

Marek Szulakiewicz
POSZUKIWANIA
METAFIZYCZNE

PROOF

PROOF

Marek Szulakiewicz
POSZUKIWANIA
METAFIZYCZNE

PROOF



WYDAWNICTWO NAUKOWE
UNIwersYTETU MIKOŁAJA KOPERNIKA

Toruń 2014

Recenzent
Ireneusz Ziemiński

Redaktor
Iwona Wakarecy

Projekt okładki
Monika Pest

Na okładce: Piero di Cosimo (1462–1521)
Mit Prometheus w Alte Pinakothek, München

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu
Mikołaja Kopernika
Toruń 2014

ISBN 978-83-231-3220-0

WYDAWNICTWO NAUKOWE UMK
ul. Gagarina 5, 87-100 Toruń
REDAKCJA: tel. (56) 611 42 95; fax (56) 611 47 05
e-mail: wydawnictwo@umk.pl
DYSTRYBUCJA: ul. Reja 25, 87-100 Toruń
tel./fax (56) 611 42 38, e-mail: books@umk.pl
www.wydawnictwoumk.pl
DRUK: Drukarnia Wydawnictwa Naukowego UMK

PROOF

*Moim nauczycielom,
którzy uczyli mnie
poszukiwać.*

To, co wieczne, jest przeciwieństwem bezruchu
i wyraża się w ciągle nowych kształtach.

Emmanuel Mounier

Celem, a przeto i sensem myśli filozoficznej
nie jest wiedza o jakimś przedmiocie,
lecz przeobrażenie świadomości bytu
i wewnętrznego nastawienia do rzeczy.

Karl Jaspers

Tylko źli trwają dzięki swemu Bogu,
inaczej sprawiedliwi – tu Bóg trwa dzięki nim.

Ernst Bloch

Spis treści

Wstęp	9
Rozdział pierwszy	
Kryzys kultury i metafizyka	25
1. Kryzys i filozofia	36
2. Wymiary współczesnego kryzysu	43
Rozdział drugi	
Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos	77
1. Miłość – w obliczu nieskończoności	88
2. Dialog – nasłuchiwanie nieskończoności	98
3. Miłość i logos dialogiczny	113
Rozdział trzeci	
Bóg dzisiaj – metafizyka w praktyce	125
1. Czy mówić o Bogu?	130
2. Bóg – pluralizm – metafizyka	149
3. Podtrzymywać otwarte pytania	160
Rozdział czwarty	
Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej	179
1. <i>Logos</i> i <i>mythos</i>	183
2. Religia i nasza postmodernistyczna współczesność	191
3. Trudne i łatwe powroty religii	200
Zakończenie	219
Bibliografia	225
Indeks nazwisk	235
Summary	241

PROOF

WSTĘP

Umieć pytać znaczy:
umieć czekać, nawet życie całe.

Martin Heidegger

PROOF

PROOF



Choroby ducha są zawsze chorobami bytu i schorzeniami ontycznymi. Już Grecy znali dwie najgroźniejsze takie choroby, których pokonanie stawało się największą troską starożytnych myślicieli. Były to: nadmierna ogólność (uniwersalność) i równie nadmierna konkretność (indywidualność). W pierwszym przypadku chodziło o takie spojrzenie na byt, w jakim brakuje uznania sensu jednostkowego i ujmowania wartości tego, co „tylko pojedyncze”, przemijające i jednostkowe. Prawdziwym istnieniem było wtedy tylko to, co uniwersalne, ogólne, absolutne. W drugim zaś odwrotnie, chodzi o niedostatek powszechności, ogólności i uniwersalności, czyli jakąś formę negacji boskości (świętości), niezdolność ujęcia sensu ogólnego i ogólnego porządku. Tu z kolei istnieniem było tylko to, co konkretne, indywidualne, zmienne. W obu tych chorobach odslania się niemożność metafizyki i niezdolność człowieka do transcendowania ponad swój własny instykt przetrwania, przekroczenia swego Ja i jakąś ślepotę na transcendentny byt.

