

# Mirosław Pawliszyn

---

## Przyczynek do rozmowy na temat problemu pewności

---

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 135-156

---

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

MIROŚLAW PAWLISZYN

*Uniwersytet Warmiński – Mazurski, Olsztyn*

## **PRZYSZYNEK DO ROZMOWY NA TEMAT PROBLEMU PEWNOŚCI**

**Słowa kluczowe:** człowiek, poznanie, pewność

1. Wprowadzenie. 2. Pewność świata animalnego. 3. Źródła niepewności. 4. Ontyczna struktura niepewności. 5. Niepewność aktu poznawczego. 6. Niepewność a problem Absolutu. 7. Zakończenie.

### **1. WPROWADZENIE**

Próba opisanego stanu niepewności w kategoriach ontologicznych, pozwala w tym momencie postawić pytanie o kluczowym znaczeniu: kim jest człowiek? Od zarania filozofii, jest to dla niej pytanie zasadnicze. Byli nawet tacy, którzy uważali, iż wszystkie problemy filozofii dadzą się zredukować właśnie do kwestii antropologicznych. Wedle takiej interpretacji pytanie o wartości – aksjologia, pytanie o byt – metafizyka, pytanie o Boga – filozofia religii, są w gruncie rzeczy pytaniami o człowieka, o jego status w świecie i o jego możliwości przekraczania tegoż świata. W ten sposób pytanie to, przestaje być tylko zagadnieniem empirycznym, bowiem nie chodzi nam o przedstawienie i wyjaśnienie życiowych funkcji ludzkiego organizmu. Chodzi o to, by fenomen ludzki osadzić na tle pytania o tożsamość, i wyjaśnić podstawowy problem, jakim jest pytanie: „kim jestem?”. Czy jestem kimś wyjątkowym pośród otaczającej rzeczywistości, a jeśli tak, to na czym ta wyjątkowość ma polegać? To właśnie pytanie nurtuje filozo-

fię od dawna, a w naszych czasach, szczególnie intryguje ono filozofię niemiecką<sup>1</sup>.

Próbowano więc myśleć o człowieku, ujmując go na tle filozofii historii, by pokazać jego miejsce w procesie postępu dziejów; widziano go, jako związanego nieodwracalnie z panującymi prawami przyrody; tradycja heglowska włączała go zaś w proces rozwoju ducha obiektywnego; wreszcie doszło do naturalizacji człowieka i biologizacji antropologii. Ta pogłębiona refleksja nad człowiekiem, mimo, iż czasem bardziej go degradowała, niż starała się ocalić w nim to, co istotne, przyczyniła się wydatnie do rozkwitu egzystencjalizmu. Ten bowiem, sięgając korzeniami samego Kartezjusza, prowadził swe rozważania na bazie rozwiniętych później analiz antropologicznych.

## 2. PEWNOŚĆ ŚWIATA ANIMALNEGO

Peter Wust<sup>2</sup> podejmuje ów problem. Jego systematyczna refleksja nad kategorią niepewności, rozpoczyna się od dostrzeżenia ścisłej

---

<sup>1</sup> Antropologia filozoficzna stawia sobie pytanie o istotę, naturę człowieka, sens jego istnienia i działania, wreszcie chodzi jej o wyodrębnienie w człowieku specyficznych cech, które decydują o jego człowieczeństwie i swoistości pośród innych istot żywych. Widzi ona w człowieku złączenie dwóch elementów: zwierzęcego i specyficznego ludzkiego, czy, inaczej mówiąc, naturalnego i duchowego. Różnie jednak wyjaśnia się zagadnienie ich pochodzenia i wzajemnego stosunku. Wedle jednych pierwiastek duchowy jest efektem ewolucji naturalnego (darwinizm, marksizm). Wedle innych obydwie pierwiastki nie przystają do siebie w żaden sposób, bądź też naturalny zostaje zdegradowany do roli „ciała obcego duchowi” (platonizm, kartezjanizm). Do rozwoju antropologii, wydatnie przyczynili się filozofowie niemieccy, a szczególnie Scheler, który będąc przekonany o przynależności człowieka do świata zwierzęcego, próbował definiować go poprzez specyficzne pojęcie ducha. Duch pozwala „chwycić” istoty rzeczy, opanowywać instynkt i „otwierać” człowieka na świat. Człowiek może więc przeżywać siebie „jako siebie”, jako istotę będącą ponad naturą. Ów dystans wobec świata, moment refleksji, czyni go istotą specyficzną. Zwierzę jest „roztopione” w otoczeniu, nie istnieje dystans pomiędzy nim a światem, a co za tym idzie, nie może ono spojrzeć na siebie „jako na siebie”.

<sup>2</sup> Niemiecki filozof żyjący w latach 1884 – 1940. Przedstawiciel egzystencjalizmu, dla którego główną kategorią filozoficzną było zagadnienie pewności. Dystansując się do współczesnych dłań filozofów (Heidegger, Jaspers) tworzy własną, oryginalną koncepcję filozoficzną.

różnicy pomiędzy pewnością zwierzęcia, a chroniczną niepewnością tkwiącą w człowieku. Widać więc, że sposób myślenia filozofa, jest echem dokonań z terenu niemieckiej antropologii. Nie mamy tu więc do czynienia z czystą analizą bytu ludzkiego. Przeciwnie, jest on wciąż odniesiony do świata, a więc do całości swego otoczenia, środowiska w którym żyje. Stanowi ono swoiste tło poznawcze, które pozwoli lepiej ująć specyfikę bytu ludzkiego.

Zapytajmy więc Wusta, na czym opiera on swoją tezę, która głosi, że charakterystyczną sytuacją zwierzęcia jest pewność, i do czego ta pewność może się odnosić? Porównując ze sobą zwierzę i człowieka, Wust przypisuje im takie oto, charakterystyczne określenia: *animal securum*, czyli zwierzę bezpieczne, a co za tym idzie, pozbawione troski i *animal insecurem*, czyli zwierzę, któremu brak bezpieczeństwa, zagrożone w stanie zatroskania. Oczywiście nie oznacza to, i mówi o tym sam Wust, że zwierzę nie jest istotą wrażliwą i nie odczuwa tego, co dzieje się wokół. „Myśląc o *securitas* zwierzęcia ma się na uwadze to, że jest to istota bezpośrednio związana z przyrodą. Między nim a przyrodą nie ma żadnej warstwy pośredniczącej, jak to jest w przypadku człowieka. Zwierzę znajduje się bezpośrednio w środku wielkiego nurtu przyrody i na skutek tego jest zawsze całkowicie wtopione w ordo przyrody. Nie może ono w ogóle wypaść z tego uniwersalnego porządku”<sup>3</sup>. Cytat ten domaga się głębszej analizy. Bezpośredniość, o której mówi Wust, oznacza tu, że zwierzę nie podejmuje refleksji nad tym, czego doświadcza. Można powiedzieć, że przyroda porywa je swoim nurtem i włącza we własny porządek. Zwierzę nie jest w stanie spojrzeć oczyma obserwatora na to, co się z nim dzieje. Porwane nurtem prawa natury i zawarte całkowicie w jego porządku, jest też chronione poprzez ten porządek. I nawet jeśli prawo natury żąda odeń poświęcenia, to sytuacja ta nie jest tragedią, bowiem zwierzę nie dostrzega tego, iż staje się czyjąś ofiarą. W sytuacji zagrożenia czuje się bezpiecznie, bowiem wciąż znajduje się w stanie zgody z obiektywnym porządkiem, który panuje w świecie natury. Pewność zwierzęcia rodzi się z tego właśnie zakorzenienia w świecie i jest ona ufundowana na bazie

