie deficytu doświadczenia religijnego

Wychodząc od powyżej scharakteryzowanego pojęcia doświadczenia, Welte pyta o możliwość napotkania w naszych czasach takich doświadczeń, które można by określić mianem religijnych. Pyta zatem, pod jakimi warunkami współczesnemu człowiekowi ukazuje się bezpośrednio to, co Boskie i odmienia jego sposób bycia w świecie. Odpowiedź brzmi: z religijnego punktu widzenia dominującym dzisiaj doświadczeniem jest brak doświadczenia religijnego¹⁹. Spotykamy wprawdzie do-

¹⁸ A. PIEPER, *Erfahrung in der Existenzphilosophie*, w: J. FREUDIGER, A. GRAESER, K. PETRUS (red.), *Der Begriff der Erfahrung in der Philosophie des 20. Jahrhunderts*, München 1996, s. 153.

¹⁹ LN, s. 20.

świadczenia, poprzez które i dzisiaj człowiek czuje się poruszony przez Boga, ale należą one do rzadkości, a w każdym bądź razie nie kształtują one duchowego oblicza naszej epoki. Wykluczenie wymiaru religijnego jest charakterystyczną cechą świata zsekularyzowanego, w którym przychodzi nam żyć. Welte czyni przy okazji tego twierdzenia zastrzeżenie, że brak doświadczeń religijnych nie jest równoznaczny z niewiarą w Boga. Uważa on, że życie wiary potrafi wznieść się ponad potrzebę doświadczeń religijnych, niemniej ich brak utrudnia rozwój wiary i przyczynia się raczej do jego regresu²⁰.

Istotnym w tym kontekście jest stwierdzenie, że deficyt doświadczenia religijnego jest również pewną formą doświadczenia. Co to za doświadczenie i jaką niesie z sobą treść? Jest to przede wszystkim negatywna forma doświadczenia, domagająca się zatem z natury swej odniesienia do tego, co pozytywne. Sam fakt stwierdzenia braku doświadczeń o charakterze religijnym wskazuje na pewną pozostałość potrzeb i pragnień w tej dziedzinie. Mówienie o deficycie tychże doświadczeń sensowne jest tylko wówczas, kiedy w tle obecna jest świadomość możliwości takich przeżyć²¹. Inaczej nie byłibyśmy nawet świadomi ich utraty.

Na świadków zjawiska doświadczenia pustki po deficycie doświadczeń religijnych Welte przywołuje poetów, jak: Bertolt BRECHT, Paul CELAN, Thomas Stearns ELIOT. W ich twórczości wypowiada się bowiem, jego zdaniem, duch naszego stulecia. Ich nowy język z natury swej odzwierciedla nowy punkt widzenia, zaś stopniowe rozpowszechnianie się tego nowego słownictwa jest nieomylnym znakiem głębokich przemian dokonujących się w sposobie ujmowania świata²². Wymienieni autorzy nie tylko, że wypowiedzieli prawdę utraty przeżyć natury religijnej, ale świadomi jej skutków, opisali wschodzenie nowej formy doświadczenia. A jest nim doświadczenie nicości²³. Nie tylko u poetów — B. Brecht był ateistą — ale również w opisach pozostawionych przez świętych, którzy mocowali się o wykrystalizowanie się wiary, spotykamy podobne doświadczenia. Przykładem mogą tu służyć dzienniki św. TERESY Z LISIEUX. Jej przeżycia ciemności, a przede wszystkim doświadczenie odmowy wszelkiego pozytywnego doświadczenia, są wstrząsającym świadectwem przeżywania „nicości”²⁴.

Jak pojmować tę nicość? Welte twierdzi, że nie można jej ujmować jako czegoś zewnętrznego względem naszego istnienia. Nie dotyczy ona naszego istnienia tylko

²⁰ *Tamże*, s. 21.

²¹ W artykule czasem zamiennie użyte są terminy „przeżycie” i „doświadczenie”. Nie są to jednak tożsame pojęcia. Ich zakres znaczeniowy jest inny. Używając pojęcia przeżycia mamy na myśli doświadczenie w sensie, w jakim scharakteryzował je Welte. Zamiennie użycia obu terminów podyktowane jest wymogami stylistycznymi.

²² Zob. A. BLOOM, *Umysł zamknięty. O tym jak amerykańskie szkolnictwo wyższe zawiodło demokrację i zubożyło dusze dzisiejszych studentów*, Poznań 1997, s. 163–182.

²³ LN, s. 22–24, 40.

²⁴ *Tamże*, s. 24.

zewnątrznie u naszych granic²⁵. Takie modele ujęcia nicości bazują na ujmowaniu jej na wzór rzeczy. Nicość jest „realnością” inną od istnienia, ale w ten sposób, że jest doświadczana „w” istnieniu²⁶. „Samo istnienie ukazuje się przy tym jako m i e j s c e, w którym nicość jest doświadczana, czy dana”²⁷. Nicość jako doświadczenie może zatem przenikać ludzkie istnienie, pozostając przy tym realnością diametralnie od niej inną.