Te dwie „greckie” choroby nie wyczerpują jednak zagrożeń. Filozofia i kultura czasów nowożytnych umożliwiła stworzenie jeszcze jednej choroby. Jest nią przekonanie, że można obejść się bez afirmacji bytu i mimo to nie stracić struktur

kategorialnych, wartości i zasad. Słowem: iż można obejść się bez metafizyki i zrezygnować z tego, że „świat jest”. Wydawało się, iż zasady, wartości, „warunki możliwości” mogą i muszą przetrwać, mimo to, że nie mają odniesienia do istnienia i do pewnego rodzaju absolutu, wyrastają one bowiem z samej aktywności człowieka i jego przywiązania do teraźniejszości. Więcej nawet, wydawało się, że najbardziej wewnętrzne zjednoczenie z takimi „warunkami możliwości” możliwe jest tylko po stronie tej teraźniejszości, „świat” zaś nie jest już do niczego potrzebny: wystarczy wola podmiotu. W efekcie ta choroba nie tylko oddalała od istnienia, lecz przede wszystkim przygotowywała do rezygnacji z niego, burząc porządek tradycyjnego myślenia, skoncentrowanego na istocie i zjawisku, podmiocie i przedmiocie, fakcie i jego obrazie. Początkowo rzeczywiście nie przeszkadzało to, że doświadczenie uznano za subiektywny stan, gdyż „warunki ważności” odkryte zostały po stronie podmiotu, w Rozumie, który mimo swego izolowanego i oderwanego istnienia, nie tracił apriorycznych podstaw ważności. Lecz gdy ten uległ destrukcji na skutek historyzacji i egzystencjalizacji myślenia, taka postawa stała się przyczyną jednego z najmocniejszych zagrożeń, którego pokonanie może oznaczać tylko odkrycie na nowo i wyzwolenie rzeczywistości. W takich sytuacjach kultura zmuszona jest bowiem do czerpania norm z samej siebie, stwarzając zagrożenie dla świata powinności, a tym samym własnej degradacji. Do-

tychczasowe ujęcie normatywne zastępowane jest ujęciem empirycznym, w którym z tego, jak jest, zaczyna się wyprowadzać normy, powinności, zalecenia, wnosząc zatem to, „jak być powinno”. Świat metafizycznej pewności przekreślany zostaje na rzecz nieokreśloności i niepewności, zaś radykalizacja skończoności, bezzasadność celów i wartości wyznaczają nowy kierunek kultury.

Taką apologię myślenia i życia bez absolutnych norm, zasad, prawd i wartości łatwo zrozumieć. Gdy bowiem kultura stawia na praktykę, chwilę, codzienność, gdy ogranicza racjonalność do „racjonalności naukowo-technicznej”, a człowieka do „myślącej materii”, to często i filozofia ulega tym pokusom: proponuje apologię „życia bez fundamentów” i sama krytykuje swoje myślenie metafizyczne, które poszukiwało podstaw i zasad wszelkiego bycia. Jeśli wszystko zostaje włączone w „grę wymiany rynkowej” i „symulację rzeczywistości”, to ulega temu również filozofia. A jednak dzisiaj coraz częściej uświadamiamy już sobie (i to z głębi naszej kultury) potrzebę metafizyki: potrzebujemy takiego myślenia, potrzebujemy takich pytań o istnienie, o sens, o skąd i dokąd człowieka, ale też potrzebujemy odpowiedzi, a sam opis „fenomenów” nie wystarcza ani do zrozumienia świata, ani tym bardziej do naszego istnienia. Problemów metafizycznych – mimo często podejmowanych prób – nie udało się zredukować i usunąć z kultury. Coraz lepiej zaczynamy rozumieć, że tych problemów nie da się rozwiązać, lecz nie oznacza to

wcale, że należy zmierzać do ich usunięcia z życia jednostek, społeczności i kultur. I nawet gdy człowiek odmówi woli do formułowania takich pytań, to i tak udziela na nie odpowiedzi swoim życiem. Należą one bowiem do ludzkiej egzystencji i bez nich, bez odpowiedzi, ale i bez formułowania samych pytań, nie jest to już „ludzkie istnienie”. Stąd poszukiwania metafizyki i wskazywanie na możliwości (i konieczność) innego myślenia niż tylko takie, które nastawione jest na użyteczność, które tworzy symulacje rzeczywistości i „świat na niby”, stale nam towarzyszy. Każda bowiem z tych chorób bytu wprowadzała kulturę w stan dostrzegalnego braku i niepełności, podkreślając wolę odzyskania tego, co jest koniecznym dopełnieniem, a co – właśnie w dobie choroby – ukrywa się i może być tylko pożądaną, a nie zrealizowaną.