---

<sup>3</sup> P. Wust, *Niepewność i ryzyko*, tłum. K. Toeplitz, Warszawa 1995, 19; Pojawiające się w cytacie słowo *securitas* jest oczywiście przeciwieństwem *insecuritas*, i oznacza zabezpieczenie losu, sytuację pewności.

podporządkowania prawom przyrody. To zaś powoduje, że dla zwierzęcia obcy jest stan napięcia i oczekiwania. Napięcie bowiem, bierze się stąd, że ktoś zdolny jest wyrwać się porządku uległości i spojrzeć na świat z innej perspektywy. Zachodzi wtedy różnica między podporządkowaniem prawu, które często ma nieubłagany charakter, a oczekiwaniem tego, co upragnione i oderwane od narzucającego się prawa. To oczekiwanie może więc stać w sprzeczności z tym, co zagwarantowane, na mocy prawa. Zwierzę zaś na nic nie czeka i niczego nie pragnie, żyjąc w bezwzględnym posłuszeństwie. Widać też, że tak pojęta pewność jutra, charakterystyczna dla kondycji zwierzęcia, dotyczy całości jego egzystencji. W każdym momencie i w każdym obszarze życia jest ono chronione przez prawo przyrody, gdyż nigdy nie może się ono wyrwać spod jego wpływu.

Można więc powiedzieć, że byt sprawuje pieczę nad zwierzęciem, stając się gwarantem zabezpieczenia jego egzystencji. W ramach funkcjonowania przyrodniczych prawidłowości, zwierzę może poczuć się pewnie i bezpiecznie. Skoro zaś nie jest ono w stanie wyjść poza tę sferę, otrzymane bezpieczeństwo jest trwałe i niemożliwe do unicestwienia. Śmierć jest naturalnym kresem całości jego egzystencji.

### 3. ŹRÓDŁA NIEPEWNOŚCI

Cały ten wątek, poświęcony analizie sytuacji zwierzęcia stanowi tło, na którym prowadzone będą dalsze analizy. Wust w zasadzie nie zajmuje się problem istotowej różnicy pomiędzy zwierzęciem a człowiekiem. I chociaż nie mówi o tym wprost, to jednak można wyciągnąć określone wnioski dzięki jego rozważaniom dotyczącym człowieka. Doskwierająca sytuacja *insecuritas*, pojawia się u człowieka dlatego, że jest on zasadniczo inaczej ukonstytuowany. Pomiędzy nim a światem, rozciąga się przepaść, która rozdziela ordo przyrody od świadomości. Człowiek nie jest wtłoczony w naturalny porządek rzeczy. Zdolny jest do refleksji nad tymże światem, co pozwala oglądać go z dystansu i określonej perspektywy poznawczej. Świat jest źródłem egzystencjalnego zaciekawienia, jak pisał L. Kołakowski: „źródłem

niepokoju i lęku, miejscem zaangażowania lub apatii”<sup>4</sup>. Mimo tego, że żyjemy w świecie, podlegając części jego praw, to jednak wrywamy się zeń mocą potęgi własnej świadomości. To właśnie dzięki tej „wyrwywającej mocy”, rodzą się w nas zdolności do rozumowego i celowego działania; tak możemy zacząć stawiać pytania o byt jako „całość”, o tę rzeczywistość, która zdolna jest ocalić poszczególne zdarzenia przed ich bezpowrotną przemijalnością. Tak też, pojawia się problem bytu absolutnego, który funduje wszelki byt i podtrzymuje go w istnieniu. Gdzieś tutaj można też mówić o akcie religijnym, a więc o osobistej, duchowej więzi między człowiekiem a Bogiem. Bóg nie jest już od tej pory tylko bezosobową zasadą świata, ale staje się partnerem dla „ja”, Osobą, dla której moja codzienność przestaje być anonimowa i pozbawiona znaczenia. Bóg, jako wieczne „Ty”, podejmuje dialog ze skończonym „ja”. I właśnie ta kolejność ma tu doniosłe znaczenie. Akt religijny nie jest wszak ukoronowaniem poznawczych wysiłków człowieka. Ma on charakter pierwotny i uprzedzający, będąc darem, a nie efektem pracy świadomości<sup>5</sup>. Rozwinięty zmysł filozoficzny pozwala jednak na to, by zwrócić się ku sobie, ku własnemu wnętrzu, i zobaczyć siebie w perspektywie świata i egzystencji wiecznej. Warto zauważyć w tym miejscu, że podobne myślenie o akcie religijnym jako o darze, nie jest przez Wustę dostatecznie podjęte, co stanowi niewątpliwą lukę w całości rozważań.

Człowiek, zanurzony w świecie, a jednocześnie zdolny do autorefleksji, dostrzega, iż jest uwikłany w pewne dylematy, problemy, które określają jego istotę. Wyrasta on ze świata, a więc nie jest istotą obcą, która pojawiła się na nim nagle i niespodziewanie. Przeciwnie, jest on Jego elementem. Tkwi więc w człowieku cząstka tego, co przynależy do świata animalnego, jakiś ślad chaotyczności i braku rozumnego uporządkowania. Jest to jakby atawizm, z którego człowiek nie jest w stanie do końca się wyzwolić. Z jednej strony jest duch, który odkrywa siebie w całej swej wielkości, w możliwości transcendowania

---

<sup>4</sup> L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna. Od Hume' a do Koła Wiedeńskiego*, PWN, Warszawa 1966, 178.

<sup>5</sup> Por. J. A. Kłoczowski, *Między samotnością a wspólnotą. Wstęp do filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1994, 88-103; B. Welte, *Filozofia religii*, Znak, Kraków 1996, 31-39.

przyrody, ale z drugiej – jest owa zwierzęcość, targana siłą instynktów. Instynkt zaś ma to do siebie, że podąża ślepo tam, gdzie chce. Mimo iż duch odkrywa obiektywny porządek rzeczy i dostrzega w tym ślad rządzącej wszystkim Istoty wiecznej, to jednak jakaś zwierzęca pozostałość, podporządkowana pokusie instynktu, każe burzyć to, co obiektywne. Ta tendencja, ten ślad zachowań zwierzęcych, a więc zamknięcie na fakt obiektywności świata, które nie baczy na porządek, ale każe zaspakajać własne pragnienia, jest siłą egoistyczną i samolubną. Jest też źródłem wtłaczania człowieka w stan samoizolacji i odseparowania od świata. To tak, jakby człowiek wracał do stanu zwierzęcego, pozbywając sam siebie zdolności do refleksji. Instynkt, który daje znać o sobie, likwiduje ową charakterystyczną przestrzeń oddzielającą go od świata<sup>6</sup>. Oto pierwsze spostrzeżenie, które wprowadza dotkliwy dysonans w ludzkiej naturze. Naturalna zdolność do przekraczania porządku animalnego, tkwiąca w człowieku, wydana jest na łup zniwalażącej siły przyrodniczego chaosu<sup>7</sup>. Jeden i drugi wymiar egzystencji, toczą ze sobą nieustanną walkę.