B. Welte pyta o źródła tego fenomenu. Jest ich z pewnością wiele, ale jako jeden z zasadniczych podaje on myśl Oświecenia, a szczególnie tzw. „drugie Oświecenie”²⁸. Charakteryzuje się ono wykształceniem nowej formy rozumu, zwanego rozumem instrumentalnym²⁹. Prymat tego rozumu przejawia się w podniesieniu techniki i wąsko pojętej nauki do stanowiska absolutnego w rozumieniu świata.

Sama technika i nauka są w sobie neutralne i w rzeczy samej nie eliminują one przeżyć o charakterze religijnym ani nie przeszkadzają w ich pojawianiu się. Istotne jest, jak nauka i technika kształtują nasz rozum, i zwrotnie, jakie znaczenie sam rozum im przypisuje. Przyznanie tym dziedzinom centralnej pozycji rodzi w nas przeświadczenie, że jedynym skutecznym rozwiązaniem problemów jest zdobycie nowej wiedzy na rozważany temat i zastosowanie nowych technologii.

Heidegger, analizując zjawisko techniki, odkrywając jej niepokojącą wewnętrzną dynamikę i zagrożenia stąd wyrastające, ujmuje jej istotę za pomocą pojęcia *Gestell*. Pojęcie to wyraża sedno instrumentalnego myślenia i związany z tym nowy sposób bycia człowieka w świecie³⁰. Z podobną krytyką ducha techniki i nauki wystąpił Jürgen HABERMAS. W swoim dziele *Technika i nauka jako ideologia* rozważa fakt, jak technika i nauka mogą się przerodzić w ideologię³¹. Proces ten nie nosi w sobie znamion konieczności, lecz wysokiego prawdopodobieństwa. Niestety, jak stwierdza Autor w swoich analizach, zaistniał on w naszym nowoczesnym społeczeństwie.

Technika i nauka przyjmując cechy ideologii podporządkowują całą napotkaną rzeczywistość kategoriom efektywności. Suwerenne cele, którymi powinno się kierować nasze życie, zostały albo przesłonięte, albo zniweczone. Instrumentalny rozum podpowiadający nam, że wszystko można opanować i „rozumnie” uregulować, nie omija żadnej domeny życia prywatnego, społecznego, a nawet polityki³². Prymat

²⁵ B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1996 (= FR), s. 64.

²⁶ *Tamże*, s. 65.

²⁷ *Tamże*.

²⁸ LN, s. 25; por. M. HORKHEIMER, T.W. ADORNO, *Dialektyka Oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tł. M. Łukasiewicz, Warszawa 1994.

²⁹ C. TAYLOR, *Etyka autentyczności*, tł. A. Pawelec, Kraków 1996, s. 11–15.

³⁰ M. HEIDEGGER, *Die Frage nach der Technik*, w: TENZE, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, s. 13–14; tł. K. Wolicki, *Pytanie o technikę*, w: HEIDEGGER, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 224–255; por. również w tym tomie tegoż autora *Nauka i namysł*, tł. M.J. Siemek, s. 256–283.

³¹ J. HABERMAS, *Wissenschaft und Technik als Ideologie*, Frankfurt a.M. 1968.

³² Por. R. BELLAH i in., *The Good Society*, New York 1991, s. 114–119.

racji instrumentalnych stał się jedynym kluczem do rozumienia świata i siebie samego. Towarzyszy mu „pozór totalnych i absolutnych kompetencji” i zasłania możliwość innych „horyzontów doświadczeń”³³, szczególnie religijnych.

Drugi pozór, w który popada ideologia instrumentalnej racjonalności, polega na rzekomym wyjściu poza świat wartości dobra i zła. Racjonalna instrumentalność jest w swym zastosowaniu aksjologicznie neutralna. Nie ustanawia ona żadnych sensownych celów, z natury swej stanowi bowiem jedynie środek do celu. Tymczasowo osiągnięty cel staje się zawsze nowym środkiem do nowego celu. Ideologia racji instrumentalnych zamienia cel na środek i odwrotnie — środek na cel. W rezultacie prymat rozumu instrumentalnego wtrąca człowieka w świat iluzji i pozorów oraz braku prawdziwych celów życiowych. Doświadczenie nicości jest już jedynie „logiczną” tego konsekwencją.

W tym kontekście rodzi się fundamentalne pytanie o sens naszego działania i istnienia. W obliczu bezwzględnej podporządkowania się postulatowi maksymalizacji wydajności i przekonania o technicznej możliwości rozwiązywania wszelkich problemów, pytanie, kim jestem i jakie znaczenie ma to wszystko dla mnie, nabiera szczególnej wagi. Wyprowadza ono poza horyzont wyznaczony immanentną totalitarnością racjonalności naukowo-technicznej cywilizacji. Szukanie zaś nań odpowiedzi jedynie w zakresie techniczno-naukowej immanencji pogłębia doświadczenie nicości.