Przeciwko metafizyce

Do historii już przeszły próby neopozytywistycznych kpin z metafizyki, usuwanie metafizycznego języka i jej „przekraczanie”. Podobnie do historii przechodzą postmodernistyczne próby dekonstrukcji filozofii, myślenia metafizycznego i „odrealniania rzeczywistości”. To ostatnie może wydawać się tezą zbyt ostrą i przedwczesną (myślenie antymetafizyczne ma się jeszcze dobrze!), lecz zmęczenie kultury postmodernistyczną dekonstrukcją jest już wyraź-

nie dostrzegane. W działaniach wcześniejszych (neopozytywizm) sądzono, że wystarczy „wykpić” metafizykę za to, że nie ma naukowego charakteru i w imię „naukowej racjonalności” usunąć ją z kultury. W próbach postmodernistycznych zaś deprecjonowanie metafizyki polegało na czymś innym. Nie chodziło już o to, że jest ona oderwana od życia codziennego i nauki, lecz o to, że dotychczasowe obszary metafizyki, czyli świat–człowiek–wiedza, utraciły możliwość badania ze względu na ogólne zasady, gdyż – jak dowodzą – ...utraciły możliwość istnienia! Postmodernistyczna filozofia ukazuje znakowo-językowo-obrazowy charakter świata, pomijając całkowicie problem jego istnienia, zachęcając do traktowania świata „na niby” i życia w postawie „ironicznej”. W ten sposób nie tylko oddala nas od świata, lecz całkowicie pomija metafizyczny wymiar istnienia, ucząc „zapominania bytu”. Skoro nie ma już ani świata, ani człowieka, ani wiedzy, to uprawianie metafizyki traci jakikolwiek sens. Jednocześnie, wraz z postmodernistyczną dekonstrukcją, jakakolwiek próba ujęcia „metafizycznego sensu” świata musi upaść w wielość i różnorodność ujęć, analiz i perspektyw, obrazów i znaków.

„Postmodernistyczny cios” wymierzony w metafizykę wydawał się „ciosem śmiertelnym”. Nie tylko negował on możliwość „wielkich opowieści”, lecz przede wszystkim „znosił” samą rzeczywistość; nie tylko odrzucał powszechną ważność i uniwersalne obowiązywanie myśli i sądów, ale

również rezygnował z samego świata, który stawał się złudą, iluzją, „matrixem”. To była cena, jaką trzeba było zapłacić za idee „niemetafizycznego humanizmu”, który miał nie być zakładnikiem żadnej tradycji, żadnego absolutyzmu i jakichkolwiek prób trwałego zakotwiczenia świadomości człowieka. W strukturach takiego humanizmu nie było miejsca na metafizykę. Była ona nie tylko niemożliwa, ale przede wszystkim stawała się niepotrzebna.

Potrzeba metafizyki

W tym „antymetafizycznym” myśleniu, w którym „nie ma prawdy, a są tylko pastisze, parodie” (Descombes), można już jednak dostrzec rodzącą się potrzebę metafizyki. A stąd tylko krok do poszukiwań jej możliwości. Potrzeba ta wynika nie tylko ze „zmęczenia” kultury dekonstrukcją, lecz przede wszystkim z tego, że przestaje już człowiekowi odpowiadać zamknięcie w światach „symulowanych” i dyskursywnych konstrukcjach. Roszczenia wobec sensu rosną bowiem wraz z jego deficytem. Ujawnia się już konieczność krytycznego rozprawienia się z postmodernistycznym partykularyzmem i destrukcyjnym pluralizmem i „tęsknota” za prawami, zasadami, normami, wartościami i całościowym porządkiem rzeczy. Człowiek coraz bardziej dostrzega, że nic tak nie zbliża ludzi do siebie, jak

dążenie do poszukiwania i realizowania wartości absolutnych. I odwrotnie: nic tak nie dzieli ludzi i nie oddala od siebie, jak hasła: „róbcie, co chcecie”, „wszystko ma taką samą wartość” i „świat jest tylko zabawą”. Poszukiwania wartości absolutnych wcale nie dzielą ludzi, ale ich łączą jako „cel ogólnoludzki”. A właśnie tego zbliżenia coraz bardziej nam brakuje. Winę za ten stan rzeczy ponosi również usuwanie problemów metafizycznych z centrum życia jednostek, wspólnot i kultur, czego rezultatem jest rozszczepienie i fragmentaryzacja rzeczywistości oraz kryzys duchowości. Można powiedzieć, że z preferowanego przez postmodernizm chaosmosu wyrastamy i gwałtownie już poszukujemy kosmosu, w którym ujawnią się transcendentne znaczenia, sensy i wartości. Przemiana świata w iluzję, a życia w zabawę nie powiodła się (choć wielu nadal sądzi, że to się uda!).