Ten dotkliwy stan, o którym tu mowa, ma swoje źródło w naturalnej strukturze człowieka. Następne są już efektem funkcjonowania świadomości, dotkliwe porażonej przez *insecuritas*. Wynikają one z ludzkiej zdolności do myślenia, do analizy własnej sytuacji pośród świata rzeczy. I tak, refleksja pozwala człowiekowi dostrzec, że otacza go cały zestaw dziejących się obok procesów. Każdy z nich ma swój początek, trwa przez jakąś chwilę, po to, by wreszcie zaniknąć; coś zyskuje status istnienia, by rozpląnąć się w mrokach nie-istnienia. Głębsza analiza tego zjawiska sugeruje, że owa przemijalność me jest tylko „schorzeniem” otaczającego świata. Dotyka również samego człowieka, wci-

---

<sup>6</sup> Wust dokonuje tu dość rażącego uproszczenia. Można odnieść wrażenie, że człowiek podzielony jest na zawsze „dobry”, świat ducha, oraz, zawsze „zły”, świat instynktów. Skoro tak, to zło, jakie zdolni jesteśmy przeciwzłemu czynić, będzie zawsze efektem „odzywającej się” w nas zwierzęcości, za którą nie ponosimy moralnej odpowiedzialności. Będzie ono wynikiem chwilowego „zapomnienia” czy może „braku czujności” ze strony ducha. Tymczasem zło może zakorzenić się w człowieku i przeniknąć go do samych fundamentów jego człowieczeństwa. Zło poraża właśnie świat ludzkiego ducha, a czyni to, za jego przyzwoleniem.

<sup>7</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 40.

śniętego pomiędzy minioną przeszłość i nieobecną przyszłość. Rodzi się więc pytanie, czy pojawianie się zdarzeń, jest tylko efektem działania ślepych i nieracjonalnych sił? Czy istniejąc w rzeczywistości, są one powiązane ze sobą w jakikolwiek sposób? A może jest dokładnie odwrotnie? Zdarzenia pojawiają się wedle określonego z góry planu, stanowią zorganizowaną całość i nie odchodzą w pustkę. Alternatywa ta, każe pytać o sens lub bezsens zakorzeniony w świecie, o wieczną i rozumną egzystencję lub wszechogarniającą nicość. Jeśli zaś dojdzie się do granicznego punktu owej refleksji, to trzeba też spytać o to, czy człowiek ma przed sobą wizję zbawienia, w której rozświetli się przed nim, w sensowny sposób, cała tajemnica bytu, a on sam zostanie wyrwany z ziemskiej ograniczoności, czy może jest on skazany na pustkę, w której rozplynie się zarówno on, jak i wszelkie wysiłki podjęte przezeń za życia.

Otóż, według Wusta, wobec tej, jakże doniosłej alternatywy, zajmujemy wciąż położenie wyjściowe. Nie ma zniewalającego argumentu, który mógłby nam powiedzieć, że jedna lub druga z tych możliwości jest bardziej prawdopodobna. Człowiek znajduje się nieustannie na rozdrożu owych wielkich pytań. Obydwie możliwości kuszą i są jednakowo przekonujące. Rozciągające się perspektywy, mają tyle samo plusów, co minusów<sup>8</sup>. Charakterystyczne jest to, że Wust pogłębia znaczenie zarysowanej biegunowości ludzkiego przeznaczenia. Otóż alternatywa ta, nie tkwi tylko jako perspektywa. Wciska się ona do wnętrza ludzkiego ducha. Owa niemożliwość dokonania pewnego wyboru jest efektem rozdwojenia, które tkwi w samym człowieku. Z jednej strony tkwi w nim możliwość podjęcia ryzyka i wejścia na jedną z dróg, ale zaraz za nią idzie zdolność do kwestionowania powziętych decyzji. To rozdwojenie, *insecuritas*, skłania więc, by wciąż wracać na pozy-

---

<sup>8</sup> Wust sytuje tutaj na jednym poziomie możliwość sensowności lub bez-sensowności świata. Alternatywa ta, w której widać echo pascalaowskiego „zakładu”, jest niejako miejscem sporu dwóch równorzędnych partnerów. Czy można w ten sposób stawiać tak doniosłe zagadnienie? Wszak te dwie możliwości nie są równorzędne. Bez-sens nie stoi na równi z sensem, jak i szatan nie może stać na równi z Bogiem. Myślenie takie, które sięga korzeniami aż do gnostycyzmu, zapomina o tym, iż mówiąc o Bogu, myślimy zawsze o Istocie wszechdoskonałej, dla której nie istnieje żadna alternatywa. On nie jest doskonały „w porównaniu” z czymkolwiek, jak i sens, z definicji, jest przewyżczeniem jakiegokolwiek bez-sensu.



cje wyjściowe, nie pozwalając na zagłębienie się w otchłaniach którejkolwiek z perspektyw. Chroniczność tej sytuacji jest niemożliwa do przezwyciężenia. I tak oto, charakterystyka ludzkiej *insecuritas* zostaje pogłębiona i osadzona w najgłębszych pokładach natury ludzkiej<sup>9</sup>.

Każdorazowe wejście w obręb jednej z perspektyw, wprowadza w stan wewnętrznej równowagi. Dzieje się tak dlatego, że oto w jej wnętrzu zyskaliśmy jakąś odpowiedź na nurtujące nas pytania. Dotkliwy dylemat ludzkiego losu, zostaje jakby na moment zawieszony. Ale stan ten trwa krótko. Skoro ciągle powracamy na pozycje wyjściowe, targani przez grę ufności i buntu, to i zyskany spokój rozplywa się w nicości<sup>10</sup>. Przyszłość jest więc wciąż niejasna. Wypatrywanie spokoju i zyskania odpowiedzi na kluczowe pytania jest czynnością próżną. *Insecuritas* odnosi zwycięstwo nad wewnętrznym pokojem ducha. Wust nazywa ten stan przekleństwem, które zadomowiło się w naszej doczesności<sup>11</sup>.

Proces, o którym mowa, Wust analizuje dokładniej, omawiając problem pewności, a właściwie jej braku, w odniesieniu do nauki. Owszem, jest ona tą dziedziną ludzkiej sprawności, która domaga się pewności. Właśnie tutaj pragnie dostrzegać ją człowiek, jako owoc włożonego przez siebie wysiłku. Jest to owoc pracy rozumu, który poprzez operacje logiczne, stara się ująć poznawczo świat, w którym żyje. Przez poszczególne akty poznania, tworzy wiedzę, która jest kumulacją aktów jednostkowych<sup>12</sup>. Wiedza sprawia, że rzeczywistość staje się bardziej przejrzysta i mniej zagadkowa. Gdzie jak gdzie, ale właśnie na terenie nauki, duch ludzki dąży do uzyskania maksymalnego stopnia pewności, takiego, który zniesie wszelką wątpliwość i jakiegokolwiek niezdecydowanie. Tendencja ta widoczna jest na wszystkich stopniach naukowego zaangażowania. Okazuje się jednak, że nadzie-

---

<sup>9</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 41.

<sup>10</sup> „Powracanie na pozycje wyjściowe”, o którym pisze Wust, nosi znamiona fatum, które zniewala człowieka. Nieco razi owa niemoc ludzkiej natury, która wciąż miota się pomiędzy alternatywą sensu i bez-sensu świata.

<sup>11</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 10.