Dla zobrazowania granic podejścia techniczno-naukowego Welte odwołuje się do przemyśleń K. POPPERA, wedle którego nauka jest budową wzniesioną na palach, ale same te pale zatopione są w grząskim terenie, czyli nie osiągają naturalnego ugruntowania³⁴. Do podobnych wniosków w ocenie racjonalnych podstaw naszej nauki doszedł PASCAL³⁵. Wszelkie zatem zakusy upatrywania w nauce i technice ostatecznych podstaw rozumienia świata i uchwycenia sensu naszego życia są z góry skazane na niepowodzenie, zaś poza ich granicami, po utracie doświadczeń religijnych, rozpościera się ciemność. Doświadczenie nicości staje się wszechobecne. Wyływa zarówno ze świata techniczno-naukowej immanencji, jak i spoza jego granic.

Doświadczenie nicości leży u podstaw nihilizmu. Nie chodzi tu o teorię nihilizmu, lecz o fundamentalne doświadczenie, na którym ono buduje. Ciężar tego doświadczenia sprawia, że uciekamy przed nim w wielość codziennych spraw. Z odwagą wydobyć go na jaw spotykamy się, zdaniem Weltego, u profetycznych myślicieli. Zalicza on do nich przede wszystkim PASCALA i NIETZSCHEGO. Pierwszy antycypował doświadczenia, które stają się udziałem człowieka XX wieku, drugi,

³³ LN, s. 28.

³⁴ Za LN, s. 34: K.R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen 1976, s. 76. „Rozpoczynamy więc w niejasnym punkcie wyjścia i budujemy na chwiejnych podstawach”. K.R. POPPER, *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1992, s. 52.

³⁵ B. PASCAL, *Myśli*, tł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1972, s. 57.

umierając na progu naszego stulecia, zapowiedział wydarzenie „śmierci Boga”, którym utrafił sedno naszej cywilizacji i jej racjonalno-empirycznych tendencji.

4. Dwuznaczna wymowa nicości

Wobec doświadczenia nicości można przyjąć dwojaką postawę: ucieczki lub konfrontacji. Pierwsza jest szeroko rozpowszechniona, ze względu na zagrażający i odpychający charakter samej nicości³⁶. Druga staje się udziałem myślicieli, którzy poważnie traktują problematykę bycia. Ze współczesnych filozofów należy do nich przede wszystkim M. Heidegger³⁷. Welte twierdzi, że kiedy człowiek stawia czoła doświadczeniu nicości, wytrzymując napięcie z nim związane, wówczas nicość odsłania dwa swoje fundamentalne wymiary: nieskończoność i bezwarunkowość³⁸.

Nieskończoność wyraża się w doświadczeniu niemożliwości uchwycenia jakichkolwiek granic nicości ni to przestrzennych, ni czasowych oraz w niemożliwości uchwycenia czy określenia istoty nicości. Użyte w różnorodnych sformułowaniach słowo „nigdy” opiera się na doświadczeniu nieskończoności nicości. „Co zatoneło w nicości, nigdy nie powraca”³⁹. Welte posługuje się w tym miejscu często słowem „otchłań”. Nieskończoność nicości posiada nie tylko charakter ekstensywny, lecz cechuje go również wymiar intensywny⁴⁰. Polega on na tym, że nicość jest nieunikniona. Nic nie potrafi jej ująć, wszelkie znane nam formy zostają przez nią pochłonięte. Nic nie posiada wiecznego trwania. Daje to Weltemu podstawę do mówienia o „mocy nicości”⁴¹. Nie należy przy tym jej rozumieć jako mocy jakiejś rzeczy. Nicość bowiem nie jest rzeczą.

Doświadczenie wymiaru bezwarunkowości nicości polega na jej bezwzględności. Nie toleruje i nie uwzględnia ona żadnych warunków. Z nicością nie można się targować, stawiać jej wymagań, niczego nie można jej wydrzeć. Nachodzi nas ona nie pytając o zgodę. Welte zauważa, że skończone znaczenia nie odgrywają dla niej żadnej roli⁴². Ukazuje ona w ten sposób granice ludzkich możliwości. Doświadczenie bezwarunkowości nicości nie jest zatem pojęciowym abstraktem, lecz konkretem⁴³.

Welte zwraca uwagę na fakt, że językowy wyraz doświadczenia nieskończoności i bezwarunkowości ma charakter negatywny. Pomimo to, odkrywamy w nich

³⁶ FR, s. 61–62; LN, s. 38.