Konstrukcje wirtualne, stworzone ze znaków, obrazów i iluzji, nie wystarczają współczesnemu człowiekowi. Wszystko to nie jest w stanie „całkowicie” zastąpić rzeczywistości. Uznawanie bowiem „świata, jak gdyby” i „życia na niby” znajduje pewną granicę, poza którą pozostaje (jeszcze i nadal) prawdziwy świat i prawdziwe życie. Granicą tą jest ból i cierpienie, uczucie głębokiej samotności człowieka wśród tego wszystkiego, co się dzisiaj nazywa światem i nosi charakter językowo-metaforyczny. Są one zawsze „naprawdę”, a nie „na niby”, i zawsze dręczą serce i rozum człowieka, stając się jeszcze bardziej odczuwalne

w świecie „na niby” i w „życiu tylko dla życia”. Co prawda, dążąc i poszukując wartości absolutnych, sensu i absolutnego punktu oparcia dla swego życia, człowiek także doświadcza cierpienia i bólu. Jednak w tym pierwszym doświadczeniu, inaczej niż „w świecie na niby i w życiu na niby”, jest zawsze obecna nadzieja. Dlatego postulowana przez filozofów postmodernistycznych destabilizacja rozbija się zawsze o konkretny i prawdziwy ból, cierpienie, zagubienie człowieka i brak nadziei. Jest paradoksem naszego istnienia, że właśnie w tym, co zawsze było uznawane za niebezpieczny dodatek do istnienia (i z czego chętnie byśmy zrezygnowali), dostrzec można „drogę wyzwolenia” od złudzeń, odzyskanie świata, transcendentnych znaczeń, sensów i wartości. Właśnie tam, w konkretnym bólu i cierpieniu, w konkretnych problemach egzystencji znajduje się ratunek przed iluzją, fałszem, bylejakością i udawaniem. Można powiedzieć, że zupełnie nie powiódł się pomysł Schopenhauera, aby „odrealnić” to, co rzeczywiste i w ten sposób uzyskać „bezbolesność i spokój”. Kultura postmodernistyczna, realizując ten postulat „odrealnienia”, nie tylko nie zlikwidowała bólu i cierpienia, lecz odwrotnie, uświadomiła, że rezygnacja z bytu wcale nie wyzwala od cierpień. Istnienie bólu i cierpienia jest klęską „świata i życia na niby”, bo chociaż udało się „przemienić świat w pozór”, to nawet w tym „świecie na niby” nadal (a może jeszcze bardziej) trwoga, ból i cierpienie przenikają naszą egzystencję. Mimo wie-

lu prób podejmowanych przez „nowe myślenie”, nie udaje się tych doświadczeń również schować przed człowiekiem. I nawet „zachęty” do eutanazji i ideologiczne podkreślanie, że „cierpienie odbiera człowiekowi godność”, nie są w stanie ukryć cierpienia. Ból cierpienia przywraca światu realność, a droga współczesnego człowieka coraz częściej prowadzi od tego „świata na niby”, przez autentyczność cierpienia ku odzyskaniu „realności istnienia”. Ból, cierpienie, tragizm egzystencji wskazują zawsze na to, co nie da się zredukować do „pozoru”, złudzenia, iluzji i co zawsze „jest”, choćbyśmy chcieli świat i życie ograniczyć do „bycia na niby”.