<sup>12</sup> Rzecz jasna, nasza charakterystyka procesu tworzenia się nauki ma charakter bardzo uproszczony. Nie chodzi tu jednak o szczegółowe potraktowanie tego problemu, lecz o pokazanie na czym polega wpływ *insecuritas* na owoce poznania.

ja na uzyskanie zadowalającego stopnia pewności jest płonna. W najmniej oczekiwanym momencie, budowany misternie gmach wiedzy, narażony jest na upadek. I nie dotyczy to tylko sytuacji, gdzie jedna wizja świata zostaje wyparta przez drugą. Problem jest znacznie poważniejszy w chwili, gdy okazuje się, że same fundamenty tworzonej wiedzy są chybotałliwe, a nawet zawieszony w próżni. Tak ma się rzecz np. z matematyką, która przez wiele wieków tworzyła własny wizerunek jako nauki niezależnej od doświadczenia i szczytującej się przywilejem apriorycznej pewności. Jednak i ona nie jest w stanie oprzeć się mocy wszechobecnej *insecuritas*. W momencie gdy odejdzie od swoich wewnętrznych, merytorycznych operacji i zwróci się do własnych podstaw, jej pewność staje się problematyczna. Nie oznacza to wejścia na teren irracjonalizmu i, co za tym idzie, banalizacji wszelkiego typu poznania. Jednak trzeba spojrzeć na tę sytuację z całą powagą. Nawet matematyk nie jest w stanie powiedzieć, iż matematyczny wzór poznawania ma charakter absolutny i niepodważalny. Skoro matematyka zostaje opanowana przez prawo *insecuritas*, to i inne dziedziny wiedzy zaczynają jej podlegać. Oto filozofia, która w najbardziej radykalny sposób dąży do zyskania pewnej podstawy poznania, co więcej, chce dać wszelkiej nauce ową niezawodną podstawę, orientuje się, że nigdy, w trakcie trwania własnej historii, nie zbliżyła się nawet do granic upragnionej pewności. Podstawowe problemy dotyczące tajemnicy bytu, granicy między tym, co rzeczywiste i nierzeczywiste, problemu prawdy, nigdy nie zostały ostatecznie wyjaśnione. Wciąż budzą one najrozmaitsze kontrowersje, jedne zostały unieważnione, inne są przedmiotem nieustannych sporów. Owszem, zmienił się słownik filozofii, nagromadzono wiedzę, której podwaliny kładli wielcy twórcy, jednak problemy pozostały wciąż nierozstrzygnięte. Przemawiają one z tą samą, co niegdyś, niepokojącą mocą. Rodzi to, rzecz jasna, najrozmaitsze konsekwencje. Fakt ten sprawia, że filozofia, mimo swych osiągnięć, jest wciąż uboga i zdolna wtrącić swych miłośników w stan bolesnego zwątpienia<sup>13</sup>. Okazuje się, że albo jesteśmy zbyt bezradni wobec tajemnicy bytu, albo wciąż targa nami moc wszechobecnego demona, który wytrwale wprowadza nas w błąd, albo też, stawiamy złe pytania, co do spraw istotnych.

---

<sup>13</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 12-14.

Warto w tym momencie zauważyć, że Wust mimo wszystko nie daje się wciągnąć w czającą się w tym miejscu pułapkę nihilizmu. Nie uniknęło jej wielu filozofów. Dochodzili oni do przekonania, że skoro wciąż jesteśmy skazani na fragmentaryczność naszego poznania i nie potrafimy zyskać pewnej wiedzy o rzeczywistości, to lepiej się nią nie zajmować i patrzeć na świat z punktu widzenia prowadzonej przez siebie gry językowej. I tak też, lepiej zajmować się problematyką prowadzonego dyskursu, niż bytem jako takim. Wust nie twierdzi, że owo ubóstwo filozofii ma dla ludzkiej kondycji moc obeszłaniającą. Fakt ten, to po prostu jeszcze jeden przejaw działania prawa *insecuritas*. To, że nie posiadam dostępu do prawdy absolutnej, nie oznacza, że prawda cząstkowa jest fikcją. Jest ona raczej fragmentem prawdy, a nie jej zaprzeczeniem. Problem w tym, bym potrafił ową sytuację zrozumieć i przyjąć. Cały sens filozofowania, według niego, sprowadza się do tego, bym godząc się na fakt ułomności poznania, dostrzegł zawartą w nim prawdę ostateczną. W niepewności zawarta jest pewność; w ułomności, wielkość. To, co niektórzy filozofowie uważają za największą zgryzotę filozofii, dla Wusta jest okazją do odkrycia pełni prawdy.

#### 4. ONTYCZNA STRUKTURA NIEPEWNOŚCI

Przeanalizowanie rozmaitych przejawów *insecuritas*<sup>14</sup>, obecnej w różnych obszarach ludzkiej egzystencji, prowadzi nas do wniosku, iż ma ona wręcz ontyczny charakter i jest fundamentalną cechą życia ludzkiego. Nie jest tylko jakimś dodatkiem do życia, do sposobów funkcjonowania człowieka w różnych obszarach własnej egzystencji. Jest raczej trwale obecna na wszystkich poziomach egzystowania. Nie jest też czymś, do czego dochodzimy, w trakcie naszego rozwoju. Jest dana niejako „odgórnie”, jest cechą, którą zastajemy i która ustawia nas w konkretnej, egzystencjalnej pozycji. Prowadząc tę myśl dalej, trzeba powiedzieć, że jest ona właśnie ontologiczną cechą człowieka.

---

<sup>14</sup> Rzecz jasna *insecuritas* posiada różną doniosłość na różnych poziomach refleksji. Niepewność wysiłków badawczych naukowca nie jest równa niepewności egzystencjalnej. Powaga zagadnienia *insecuritas* rośnie więc wraz z obszarem problemów, które poddawane są refleksji.

Bez niej on sam staje się niezrozumiały i niejasny. *Insecuritas* decyduje o losach ludzkich, o zrealizowaniu lub zaprzepaszczeniu siebie.

Wust próbuje opisać fenomen *insecuritas*. Przenika ona człowieka już na poziomie jego zmysłowo-duchowej kondycji. Człowiek bowiem jest istotą zmysłową i zarazem duchową, przy czym połączenie to nie ma charakteru koniunkcji. Nie jest on i tym, i tym, nie jest połączeniem dwóch elementów, przystających do siebie. Zmysły i duch przenikają się, więcej, wzajem się przeobrażają, jedno przemienia drugie. Decydujące jednak znaczenie posiada duch, który jest bardziej wartościowy, bogatszy i donioślejszy. Nawet wtedy, gdy człowiek jest zdominowany przez zmysły, duch jest ważniejszy i wciąż zachowuje właściwą sobie moc. Dzieje się tak dlatego, że duch, granicząc z nieskończonością, może odkryć sam fakt jej istnienia i zawarte w niej tajemnice. Zdolny jest on do tego, by przeobrazić zmysły, nadać im jakby subtelniejszego charakteru i wyczulić na ślady nieskończoności zawarte w świecie. To tutaj właśnie owo rozdarcie, spełnia swą „błogosławioną rolę”. Wejście w obszar nieskończoności, które, owszem, wywołuje stan swoistego niepokoju, bowiem wyrwa z czysto ziemskiej egzystencji, w sposób zdecydowany różni człowieka od zwierzęcia. Człowiek jest więc w świecie kimś wyjątkowym, a wyjątkowość sięga zarówno ducha, jak i zmysłów. To, że zmysły, ze swej natury, ciągnące człowieka do świata, do funkcjonowania w nim na wzór zwierzęcia, zostają przepojone przez ducha, staje się źródłem charakterystycznego napięcia. Z jednej strony naturalne skłonności, a z drugiej – potencjalna możliwość ich porzucenia; alternatywa pomiędzy funkcjonowaniem czysto biologicznym, poddanym instynktom i wejściem w obszar wieczności, dla której instynkty są wrogiem, mając dlań charakter niszczący. Jak widać, Wust mówi tu o jakiejś niejednoznaczności opisu człowieka, bowiem jest on związkiem dwóch przeciwnych elementów<sup>15</sup>.