³⁷ M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1953; TENŻE, *Was ist Metaphysik*, Bonn 1929, wyd. polskie: M. HEIDEGGER, *Czym jest metafizyka*, tł. K. Pomian w: TENŻE, *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 27–24; por. FR, s. 59.

³⁸ LN, s. 44–45; FR, s. 62–64.

³⁹ FR, s. 63.

⁴⁰ *Tamże*.

⁴¹ *Tamże*.

⁴² LN, s. 44.

⁴³ FR, s. 64.

moment pozytywny. Nieskończoność i bezwarunkowość nabierają wagi. Ich przeżyciu może towarzyszyć na przykład przeżycie wstrząsu⁴⁴. Niemniej, ów pozytywny moment nie da się wyrazić za pomocą pozytywnych określeń.

Dialektyka negatywnego i pozytywnego wymiaru doświadczenia nicości sprawia, iż staje się ona dla nas dwuznaczna i stąd nasz stosunek do niej nabiera cech dwuznacznej sytuacji. Dwuznaczność polega na tym, że otwierają się przed nami dwie możliwości jej interpretacji. Nie potrafimy rozstrzygnąć, czy w doświadczeniu nicości mamy do czynienia z czystą negatywnością, czy też z „nicością absolutnego ukrycia”⁴⁵. W pierwszym przypadku — jak powiada Welte — spotykamy się z wypowiedzią: „Nie ma tam w ogóle niczego”, w drugim: „Niczego tam nie widzę; włada tam coś, co się odsunęło i pozostaje dla mnie całkowicie ukryte”⁴⁶. Dwuznaczność wynika z milczenia nicości⁴⁷. Metafora milczenia odniesiona do poczynionego tu doświadczenia wskazuje na napięcie w nim obecne. Albo za tym milczeniem kryje się pustka i nic nie znacząca negatywność, albo pewna moc. Obie możliwości wyłaniają się z jednego i tego samego fenomenu i są równie uprawnione. Welte uczciwie przyznaje, że rozstrzygnięcie tej alternatywy na tym poziomie pozostaje kwestią otwartą⁴⁸.

Niemówność rozstrzygnięcia zagadkowej dwuznaczności samego fenomenu nicości każe Weltemu skierować uwagę na byt ludzki. Doświadczenie nicości jest bowiem doświadczeniem poczynionym przez człowieka i może od tej strony znaleźć się dostęp do rozwiązania dylematu. Welte zauważa, że im bardziej „rzeczywistość” nicości milczy, tym bardziej przemawia człowiek, a treścią tejże mowy jest wołanie o sens⁴⁹. Dopiero w obliczu nicości pytanie o sens nabiera swej szczególnej wagi i jawi się w całej mocy i ostrości. Z tej perspektywy możemy dostrzec, że żądanie sensu jest fundamentalną rzeczywistością charakteryzującą ludzki byt⁵⁰. „Sens to coś, co może usprawiedliwić i wypełnić całość naszego życia i jego poszczególne akty”⁵¹.

Na nierozłączne związanie naszego istnienia z problematyką sensu wskazuje, zdaniem Weltego, fakt innego znaczenia słowa istnienie w przypadku, kiedy odniesione jest ono do człowieka, a innego, kiedy mówimy o przedmiotach. Stąd, dwa podobnie brzmiące zdania: „Istniejemy w naszym świecie” i „Istnieją księżycy pla-

⁴⁴ LN, s. 45.

⁴⁵ FR, s. 61.

⁴⁶ *Tamże*, s. 60.

⁴⁷ LN, s. 46.

⁴⁸ FR, s. 61; LN, s. 46.

⁴⁹ LN, s. 47; FR, s. 65–71.

⁵⁰ „Istota ludzka jest bytem, który ciągle staje przed wyborami między sensem i bezsensem, między traktowaniem świata i jego istnienia jako ważnego i wartościowego a odczuwaniem, że nie ma on sensu i jest pozbawiony wartości”. L.E. CAHOONE, *The Dilemma of Modernity. Philosophy, Culture, and Anit-Culture*, New York 1988, s. 282.

⁵¹ FR, s. 66.

nety Jupiter” posiadają zupełnie odmienny sens⁵². Pytanie o sens nie może być zatem jedynie teoretycznym i abstrakcyjnym problemem. W każdym naszym działaniu afirmujemy zarazem konkretnie i praktycznie to pytanie oraz zakładamy jakiś sens, nie zawsze będąc w pełni tego świadomi. Jest to podstawa wszelkich ludzkich działań.

Welte przyznaje, że istnieje wiele rzeczy, które nie mają sensu, ale już samo umieszczenie ich w obszarze pojęcia sensu wskazuje na pierwotne odniesienie do tego wymiaru. W pytaniu o sens nie chodzi też Weltemu o analizę poszczególnych form sensu projektowanych na nasze działania, lecz na wskazanie faktu, że wszystkie one odnoszą się zawsze w jakiś sposób do całości naszego istnienia. Wołanie o sensowność dotyczy zatem całości naszego istnienia, obejmując wszystkie jego momenty. Pytanie o sens staje się pytaniem uniwersalnym. Istniejąc, domagamy się, by całe nasze życie było ukierunkowane na sens.