Metafizyczne poszukiwania

Metafizyka jako filozofia pierwszych zasad i wiedza, w której ludzie Zachodu „przechowują prawdę” (Heidegger), ale też jako sposób istnienia ludzkości jest poszukiwaniem „całości rzeczywistości”, tego, co nadzmysłowe i nadziemskie, trwałe i absolutne. W strukturze metafizyki zawarta jest wola absolutnego uprawnocnienia i odnalezienia więzi z absolutem w myśleniu i działaniu. Krytyka metafizyki najczęściej miała na uwadze przekonanie, że „całość” (o którą zabiega metafizyka) nie może być dla nas przedmiotem poznania, gdyż jako taka zawsze staje się tylko „częścią”. To słuszne przekonanie zostało

jednak w dziejach naszej kultury niewłaściwie poszerzone. Razem z tym przekonaniem o niemożliwości poznania „wszystkiego” człowiek zaczął wierzyć, że „całość”, uniwersalność i absolutność (skoro nie może być przedmiotem poznania) w ogóle nie istnieje, a poszukiwania tego, co trwałe i absolutne nie mają sensu. Klęska iluzji postmodernistycznych świadczy jednak, że zaczęliśmy sobie uświadamiać błędność takiego myślenia. Jeśli nawet nie potrafimy odpowiedzieć na pytanie „o wszystko”, o Boga, o sens, o absolutne wartości, to mimo wszystko tych pytań nie można (i nie należy) uchylać. Nawet nierozpoznana „całość” może kierować życiem i dawać punkt oparcia, nawet „brak wiedzy o Bogu” nie pozbawia tkwiącej w nim pewności i nadziei, nawet nieznamość sensu nie oznacza, że wszystko jest bez sensu. Słowem: metafizyczne pytania i poszukiwania są bardzo pomocne i potrzebne do życia nawet wtedy, gdy nie uzyskują odpowiedzi.

Pytanie o to, co absolutne i konieczne pomaga w egzystencji w świecie, który stale przebywa w granicach skończoności i przemijalności. Podstawy tego łatwo znaleźć: łatwiej odkrywamy wartości, jeśli poszukujemy tego, co jest absolutne; łatwiej porządkujemy nasze życie, jeśli tęsknimy za tym, co wieczne i niezmienne; łatwiej znieść nam zło, jeśli sami jesteśmy skierowani ku dobru. Nasze codzienne (życiowe i konkretne) cele i wartości, które są relatywne i skończone, ujawniają się wtedy, gdy poszukujemy takich celów i wartości

o charakterze absolutnym. Bez tych poszukiwań nasze życie, nasza kultura i nasz świat zagrożone są nihilistycznym zwątpieniem. Stąd usunięcie albo zredukowanie pytań metafizycznych jest zawsze wbrew naturze człowieka. Są to bowiem pytania, których nie można uchylić, gdyż zadaje je nasza własna natura.

Współczesna pometafizyczna kultura podjęła zdecydowaną walkę z absolutnością i uniwersalnością przez propagowanie i obronę pluralizmu. Wydawało się, że jeśli zamiast poszukiwań tego, co uniwersalne i absolutne, pojawi się wręcz nieskończona mnogość poglądów, zdań, opinii sensów itp., to każdy w tym znajdzie coś dla siebie, co będzie jego własnym sensem. Utrata odniesienia do tego, co absolutne i uniwersalne, doprowadziła jednak do utraty konkretnych życiowych celów, wartości i sensu. Nie potrafimy „gospodarować różnorodnością”, jeśli brakuje nam tego odniesienia. Więcej nawet, świat zostaje zamknięty i ograniczony, i cofa się do stanu statycznego i zamkniętego, w którym, co prawda, wszystko jest w ruchu, poglądy są dowolnie zmieniane, sensory przyjmowane i odrzucane w zależności od chwili, lecz w istocie wszystko to jest bezruchem w zamkniętym świecie.

Jeśli już to wiemy i głęboko doświadczamy kryzysu sensu istnienia, wynikającego z odrzucenia metafizyki i z kapitulacji kultury przed tymi najważniejszymi pytaniami, a fragmentacja rzeczywistości staje się niebezpieczna i destrukcyjna,

to odrodzenie myślenia metafizycznego staje się potrzebą naszego świata. Człowiek sam sobie nie wystarcza, kultura zaś, która łączy się tą samowystarczalnością, gubi sens swego istnienia. Człowiek nie może również w nieskończoność wycofywać się ze świata, lecz musi świat ten włączyć w jakiś sensowny porządek. Te wszystkie potrzeby są potrzebami metafizycznymi. Poszukiwanie podstawy wszelkiego sensu stanowiło bowiem od wieków istotę metafizyki. Stąd już doświadczamy nie tylko tęsknoty za metafizyką, lecz również stajemy na drodze jej poszukiwania. Najpierw jednak, przed poszukiwaniem metafizyki, są metafizyczne poszukiwania, których zadaniem jest przypomnienie pytań i powolne osvajanie z nimi na nowo człowieka. Jesteśmy bowiem związani z absolutem, niekoniecznie nawet z „jego istnieniem”, lecz koniecznie z „pytaniami o niego”. I te pytania wymagają przypomnienia.