Rozdarcie, o którym mowa, stawia człowieka w bardzo specyficznej sytuacji wobec świata. Jawi się on jako istota odseparowana zarówno od świata zwierząt, jak też od świata czystych duchów, które nie są już wydane na łup naturalnie ludzkich skłonności. Nie jest więc zabezpieczony przez świat naturalny, który bardziej sprzyja kon-

<sup>15</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 24.

dycji zwierzęcej, aniżeli ludzkiej, ani też nie jest do końca ogarnięty pełnią miłości, doświadczanej tylko przez czyste duchy. Natura ogranicza go tylko częściowo, bowiem możliwym jest wyjście poza świat instynktów, zaś rzeczywistość miłości i cała sfera duchowości, są dlań propozycją, ale nie przymusem. Tak oto, człowiek ograniczony jest przez obydwa światy, bo decydują one o jego ontycznej strukturze. Jest on zwierzęciem i duchem, ale też jest autonomiczny wobec całkowitego wpływu obydwu wymiarów. Wust mówi wprost: „Daje znać o sobie swoista otwartość, istota jego potencjalnie nieskończonych możliwości, jego dziwny stan zawieszenia «pomiędzy» bios i logos, manifestujący się jako zawieszenie pomiędzy koniecznością i wolnością. Za sprawą obu tych biegunów człowiek zostaje umieszczony w swego rodzaju pustej przestrzeni”<sup>16</sup>. Owa „pusta przestrzeń” rozciąga się, zdaniem Wusta, pomiędzy światem żelaznej konieczności i pełni duchowej wolności. Tkwiąc w samym środku tej alternatywy, człowiek zostaje umiejscowiony w stanie swoistej próżni, która daje mu możliwość samookreślenia. Może on „wejść” na teren ducha i wypowiedzieć zasadnicze „tak” wobec metafizyki i nieskończoności, bądź też, opowiedzieć się przeciw duchowi i ulec pokusie zezwierzęczenia<sup>17</sup>. Jednak w punkcie wyjścia, człowiek tkwi w rodzaju próżni, a przed nim rysują się dwie możliwości. Każda z nich jest równie kusząca, w każdej może on wypełnić zastaną pustkę, jednak opowiedzenie się za którąkolwiek z nich, nie wymazuje z pamięci wspomnienia drugiej. Ów stan zawieszenia, owej przed-realizacji siebie jest sytuacją określaną jako *insecuritas*. Jej cechą charakterystyczną jest to, że nie ma w jej obliczu jasnych odpowiedzi, nie ma zniewalających argu-

<sup>16</sup> Tamże, 34.

<sup>17</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 33-34. Z punktu widzenia duchowości chrześcijańskiej, przedstawiona alternatywa jest prawdziwa tylko częściowo. Owszem wiara, jako bycie z Bogiem, jest dla człowieka tylko propozycją. Może on ją więc odrzucić. Jednak nie dzieje się tak, iż wybór „pomiędzy” Bogiem, a nicością, żelazną koniecznością i pełnią wolności, jest całkowicie neutralny. Dokonuje się tu wszak zasadnicza decyzja, której konsekwencją jest zbawienie lub potępienie. Jest ona więc naznaczona piętnem odpowiedzialności. Dyskusyjna jest też sprawa opisywanej przez Wustę „pustej przestrzeni”, w której dokonuje się wspomniany wybór. Człowiek nie jest pozostawiony sam sobie, w obliczu tak zasadniczej kwestii. Chrześcijaństwo nie na darmo przywołuje tu kontekst łaski, w którym dokonują się te najważniejsze dylematy.

mentów, niweczających przeciwległą możliwość. „Zawieszenie”, a więc *insecuritas*, ma charakter permanentny; mimo, iż raz po raz, dokonuje się w życiu wyborów, to jednak wciąż istnieją przesłanki każące zawrócić z drogi i zadać pytanie o prawomocność podjętego uprzednio kroku. Nie ma więc takiej możliwości, byśmy w którymś momencie naszego życia, zyskali tyle pewności, by wykreślić możliwość powrotu do stanu pierwotnej niepewności. Wyjście z próżni ma charakter tylko pozorny i prowizoryczny. Dzieje się tak dlatego, że *insecuritas*, jak już wspomnieliśmy, nie jest dodatkiem do człowieczeństwa, ale jego trwałym elementem<sup>18</sup>.

Jest też oczywiste, że próżnia ta, pozbawia człowieka trwałego zakorzenienia. Ciąży on nieustannie w dwie strony, przy czym nigdy nie może odnaleźć stanu równowagi, który pogodziłby ze sobą jedną i drugą<sup>19</sup>. Powodem tego jest to, iż z jednej strony różnią się one od siebie w istotny sposób, z drugiej zaś, to sam człowiek, należąc do nich, wyrwa się spod ich wpływu; jest wprzęgnięty w ciało i ducha, ale też do żadnego z nich nie należy w sposób ostateczny i całkowity. Tak oto, jawi się on jako istota zawieszona, żyjąca w ciągłym „pomiędzy”, zdana na ciągłe nie-dokończenie. W człowieku jest więc jakiś rys dramatyzmu, ciągłej walki o własną tożsamość. Owszem, dana mu jest możliwość osiągnięcia prawdy i jasności, co do tajników egzystencji, bowiem bez tego, byłby tylko zwierzęciem i niczym innym. Zda się,

---

<sup>18</sup> Por. P. Wusta, dz. cyt., 34-35; Ten długi passus domaga się skomentowania. Otóż razi trochę ta uporczywa tendencja Wusta, do stawiania na jednym poziomie natury i ducha, możliwego zezwierzecenia i uduchowienia, wreszcie losu i Boga. Wust nie dostrzega, iż rzeczywistość instynktów nie ma tego samego statusu ontycznego, co świat ducha. Jeśli przystać na odwrotną propozycję, wówczas zaciera się np. problem odpowiedzialności moralnej za dokonany wybór. Czy ktoś kto poddaje się ślepej grze instynktów podlega podobnej klasyfikacji moralnej, jak ten, kto decyduje się na życie cnotliwe, znaczone wpływami ducha? Nie jest to wybór „albo – albo”, lecz opowiedzenie się za tym, co „dobre” lub „złe”. I dalej: ślepy los nie jest kontrpropozycją dla Boga, bo nie jest on Jego partnerem. Grozi to albo ubóstwieniem losu, albo też „zbezczeszczeniem” Boga. Czy w takim razie poglądy Wusta nie trąca jakąś formą manicheizmu?

<sup>19</sup> Kategorie „nigdy” nie brzmi przekonująco. Historia zna biografie ludzi, którzy do własnego życia wprowadzili porządek i jedność. Dla nich świat ducha stał się pierwszym i naczelnym wymiarem egzystencji.

że już to, pozwala na wyjście z matni zarysowanej alternatywy. Jednak wniosek taki jest tylko złudzeniem. W samym dążeniu do prawdy, zakorzeniona jest możliwość wątpienia i ciągłego podważania osiągniętego pułapu wiedzy. To wydanie na łup owej skłonności, która wciąż strąca ze zdobytych pozycji, jest rysem charakterystycznym *insecuritas humana*. Ona właśnie, nie pozwala nam nigdy na samozaspokoje-  
nie. Okazuje się, że nie sposób osiąść na twardym gruncie pewności. Wciąż unosi nas ze sobą nurt „wiecznej alternatywy”<sup>20</sup>.