Sam postulat sensowności nie stanowi gwarancji jego spełnienia. Dwuznaczność sytuacji doświadczenia nicości nie zostaje zatem pytaniem o sens zniesiona, ale można wskazać na konkretne przypadki, w których zostaje ona przełamana. Welte przytacza tu przede wszystkim wszelkie pozytywne formy przynależności ludzi do siebie. Należą do nich miłość, wierność, gotowość niesienia pomocy, zaangażowanie na rzecz sprawiedliwości i pokoju. Odwołanie się do nich ma swoją rację w wolności. Podanie jakiejś ogólnej i abstrakcyjnej reguły usensawniania, nie liczące się z różnorodnością przypadków, w których człowiekowi przychodzi podejmować decyzje, wykluczałoby moment wolności. Odpowiedź na postulat sensowności z natury swej może dokonać się jedynie poprzez to, co konkretne, z uwzględnieniem atmosfery wolności.

Związek między sensem a wolnością staje się szczególnie widoczny w chwili, kiedy uświadamiamy sobie, że postulat sensowności przenosi nas w wymiar aksjologiczny. Nasze życie toczy się w świecie wyborów między czynionym a zaniechanym dobrem, między dobrem a złem. Wolność stanowi zaś zasadniczy element tychże wyborów. Postulat sensowności, jak zauważa Welte, nie posiada charakteru apodyktycznego, lecz charakter wezwania. Wezwanie zaś z natury swej odnosi się do konkretnych sytuacji życiowych i może być usłyszane i realizowane jedynie w horyzoncie wolności.

W poszczególnych przypadkach sensowych działań chodzi w sumie o realizację dobra. Dobro ma sens⁵³. W działaniach etycznych, zdaniem Weltego, postulat sensowności zostaje uprawomocniony. Prawdę tę wykazuje on na drodze negacji: co by się stało, gdyby ten postulat odrzucić. Wówczas zostaje zniwelowana różnica między dobrem a złem, między wolnością a koniecznością, pozbawione sensu by-

⁵² *Tamże*, s. 56.

⁵³ LN, s. 49; por. J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 71–88.

łoby rozróżnienie między sprawiedliwością a niesprawiedliwością, prawdą a kłamstwem. Przy takim założeniu wszelki system moralny pozbawiony byłby podstaw. Wszystko kończyłoby się niczym i byłoby niczym⁵⁴.

Założenie sensowności nie może się zatem okazać iluzją — nawet gdyby miało ono pożyteczny charakter. Z kolei sensowność fundamentalnych rozróżnień etycznych, nie pozwala nicości interpretować jedynie jako czysto negatywnej. Tym bardziej, że sens dobra, ukazujący się w konkretnych przypadkach pozytywnych działań etycznych człowieka, przyjmuje nieprzemijający charakter⁵⁵. Nicość, mimo swej zjawiskowej ciemnej strony w swych wymiarach nieskończoności i bezwarunkowości w perspektywie sensu, ukazuje pozytywną treść⁵⁶.

5. „Światło nicości” jako nowa forma doświadczenia religijnego

Zwrot w stronę pozytywnego określenia nicości, w interpretacji Weltego, odsłania w tejże nicości cechy religijne. W nieskończoności i bezwarunkowości nicości ujawnia się pewna moc. Jest ona zasadniczo różna od tego, co zwykliśmy nazywać mocą w codziennym doświadczeniu. Gwarantuje ona bowiem całemu życiu ludzkiemu sens i „przechowuje go”⁵⁷. Język stosowany w opisie tejże mocy jest zwodniczy. Sugeruje on, jakoby nieskończona moc ukryta była w nieskończonej nicości na sposób przestrzenny. Welte koryguje ten obraz powiadając, że „s a m a nicość — a nie coś w niej — jest odsuwającą się obecnością nieskończonej mocy. Nicość jest sama, właśnie jako nicość, obliczem, to znaczy formą ukazywania się nieskończonej mocy, czyli jej zjawiskową postacią”⁵⁸.

„Moc nicości” przekracza granice wszelkiej ograniczoności i faktyczności, a zatem znajduje się poza wszelkim bytem. Jest niewypowiadalną tajemnicą. Nie ma żadnej adekwatnej możliwości jej językowego ujęcia. Z konieczności mówimy o niej w formie rzeczownikowej, czyli jak gdyby chodziło o jakąś rzecz, tymczasem ona taką nie jest. Język sięga tu swoich granic. Nicość znajdując się bowiem poza wszelkimi kategoriami bytu, leży ona również poza dziedziną naszych sądów i predykatów, za pomocą których orzekamy, czym jest byt. Wypowiedzi formułowane na jej temat należy uważać jedynie za wskazówki odnoszące nas do „realności”, która z natury swej leży poza wszelką możliwością mówienia o niej⁵⁹.