Zaprezentowane w tej publikacji poszukiwania metafizyczne, które mają za zadanie „przypomnieć pytania”, są też wstępem do poszukiwań metafizyki. Refleksja na temat metafizyki nie pretenduje naturalnie do systematycznych i całościowych rozważań na ten temat. Są to raczej szkice wymagające dalszego namysłu i dalszych badań. Wykorzystano tu fragmenty tekstów już wcześniej publikowanych, które zostały usystematyzowane, poszerzone i poprawione, a pochodzą z dwóch artykułów:

1. *Myślenie dialogiczne w poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*, w: *Dialog w kulturze*, red. M. Szulakiewicz, Toruń 2003, s. 41–66.

2. *Bóg dzisiaj. Jak mówić o Bogu współczesnemu człowiekowi?*, w: *Dialogi o Bogu we współczesnej kulturze*, red. ks. J. Bagrowicz, Toruń 2009, s. 51–72.

PROOF

PROOF

ROZDZIAŁ PIERWSZY

KRYZYS KULTURY
I METAFIZYKA

Niechaj nie umrą – ale skamienieją,
Niech będzie żywot, ale zatrzymany
I pomóc sobie uczynkiem bezsilny.

Juliusz Słowacki, „Król Duch”

PROOF



Kultura tym różni się od natury, że jest „uwi-
klana w wartości”, skierowana ku światu
wartości i ucząca poszukiwania wartości
absolutnych. Ten pogląd został mocno wyrażony
przez neokantyzm badeński (H. Rickert) i często
pojawia się w filozofii kultury. Kultura w całości,
ale też w poszczególnych obszarach (religia, sztuka,
nauka...), ufundowana jest na wartościach.
Wartości przejawiają się w kulturze na przykład
w dobrach, jednak w takim swym istnieniu kultura
nie jest wolna od chorób i zwyrodnień. Jedno
z nich jest szczególnie niebezpieczne. Polega
ono na skierowaniu ku pozorom i złudom, i re-
zygnacji z poszukiwań wartości uniwersalnych,
absolutnie obowiązujących i obiektywnych. Sytuacja
ta prowadzi do swoistego bezruchu kultury,
zachęty do powierzchowności i neutralizacji
istnienia. Jeśli wartości przejawiają się w dobrach
kultury, to każde skierowanie ku złudom i pozorom
(a nie ku wartościom) oznacza, że brakuje też
dóbr i kultura ubożeje. W tych sytuacjach zaczyna
się sądzić, że zwykła „krzątania” i zatracenie się
w codziennych działaniach jest tą aktywnością,
w której realizujemy się jako ludzie. Ale również
niektóre „obiektywizacje ducha”, czyli wytwory
kultury, w których znalazł jeszcze odbicie świat
wartości, zaczynają żyć swoim życiem, nie kształ-

tują już duchowości człowieka, lecz zniewalają go pozornym działaniem, wynikającym z chęci posiadania. W rzeczywistości jednak ujawnia się w tym „bezruch istnienia”, gdy człowiek, prowadzony przez obsesyjną potrzebę robienia czegośkolwiek i ciągłym „byciem w ruchu”, ucieka przed niepokojem niemożliwości prawdziwego życia i aktywności.