Rzecz jasna, dramat przedstawionej alternatywy ludzkiego losu, rzadko dociera do świadomości. W przeciwnym wypadku, życie stałoby się jednym wielkim koszmarem. Rozum bowiem, przepełniony jest naturalną ufnością w to, iż świat jest rzeczywiście rozumny i sensowny, że mimo wielu oznak tkwiącego w nim absurdu, jest on w stanie zrównoważyć ilość nagromadzonego chaosu i uporządkować to, co dąży do samounicestwienia. Musi dojść do sytuacji wyjątkowej, przepełnionej dramatyzmem i egzystencjalną trwogą, zagrożeniem, które dotyka najgłębszych struktur „trwającego ja”, by zobaczyć owo rozdwojenie rzeczywistości i samego siebie, jako tego, który jest wydany na łup *insecuritas*. *Ratio*, postawiona wobec alternatywy, dostrzega, że niebyt zaczyna „konkurować” z bytem, a logika wystawiona jest na łup tego, co alogiczne. Tak może zostać zniweczona cała praca zmierzająca do usystematyzowania poznanej rzeczywistości. Okazuje się, że tworzony misternie obraz bytu, może się rozpląnąć w niejasności, że logika zostanie pochłonięta przez chaos, a oczekiwany sens był ledwie złudną i mrzonką. Pisze Wust: „W takich chwilach człowiek zauważa, jak poniżej piętra *ratio* otwierają się pełne niebezpieczeństw przepastne otchłanie, grożące wessaniem całej jego duchowej egzystencji”<sup>21</sup>. Jest to moment, w którym metafizyka mierzy się z absurdem, co więcej, sam człowiek zaczyna się mocować ze sobą, dostrzegając, że nie jest on tylko obserwatorem opisywanego starcia, ale sam tkwi w jego wnętrzu. Kto wie, może jest i tak, że alogiczna otchłań wciąga w siebie i mój los, a budowany misternie gmach pewności zostaje pozbawiony jakiegokolwiek fundamentu? *Insecuritas humana* dochodzi tutaj aż do szczytów tkwiącego w niej dramatyzmu. Problem ten, analizuje

<sup>20</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 25-29.

<sup>21</sup> Tamże, 72.



Wust dogłębnie na dalszych stronach *Niepewności i ryzyka*, próbując przedstawić jego ściśle filozoficzną analizę. Widać bowiem, że punkt ciężkości naszego zagadnienia tkwi w odniesieniu człowieka do bytu. Właśnie w tym, co zwie się intencjonalnością podmiotu poznającego, zapisana jest tajemnica *insecuritas*, która potem poddana zostaje kolejnym analizom.

## 5. NIEPEWNOŚĆ AKTU POZNAWCZEGO

Problem intencjonalności poznania jest kluczowym dla filozofii, skoro rodzi się ona na punkcie styczności pomiędzy poznającym, a poznawanym. Uważa się więc, że podmiot jest skierowany ku treści zawartej w przedmiocie, jego akty psychiczne i intelektualne zdolne są „odczuć” istnienie treści, które bytują poza poznającą świadomością. Nie koniec na tym, bo również i przedmiot jest intencjonalnie odniesiony do podmiotu. Przysługuje mu bowiem zarówno istnienie „w sobie” jako bytowi zgodnemu z własną naturą, jak i istnienie intencjonalne jako przedmiotowi poznania. Fenomenologia prowadzi tę myśl dalej, twierdząc, że każdy akt świadomości posiada swój obiekt intencjonalny, ku czemuś się kieruje, coś chwyta; tym czymś jest właśnie intencjonalny sposób istnienia przedmiotu. Nie widać właściwie sytuacji, w której ktoś mógłby zaprzeczyć prawdzie o intencjonalności poznania. Nawet tam gdzie twierdzi się, że świadomość zdolna jest poznać tylko siebie samą i nie jest w stanie stwierdzić czy istnieje cokolwiek poza nią, akty świadomości są odniesione do „ja” poznającego.

Ta podstawowa prawda filozoficzna opiera się na innej, absolutnie pierwszej zasadzie filozofii. Zasadą tą jest myśl o tym, że byt jest inteligibilny, a więc możliwy do intelektualnego ujęcia. Myśl scholastyczna określiła tę zasadę jako transcendentálną, a więc powszechną, własność bytu. Byt, ponieważ jest rozumny, jest zgodny z poznającym intelektem. Transcendentálna prawda głosi, że cokolwiek istnieje jest z konieczności ukształtowane i uporządkowane. Rozumność bytu jest warunkiem niezbędnym, by mogło nastąpić jakiegokolwiek poznanie. Wynika stąd, że niemożliwym jest poznanie chaosu, bowiem chaos, jako nie-uporządkowanie, nie jest rozumny, a co za tym idzie, nie jest odniesiony do intelektu. Rozumność jest podstawą intencjonalności;



byt, będąc uporządkowanym, „spotyka się” z poznającym podmiotem, poprzez jego rozumne akty poznawcze. Dopiero teraz można powiedzieć, razem z Wustem, że byt jest bytem otwartym, a nie zamkniętym we własnej „wsobności”. Do jego istoty należy bycie dostępnym dla poznającego podmiotu. Byt nie kryje niczego „w sobie”, ukazuje się naszym władzom poznawczym takim, jakim jest. Ma jednak również miejsce sytuacja odwrotna. Sam podmiot jest nastawiony na przedmiot i niejako „dostrojony” do obiektywności rozumnego bytu. Jest to nic innego, jak pogłębienie prawdy o intencjonalności wszelkiego poznania.

Wydaje się, że prowadzony wątek w żaden sposób nie może podważyć zasady pewności. Skoro byt i podmiot są ze sobą wzajemnie zestrojone, i spotykają się ze sobą w akcie poznania, to jest ono po prostu realizacją posiadanych przez nie dyspozycji. W ten sposób, poznanie prowadzi do zyskania wiedzy. A jednak, w całym tym procesie, dostrzega Wust ważny problem.

Zasada inteligibilności bytu, a także powiązana z nią prawda o intencjonalności wszelkiego poznania, ma charakter uniwersalny. Naturalną skłonnością ludzką jest ufność wobec obiektywnie istniejącego bytu. Obiektywność żąda uległości; jest ona granicą, przed którą poznający podmiot musi zostawić swe aspiracje poznawcze. Trudno sobie wyobrazić, by poznanie przedmiotu, u podstaw którego leży prawda o jego obiektywności, mogło ową obiektywność unieważnić. Wust mówi o „krajowej uległości wobec tego, co obiektywne”<sup>22</sup>. Owszem, poprzez poznanie, podmiot dokonuje jakiejś formy gwałtu zadanego przedmiotowi, gdyż wkracza w jego wewnętrzną strukturę. Jednak zawsze musi mieć tę świadomość, że pozostaje tu tylko „gościem”, który ma uszanować wewnętrzną tajemnicę istnienia bytu. I tu właśnie jest miejsce, gdzie uległość wobec rzeczy dochodzi do głosu. Z drugiej jednak strony poznanie ma zawsze charakter aktywny. Skoro jest ono jakąś formą ingerencji w byt, skoro byt jest wydany w „ręce” podmiotu, a ten staje się „sędzią obiektywności”, poprzez to, że wydaje sąd o istniejącym bycie, to w tym momencie, aktywność poznawcza osiąga swe szczyty. Tak oto, od pierwotnej sytuacji, w której podmiot pozostawał w stanie naturalnej uległości wobec bytu, dochodzi do tego,

---

<sup>22</sup> Tamże, 95.

iz w akcie poznania, poprzez sam akt poznawczy, świadomość odwołuje się do samej siebie, dostrzegając własną ekspansję, zdolną zburzyć to, co miało pozostać nietknięte. To zwrócenie się ku sobie, dostrzeżenie drzemiących w „ja” dyspozycji, jest niejako odwróceniem się od pierwotnej łączności z bytem. Tym samym, zerwana zostaje owa fundamentalna zasada intencjonalności, wzajemnego otwarcia i przyjęcia, podmiotu i przedmiotu. Podmiot, który wychodzi ze stanu nieświadomej akceptacji bytu, pogrążonego we własnej obiektywności, popada w konflikt ze świadomą refleksją nad bytem, kiedy, zaczyna go określać i klasyfikować. Jaźń zostaje oderwana od bytu, i w świadomości własnych aktów, w refleksji nad owocem poznania, myśli raczej o sobie, niż o bycie. Dochodzi do sytuacji, w której poznający podmiot zagarnia w siebie byt, który jest poznawany<sup>23</sup>.