Specyficzne cechy „mocy nicości”, jak: nieskończoność, bezwarunkowość, niewypowiadalność, „położenie” poza wszelkim bytem oraz przechowywanie i gwarancja wszelkiego sensu, każą Weltemu mówić o doświadczeniu religijnym Boga.

⁵⁴ FR, s. 72.

⁵⁵ LN, s. 50; por. F. ROSENZWEIG, *Stern der Erlösung*, Frankfurt a.M. 1988, s. 229–383, 295–475.

⁵⁶ FR, s. 74.

⁵⁷ *Tamże*, s. 74.

⁵⁸ *Tamże*, s. 75–76.

⁵⁹ *Tamże*, s. 78.

Welte nawiązuje tutaj do ŚW. TOMASZA Z AKWINU, który powiada, że Bóg jest poza wszelkimi kategoriami bytu⁶⁰. W dalszych analizach Welte ukazuje, że owa pozytywna „moc nicości” nie tylko strzeże ostatecznego sensu wszystkiego, ale może być rozumiana jako podstawa wszelkiego bycia i prawdy⁶¹. Paradoks tej tajemniczej mocy polega na tym, że znajdując się poza obszarem bytu z jednej strony uchyla się naszym ujęciom, z drugiej daje o sobie znać. Jest odsuwającą się obecnością. To cechuje Transcendencję, która stanowi fundament każdego prawdziwego doświadczenia religijnego.

Zarysowane w ten sposób przez Weltego perspektywy doświadczenia tego, co Boskie wykazują daleko idącą zgodność ze szczegółowymi analizami aktów religijnych, których dostarczył nam Max SCHELER⁶². U Weltego spotykamy się jednak z pogłębieniem Schelerowskiej myśli, kiedy w swych wywodach idzie on w kierunku osobowej i dialogicznej interpretacji tajemnicy nicości.

Nie wchodząc w szczegóły tych analiz, zatrzymujemy się na tezie Weltego mówiącej, że w dzisiejszym zsekularyzowanym świecie możemy doświadczyć tego, co Boskie w charakteryzującym tę epokę doświadczeniu nicości. Nihilistyczny charakter zsekularyzowanego świata posiada zatem „drugą stronę”. Zdzierając z niej pozory, stoimy przed doświadczeniem Boga. Welte zastrzega się, że zwrot od doświadczenia nicości ku doświadczeniu religijnemu nie nosi w sobie znamion konieczności. Jest on możliwy, ale nie konieczny. Nie można go wyprowadzić z założeń zawężonego technicznego myślenia empiryczno-racjonalnego. I znowu tutaj istotną rolę odgrywa fakt wolności i wezwania, co wzmacnia jedynie tezę o jego religijnym charakterze. Wolność stanowi bowiem nieodzowny moment wszelkich doświadczeń religijnych.

Aby taki nieprzymuszony zwrot miał miejsce i stał się treścią własnego doświadczenia, wymagana jest, zdaniem Weltego, pewna gotowość i odwaga do podjęcia wezwania nicości. Welte mówi o „gotowości do wolności” jako założeniu, od którego zależy, czy rozstrzygające doświadczenie staje się udziałem współczesnego człowieka, czy nie⁶³. *De facto* z taką gotowością do ryzyka wolności spotykamy się dzisiaj rzadko, co jest cechą charakterystyczną naszej epoki.

Skoro niemożliwe jest odwołanie się do jakichkolwiek powszechnie obowiązujących praw, z których można by wydedukować konieczność zwrotu od nicości do wiary, Welte ponownie przywołuje świadków takiego zwrotu: T.S. ELIOTA i P. CELANA⁶⁴. Dają oni wyraz odkryciu w nicości tego, co Boskie, a tym samym doświadczenie pustej nicości zamienia się w doświadczenie zaufania w „ciemnego Boga”⁶⁵.

⁶⁰ *Tamże*, s. 77. Odnośna teza św. Tomasza z Akwinu brzmi: *quod deus non sit in aliquo genere*, *S.Th.* I, 3,5; *S.c. gent.* I, 25.

⁶¹ *Tamże*, s. 79–102.

⁶² Por. M. SCHELER, *Problemy religii*, tł. A. Węgrzecki, Kraków 1995, s. 207–241.

⁶³ LN, s. 56.

⁶⁴ *Tamże*, s. 53.

⁶⁵ *Tamże*.

Jako świadka zwrotu od nicości ku zaufaniu, od ciemności ku światłu, Welte przedstawia również Wilhelma WEISCHEDELA, filozofa, którego twórczość obracała się wokół analiz europejskiego nihilizmu i sceptycyzmu⁶⁶. W jego spuściznie Welte odkrywa tekst mówiący o „świecie nicości”⁶⁷.