Na niebezpieczeństwa płynące z bezruchu najbardziej narażona jest sfera życia duchowego. Rozkład życia duchowego wcześniej czy później doprowadza jednak do rozkładu całej kultury i poszukiwania uniwersalnych wartości tam, gdzie ich w ogóle nie można znaleźć. Ten „upadek ducha” określany był różnymi pojęciami. Był to „kryzys europejskiego człowieczeństwa” (Husserl), „zmierzch Zachodu” (Spengler), „transcendentalna bezdomność” (Lukács), „stanie przed niczym” (Jaspers), „świadomość tragedii” (Simmel) czy wreszcie „kryzys ducha” (Valéry). Łatwo też dostrzec takie niebezpieczeństwa w praktyce kultury współczesnej, gdy – przykładowo – w nauce zamiast poszukiwania prawdy, pojawia się ukierunkowanie na innowację; w moralności zamiast dobra, pojawia się własny interes; w religii zamiast wiary i świętości, umacnia się rytuał; w sztuce zamiast piękna i twórczości, pojawia się rzemiosło i komercja. Wszędzie tam degradacji ulega świat ducha i ztraca się świat wartości na rzecz materialnego bezruchu. Można powiedzieć, że kultura taka przestała być – jak mówił Simmel – „elemen-

tem definiującym aksjologicznie duszę”¹. Istnienie zostaje zdegradowane do świata fizyczno-zmysłowego i jako takie zaczyna zasłaniać prawdę, dobro i piękno. Kultura jest transcendencją, lecz z chwilą, gdy się zatrzymuje i tych działań nie podejmuje, kulturą być przestaje.

Troska o duchowy wymiar kultury

Troska o duchowy wymiar kultury wymaga zawsze wielkich wysiłków ludzi i instytucji. W dziejach naszej kultury taka troska związana została również z metafizyką, jej pytaniami i obecnością w centrum duchowego życia. To właśnie ona była strażnikiem ukierunkowania kultury na świat wartości, strzegąc jej również przed tym, aby nie upadła w świat pozorów i martwej formy. Metafizyka gwarantowała autonomię ducha, ucząc człowieka wyższych wartości i rozbudowując ich poszukiwanie i pragnienie, przechowywała też najważniejsze dla nas pytania, które nadawały kulturze kierunek „ku wartościom”. Często, uświadamiając niewiedzę o tym, czym jest świat, dlaczego istnieje i jakie jest w nim miejsce człowieka, chroniła człowieka przed fałszywym opanowaniem nieskończoności. Uczyła jednocze-

¹ G. Simmel, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 32.

śnie przekraczania rzeczywistości poza przemijanie i uruchomiła wewnętrzne moce człowieka, które wiązały życie i działanie z obecnością sensu. Występowanie metafizyki w kulturze oznaczało, że człowiek otrzymywał nadzieję na uniwersalny pogląd na świat, hierarchię wartości, świadomość sensu i celu. Wszystko to znaczyło też, że przez metafizykę człowiek wkraczał w zrozumiały świat codziennego życia (skończoności), w którym czuł się bezpiecznie. Jeśli w kulturze i w samym człowieku zamierają takie działania, to zanikają też moce życia, a sam świat fizyczno-zmysłowy ubożeje i przestaje tworzyć podniety do życia lub tworzy podniety fałszywe, skierowane przeciwko samemu życiu. Metafizyka przemieniała świadomość człowieka, pozostawiając zawsze miejsce na „coś innego i jakoś inaczej”. Wraz z metafizyką świat (i my z nim) nigdy nie był zamknięty, skończony i ograniczony. Jeśli jej brakuje, to do istnienia i człowieka wdziera się zabijająca skończoność i przeświadczenie, że „wszystko, co istnieje zasługuje na to, aby uległo zagładzie” (Engels).

Jeszcze gorsze niż brak odpowiedzi metafizycznych, brak sensu, poglądu na świat i wartości jest jednak zaprzestanie takich poszukiwań i eliminacja wszystkich tego rodzaju pytań. Dlatego odrzucenie metafizycznego obrazu świata najbardziej niebezpieczne jest nie w tym, że odmawia się możliwości stworzenia takiego zrozumienia świata, w jakim można ująć całą rzeczywistość i to, co absolutne, i gdy odmawia się możliwości

I. Kryzys kultury i metafizyka

przekroczenia skończoności. Najbardziej niebezpieczna jest rezygnacja z tego typu poszukiwań i uznanie ich wszystkich za przestarzałe, przeciężone i niepotrzebne. Podejmując taką decyzję o usunięciu pytań metafizycznych (z różnych powodów), kultura jeszcze bardziej decyduje o określonym sposobie istnienia świata i naszych losach. Im mniej takich pytań, tym bardziej świat zostaje zamknięty do „tu i teraz”, człowiek zaś traci możliwość określenia siebie samego i swych działań w ustosunkowaniu się do nieskończoności.