Dokonała się istotna przemiana. Poznanie, które miało dać pewność, zakorzenioną – we wnętrzu naturalnego przywiązania do bytu, zaczyna chwiać się u samych podstaw. Powodem tegoż zachwiania jest wyrwanie ze stanu naturalności, zadanie gwałtu pierwotnym oczekiwaniom. Z jakąś nieubłaganą konsekwencją, dochodzi się do wniosku, iż losem poznającego „ja” jest samotność i dystans wobec pierwotnej otwartości bytu. Człowiek jest zdany na samego siebie; zdążając poznawczo do świata, prędzej czy później, zostanie osamotniony przez byt. Będzie ważył racje, będzie podsumowywał wnioski i obliczał proporcje, radował się i smucił owocem poznania, ale tylko po to, by zobaczyć, że oto nagle odwrócił się od bytu. Stąd już tylko o krok od tego, by zacząć powątpiewać, czy w owym osamotnieniu nie traci się jakiejś prawdy o bycie. Czy owa separacja i zagnieżdżenie się w sobie, nie są rodzajem „zdrady” bytu? Czy zamknięcie treści poznawczej w obszarze świadomości nie sprawia, że rzeczywistość umknie, stając się już inną i zmienioną, w porównaniu z sytuacją pierwotną? Pewność, która miała stanąć u kresu wysiłków poznawczych, jako owoc aktów poznania, jest więc, w punkcie wyjścia, obalona przez czającą się *insecuritas*. Świat nieustannie wymyka się naszej świadomości, to, co o nim wiemy dzisiaj, zamknięte jest w obrębie naszego „ja”. Nie mamy argumentów, przemawiających za tym, że wiedza ta nadaża za zmieniającą się wciąż rzeczywistością. Wciąż więc wydani jesteśmy na żer niepew-

<sup>23</sup> Por. tamże, 93-97.

ności. Trzeba nam nieustannie zawracać z drogi, na którą weszliśmy. I tak właściwie, to nie widać kresu tego „poznawczego dramatu”.

Ta głęboko filozoficzna refleksja Wusta stoi u podstaw jego teorii *insecuritas humana*. Niepewność zostaje opisana, ostatecznie i nieodwołalnie, jako głęboki wymiar prawdy o człowieku. I to ona właśnie decyduje o jego losie.

## 6. NIEPEWNOŚĆ A PROBLEM ABSOLUTU

Mówiliśmy już o tym, że każdy rejon naszego życia porażony jest wpływem mocy *insecuritas*. Nauka, jako owoc ludzkiej myśli, chwieje się w momencie, gdy spogląda na samą siebie i pyta o własne podstawy. Dochodzi ona, prędzej czy później, do wniosku, że nie wolno jej chęć się poczuciem pewności i czynić siebie wzorem jej osiągnięcia. Podobnie i filozofia, kiedy pyta o podstawy poznania świata i próbuje rozsupłać gordyjski węzeł tajemnic bytu, musi mieć świadomość, że nigdy nie osiadzie na gruncie, którego nikt nie będzie w stanie zakwestionować. Filozofia będzie zawsze „w drodze”, będzie wiecznym poszukiwaniem jedynej prawdy. Nie sposób wyznaczyć jej kresu i obwieścić moment, w którym mogłaby spocząć na laurach. Być może raczej mieli średniowieczni filozofowie, mówiąc, iż filozofia jest *perennis* – wieczysta, ale nawet jeśli tak jest, jeśli kumuluje się w niej odwieczna prawda, to nie nastąpi chwila osiągnięcia jej kresu<sup>24</sup>. Tak więc wszędzie skazani jesteśmy na doświadczenie bólu niepewności. Skoro zaś tak, skoro „stały ład” jest tylko marzeniem, a nie spełnieniem, to problem *insecuritas* zakorzenił się tam, gdzie stawia się najdonioślejsze i najbardziej doskwierające pytania. Tu oto, do szczytów dochodzi pragnienie pewności i bolesna świadomość chybotliwości stawianych hi-

---

<sup>24</sup> Patrząc na stan filozofii naszego wieku, widać, że myśl Wusta była w tym względzie niezwykle trafna. Pogłębia się bowiem proces swoistej destrukcji filozoficznych aspiracji do prawdy. Współczesny postmodernizm chlubi się myślą, iż dokonał dekonstrukcji filozofii, rozszczepiając prawdę pośród nieogarniętej mnogości dyskursów. Staje się on jednak naprawdę biedny wówczas, gdy obwieszcza tym samym kres filozofii, popadając przez to we własną niekonsekwencję. Głosi się tu bowiem, ni mniej ni więcej, tylko właśnie prawdę o tym jaki jest świat. Wydaje się, że postmodernizm będzie niczym więcej, jak tylko jeszcze jednym głosem człowieka, wypatrującego twardego gruntu własnej egzystencji.

potecz. Kiedy człowiek zaczyna pytać o istnienie Istoty najwyższej, a więc o istnienie Absolutu, w którym zawiera się cała prawda o świecie, i który też jest fundatorem bytu i kresem jego trwania, *insecuritas* daje o sobie znać ze zwielokrotnioną mocą. Widać z tego, że niepewność zakorzeniła się u podstaw rzeczywistość, jak i na samym jej szczycie, tam gdzie pyta się o podstawę, i tam, gdzie stawia się pytania o granicę.

Pytanie o Absolut zawsze spędzało sen z powiek filozofów. Nie miejsce, by analizować poglądy, które w tej kwestii wygłoszono. W niczym nie będzie więc odkrywcza myśl, że panorama rozwiązań rozciąga się tu od ufnej afirmacji, do negacji, od św. Tomasza do Woltera, od św. Augustyna do Nietzschego. Jedni filozofowali o nim z pozycji wyznawcy, inni z pozycji buntownika; szukano argumentów, by uzasadnić jego istnienie, bądź też pokazywano absurdalność istnienia transcendencji. Na tle tej panoramy, Wust, jako głęboko religijna osobowość, jawi się jako ten, który filozofując, czyni to z pozycji wyznawcy. Nie przeszkadza mu to uwypuklić pojawiający się dylemat. Wszechogarniająca moc *insecuritas* dosięga również i tej kwestii.