Formuły „ciemnego blasku” i „światła nicości” nie są czymś obcym dla języka religijnego. Znajdujemy je w opisach doświadczeń mistycznych. Welte wskazuje wpieryw na tradycję teologii negatywnej, w obszarze której Bóg ujmowany jest jako nicość i tak też jest doświadczany. Oczywiście, teologia negatywna rozwijała się w odmiennym kontekście historycznym od współczesnego nihilizmu, niemniej w ostatecznym rozrachunku, wyprowadzone stąd przemyślenia wskazują na to samo. Podobnie cechy nicości, czyli nieskończoność i bezwarunkowość w języku teologicznym, odnoszone są do Boga.

U podstaw wielu metafizycznych pojęć i różnorodnych metafor, które wypracowała tradycja chrześcijańska leżą właśnie takie doświadczenia religijne, które cechuje pewna negatywność. Welte daje przykład GRZEGORZA Z NYSSY, który powiada: „Na tym polega właściwe poznanie tego, co poszukiwane, że widzenie leży w nie-widzeniu, że to, co poszukiwane przekracza wszelkie poznanie, niczym poprzez ciemność jest zamknięte ze wszystkich stron w swej niepojętości”⁶⁸. Z opisem analogicznych doświadczeń spotykamy się u będącego pod neoplatońskim wpływem DIONIZEGO-PSEUDOAREOPAGITY. Boga określa on terminem „anonymia”, co znaczy bezimienny, a dalej powiada, że Bóg nie posiada charakteru bytowego, jest poza bytem⁶⁹. Nie jest też wcale zbiegiem okoliczności, że mistycy średniowiecza używali pojęcia pustki i nicości dla nazwania swych najgłębszych przeżyć. Klasycznym przykładem są tu *Kazania Mistra ECKHARTA*⁷⁰.

W szeregu świadków przeżyć mistycznych nie może zabraknąć ŚW. JANA OD KRZYŻA. Swoje doświadczenie Boga opatrzył on językowo słynną poetycką formułą *noche oscura* — „nocy ciemnej”⁷¹. Analizą tego rozstrzygającego doświadczenia religijnego zajęła się w XX wieku ŚW. TERESA BENEDYKTA OD KRZYŻA — Edyta STEIN⁷².

⁶⁶ W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. I–II, München 1972.

⁶⁷ LN, s. 54. Tekst świadczący o takim doświadczeniu spisał Weischedel przed własną śmiercią, wiedząc o jej nadejściu. Trafiał on do rąk Weltego dzięki życzliwości żony zmarłego.

⁶⁸ Cyt. za: LN, s. 58.

⁶⁹ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *Pisma teologiczne. Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, tł. M. Dzielska, Kraków 1997. Zob. szczególnie s. 161–206.

⁷⁰ Doświadczeniu nicości i ciemnego światła Boskości Mistrz Eckhart poświęcił szczególnie X kazanie. Zob. B. WELTE, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken*, Freiburg–Basel–Wien 1992.

⁷¹ ŚW. JAN OD KRZYŻA, *Dzieła. Droga na Górę Karmel — Noc ciemna*, tł. O. Bernard od Matki Bożej, t. I, Kraków 1975.

⁷² E. STEIN, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tł. J. Adamska, Kraków 1994, szczególnie: s. 138–169.

Uderza fakt, że próby opisu fundamentalnych doświadczeń religijnych odnoszących się wprost do Boga oraz przeżyć mistycznych z jednej strony, a doświadczenia nicości w świecie współczesnym z drugiej strony, wykazują daleko idącą zbieżność językową i podobieństwo w ujęciu struktury tych fenomenów. Welte uważa, że mimo odmiennych kontekstów tych doświadczeń oba sięgają tego samego⁷³. Doświadczenie Boga w przejawie nicości należy jednak do niesamowicie trudnych doświadczeń wymagających niezwyklej odwagi. To racja, dla której nie jest ono zjawiskiem nagminnym, lecz bardzo rzadkim.

Logika doświadczeń religijnych domaga się poza tym — jak poucza Mircea ELIADE — konieczności ich konkretyzacji. Postulat ten wzmacnia fakt, że świadomość współczesnego człowieka ukształtowana jest konkretnym myśleniem empirycznym. Welte przekonany jest, że momentem ukonkretniającym to doświadczenie jest powoływanie się na takich świadków, którzy nie tylko wykazali odwagę spojrzenia w ciemną otchłań nicości, lecz powierzyli jej swoje życie i śmierć. W przypadku chrześcijaństwa koronnym świadkiem jest Jezus Chrystus⁷⁴, który na krzyżu woła: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”. Ciemność nicości czeka na każdego z nas. Zdaniem Weltego, w osobie Chrystusa mamy więcej niż jakiegoś niezaangażowanego świadka, lecz również przyjaciela, który w obliczu problematyczności naszego życia, ciemności Boga i świadomości własnej śmiertelności, prowadzi nas. Jego Radosna Nowina konkretyzuje się tutaj w wezwaniu: „wierście” i „nie bójcie się”. Welte jest przekonany, że z tej perspektywy może wyrosnąć nowe rozumienie Jezusa⁷⁵

6. Zakończenie

Znaczenia takiego doświadczenia nie sposób przecenić dla dzisiejszego świata. Zjawiska składające się na współczesną sytuację obejmuje się zbiorczo terminem postmodernizm⁷⁶. Uzyskanie spójnego obrazu postmodernistycznej kultury i filozofii jest właściwie niemożliwe, a to ze względu na różnorodność podejść, poglądów i kierunków. Niemniej wydaje się, że ich cechą wspólną jest nihilizm⁷⁷

Można zaryzykować stwierdzenie, że za niczym nieskrępowaną możliwością wyrazu i posługiwania się nieograniczoną metaforą, postmodernizm wprowadza człowieka w doświadczenie nicości. Zdaje się, że postmodernizm jest odporny na wszelkie próby rozliczenia się z nim poprzez odwoływanie się do postulatu jed-

⁷³ LN, s. 60.

⁷⁴ *Tamże*, s. 66.

⁷⁵ *Tamże*, s. 67.

⁷⁶ Jeśli chodzi o omówienie zagadnienie postmodernizmu z punktu widzenia jego stosunku do filozofii i nauki por. A. BRONK, *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin 1998, s. 23–115.

⁷⁷ Na przykład J. Woleński uważa, że teksty postmodernistyczne tchną nihilizmem logicznym. J. WOLEŃSKI, *Przeciwko nihilizmowi logicznemu*, PF 5(1996), nr 3, s. 95–103.

noznaczności i dosłowności oraz ścisłej argumentacji⁷⁸. Dopiero konsekwentne przeprowadzenie postmodernistycznych wątków aż do absurdu i doświadczenia nicości stawia człowieka ponownie przed problemem sensowności. Prace B. Weltego są zatem nową i oryginalną propozycją spotkania z postmodernizmem. Ostatecznie, zdobywając się na odważnie patrzeć w nicość, można odkryć w jego przejawie to, co Boskie. Budzące się tutaj doświadczenie religijne może znaleźć swą ostateczną konkretyzację w osobie Jezusa.

Die Erfahrung des Nichts als religiöse Erfahrung nach Bernhard Welte

Zusammenfassung

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil ist der Begriff der Erfahrung immer mehr in den Mittelpunkt der theologischen Diskussionen gerückt. Wenn man die Haltung des Lehramtes gegenüber dem Begriff der religiösen Erfahrung im Modernismusstreit berücksichtigt, muß man feststellen, daß man mit einer erstaunlichen Wende zu tun hat. Allerdings ist der Erfahrungsbegriff einer genaueren Erläuterung bedürftig. Der Artikel stellt sich das Ziel vor, den Beitrag zur Klärung des Erfahrungsbegriffes von B. Welte darzustellen und zu analysieren. Zuerst wurde auf die Vieldeutigkeit des philosophischen Erfahrungsbegriffes hingewiesen. Der nächste Abschnitt beschäftigt sich direkt mit dem allgemeinen Verständnis von Erfahrung nach B. Welte. Dabei wurde die Nähe zu einem alltäglichen Verständnis von Erfahrung und die Distanz zu einer engen, empirisch-rationalistischen Auffassung hervorgehoben. Zu den Grundzügen der Erfahrung gehören: Unmittelbarkeit, Sprachlichkeit, Reflexion und der Verwandlungscharakter. Diese sind grundlegend für das Verständnis der religiösen Erfahrung. Nach dem Ausfall der religiösen Erfahrung in der Moderne haben wir mit der Erfahrung des „Nichts“ zu tun. Im nächsten Schritt wurde diese Erfahrung genauer analysiert. Welte behauptet, daß die Erfahrung des „Nichts“ letztendlich religiöse Züge trage und beruft sich dabei auf Zeugen, die die Wende von der Erfahrung des Nichts bis zur Gotteserfahrung gemacht haben. Es stellt sich heraus, daß aus dem Nichts ein unvergänglicher Sinn leuchtet. Somit wird eine neue Möglichkeit von religiöser Erfahrung erörtert, die man heute in der Postmoderne machen kann.

⁷⁸ Polemice z postmodernizmem został między innymi poświęcony 9 numer „Ethosu”: „Ethos” 9(1996) nr 1–2; por. również: J. ŻYCIŃSKI, *Postmodernistyczna krytyka racjonalności*, SPCh 30(1994), nr 2, s. 299–312.