Mamy skłonność do tego, by afirmować istnienie Absolutu. Jest to wręcz, jakaś naturalna skłonność ludzka. Wszak pewniej czujemy się wtedy, gdy stwierdzamy, że nasz los jest chroniony i nie kończy się on z chwilą śmierci, lecz dopiero wtedy znajduje swe dopełnienie w świecie absolutnego sensu. Sam świat naturalny staje się tym samym nieco jaśniejszy, gdy patrzy się nań, jako na ten, w którym wszelka jednostkowość składa się na sensowną całość. Byt przestaje być obcy, daleki i zagadkowy; staje się on owocem istnienia Absolutu, który dzieli się pełnią własnego bytu z tym, co chwilowe. Tak rodzi się więc osobowa, chciałoby się rzec, że wręcz intymna<sup>25</sup>. Absolut ogarnięty poznaw-

---

<sup>25</sup> Owo „nagle” pojawienie się więzi osobowej pomiędzy mną a Absolutem, nie ujawnia się na szczycie dociekań filozoficznych. W przeciwnym razie, znaczyłoby to, iż niemożliwa jest wiara poza kontekstem filozoficznym. Co więcej, daleka jest droga od Absolutu do Boga Abrahama i czym innym jest stwierdzić, że Pierwszy Poruszy ciel stoi u podstaw wszelkiego bytu, a czym innym powierzyć swój los Bogu w akcie wiary. Filozofia może być jednak pomocną na drodze do wiary wtedy, gdy uczy postaw pokory poznawczej, wrażliwości na prawdę czy wreszcie uczciwości myślenia. W tym sensie mówimy dalej o tym, że „metafizyka zbliża się do religii”.

czo jest obcy, jest tylko jeszcze jednym bytem na horyzoncie naszej świadomości, ale doświadczony osobowo, staje się bliski i, jakby, nieco „mniej” transcendentny. Przepaść rozdzielająca go od człowieka, zostaje w jakiś sposób zasypana. Metafizyka zbliża się do religii. Zda się, że od samego początku „dreptała” gdzieś na progu religijności, a każdy włożony w nią wysiłek zmierzał do owej intymności religijnego spotkania. Ale tak jak to było poprzednio, z wolna zaczyna dochodzić do głosu siła *insecuritas*. Aprobata wobec Absolutu zaczyna się chwiać w momencie kiedy zdają sobie sprawę z osiągniętej bliskości. Zerwana zostaje naturalna więź, dokonuje się akt zdrady. Oto na horyzoncie pojawia się niejasna możliwość wycofania wyrażonej uprzednio aprobaty. Wust boi się, że gdzieś na dnie naszego serca, zbudował sobie mieszkanie demon – kusiciel, ktoś kto wciąż stara się nas wygnać z jaskini osiągniętej pewności<sup>26</sup>. Powraca więc motyw demona, który zdaje się przybierać w tym momencie „kartezjańską szatę”<sup>27</sup>. Cóż z tego, że naturalne pragnienie prowadzi prostą drogą do Absolutu? Wydaje się wręcz, że niemożliwym jest, by go nie było. A jednak, majaczy gdzieś przecucie, wątpliwość, iż jest to tylko pragnienie, które nie ma swego rzeczywistego przedmiotu. Demon, drzemający na dnie mojego „ja” nieustannie podsuwa myśl, że pragnienia trafiają w pustkę i każe mi zawracać z drogi, na którą wszedłem. Dziwne jest to, że pytanie o zasadność przekonania o istnieniu Absolutu, pojawia się z najdotkliwszą mocą wtedy, gdy zda się, iż już posiadam pełnię wiedzy o nim i nic nie może mnie zawrócić z obranego kierunku<sup>28</sup>. Powraca echo tomaszowego *videtur quod non*, ale tak doskwierające, że *sed contra* już na horyzoncie się nie pojawia. Człowiek staje nagle ogołcony i pozbawiony tego, co z początku było tak oczywiste. Pytanie o sens, o fundatora bytu, o wieczne spełnienie staje się przypuszcze-

---

<sup>26</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 77.

<sup>27</sup> Kartezjański demon wywoływał permanentnie postawę wątpienia metodologicznego. Demon Wusta jest chyba groźniejszy, bowiem toczy on nieustanną walkę z Bogiem o wpływy w obszarze ludzkiego ducha.

<sup>28</sup> Wust nieustannie akcentuje, iż do Boga zbliża mnie wiedza, która jest przez demona poddawana ciągłej korozji. Problem w tym, że o prawdziwej więzi z Bogiem można mówić nie na płaszczyźnie wiedzy, lecz na poziomie ufnego przyłgnięcia. Tutaj demon jest już zupełnie bezradny.

niem, a nie przekonaniem. Owa gra pewności i czającej się *insecuritas* wspina się na szczyt dramatyizmu<sup>29</sup>.

## 7. ZAKOŃCZENIE

Filozoficzna droga jaką przebył Wust, wpisuje się w rozległe spektrum filozofii egzystencjalnej, W centrum stoi człowiek i zagadka jego egzystencji. Jest on bytem pierwotnym, który nie wywodzi się z żadnej koncepcji czy idei. Nie jest tak, że człowiek „przegląda się” w świecie, odnajdując w nim wskazówki do rozwikłania własnej wyjątkowości. To raczej świat „przegląda się” w człowieku. Dzieje się tak dlatego, że filozofujące „ja” widzi siebie jako egzystencję realną, obdarzoną faktem istnienia. Może ono, jako jedynie pewne, powiedzieć o sobie „jestem”. Swoiste „poczucie” istnienia innych bytów, pozwala zobaczyć, że „ja” jest wrzucone w świat, że egzystencja dzieje się „pośród” świata, a nie „obok” niego. Tak zostaje rozciągnięty horyzont ludzkiej egzystencji, którego wyznacznikami są „ja” oraz świat ogarnięty i doświadczony poznawczo. Horyzont ten jest płaszczyzną dramatycznego napięcia, które zakorzenione jest u samych podstaw bytu. Na nim właśnie uwypukla się to, co drzemie na dnie „ja”. Człowiek pogrążony jest w stanie ustawicznego kluczenia pomiędzy pewnością i niepewnością, ufnością i rezygnacją. Chce on afirmować byt, lecz akt afirmacji jest permanentnie narażony na potencjalne zakwestionowanie. Ludzka egzystencja znaczone jest więc stanem niepewności, który wciąż strąca ją z obranej drogi. Stan ten poprzedza wszystkie inne; poprzedza trwogę, lęk bojaźń przed śmiercią. Te bowiem są wciąż zwalczane w akcie ufności i akceptowane w dochodzącej do głosu niepewności.

Do egzystencjalnego słownika Wust dopisuje pojęcie *insecuritas*. W tym jednak miejscu trzeba zauważyć ważną kwestię. Uwalnia się on od pesymistycznego tonu filozofii egzystencjalnej, widocznego u Sartre’a czy Heideggera. Niepewność bowiem nie jest ostatecznie graniczną sytuacją człowieka. Nie jest tak, że dokonując refleksji nad tajemnicą losu i szukając coraz głębszych jego pokładów, *insecuritas* staje się murem, za który już nie sposób się cofnąć. Jest w człowieku

---

<sup>29</sup> Por. P. Wust, dz. cyt., 101-103.

coś bardziej pierwotnego, zdolnego przewyciężyć moc *insecuritas*. Tym czymś jest akt ryzyka wiary.

## A CONTRIBUTION TO THE CONVERSATION ABOUT THE PROBLEM OF CERTAINTY

### Summary

The problem of certainty seems to be crucial for the whole of philosophy. The fundamental question is: can we be sure that things which we perceive really are the way they seem? Does the knowledge we have deserve our acknowledgement? What we ultimately have here is the question about the reality of the world as such. The questions, raised by Descartes, are still important and inspiring. Philosophers used to think that if we accepted the possibility of uncertainty, we would be doomed to scepticism. A German philosopher, Peter Wust, makes a unique contribution to this discussion. For him, uncertainty is an ontic category. Yet this does not mean that we cannot extricate ourselves from it. The article attempts to deal with this very issue.

**Key words:** human, cognition, certainty