Podkreślając, że kultura żyje i umacnia się skierowaniem ku wartościom, trzeba też powiedzieć, że każda kultura zawiera w sobie moce uduchowiające, w których wskazuje się na przekraczanie materialnego/cielesnego wymiaru istnienia i ujawnia podstawy życia. W działaniach tych, odkrywając inne wymiary istnienia i chroniąc nieskończoność, kultura prowadzi człowieka do przemiany i przekraczania ludzkiej egzystencji w stronę wartości. W kulturze Zachodu taką rolę odgrywała metafizyka, podnosząc byt realny do świata wartości i ducha, człowiekowi zaś ukazując inne cele niż egoistyczne i strzegąc go przed upadkiem w skończoność. Często się uważa, że również sama filozofia uzyskuje prawo do istnienia dopiero w skierowaniu na metafizykę i jako metafizyka. Znane jest w tej kwestii zdanie L. Kołakowskiego, który z tego „szarlatanerstwa” czyni wielkość filozofa. Filozofia bowiem, jako metafizyka, sprzeciwia się trywializacji świata i naszego istnienia, nadaje wszyst-

kiemu „smak autentyczności” i nie dopuszcza do neutralizacji istnienia. Taki sposób myślenia podejmował próbę dotarcia do istoty i sensu rzeczywistości, jej „ostatecznego ugruntowania”, zakładając z góry konieczność odniesienia ku temu, co owo doświadczenie przekracza, co jest „inne”, „absolutne”, „nieskończone”. Tym samym metafizyka wyznaczała obraz świata szkicowany „z zewnątrz”, przyjmując ponadświatowy punkt widzenia i uniemożliwiając „zatrzymanie się” człowieka, kultury, świata, bytu. Wskazywała tym samym, że nic nie jest zakończone – ani człowiek w swym jednostkowym istnieniu, ani jego kultura, ani świat. Do jej struktury należało pytanie o zasadę rzeczywistości oraz odpowiedź na nie, określająca to, co „naprawdę rzeczywiste/absolutne”. W ten sposób metafizyka oferowała bezpieczną gradację rzeczywistości, chociaż nie była sposobem na pozbycie się pytań i wątpliwości: nie niszczyła istnienia przez głoszenie perfekcjonizmu, ale chroniła je przed upadkiem w „świat na niby”.

Taki metafizyczny obraz świata umożliwiał stworzenie światopoglądu, który stawał się systemem całościowym, pretendującym do powszechnej ważności i prowadzącym człowieka do zajęcia dojrzałej postawy wobec siebie, życia i świata. W ramach tego światopoglądu ostro zarysowała się opozycja między tym, co realne, a tym tylko, co iluzyjne, między prawdą a fałszem, dobrem i złem itp. W postawie tej uzyskiwało się też swoistą „gwarancję” rzeczywistości bytu i pozbawiało go

niepokojącego charakteru „chaotyczności” i pozorności. U podstaw tej postawy tkwiło bowiem doświadczanie bytu jako obecności i swoisty „kult obecności”². Można powiedzieć, że kultura metafizyczna przedkładała jedność nad wielość, tożsamość nad chaos, obecność nad pozór, prawdę nad fałsz, dobro nad zło itp. W tej kulturze świat naszego życia nie był bytem absolutnym. Życie w pozorze jest rezygnacją z metafizyki, ale też metafizyka nie może się rozwijać, jeśli świat ograniczony zostaje do „tu i teraz” lub też do „świata na niby”, jeśli sam świat codzienności stanie się bytem absolutnym. W takim świecie bez metafizyki, w świecie niepoważnie traktowanej rzeczywistości, brakuje też miejsca dla człowieka. On też staje się często „zbędny i niepotrzebny”. I to nie tylko dlatego, że nadmiar rzeczy, przepełnienie bytem pozornym i na niby prowadzi również do potraktowania człowieka jako rzeczy. Brak miejsca dla człowieka oznacza niemożliwość uzyskania przez niego tożsamości inaczej, jak tylko „w kręgu rzeczy i pozorów”. Człowiek staje się przypadkowym efektem swoich działań: w kręgu rzeczy sam staje się rzeczą. Dla niego właśnie, dla człowieka, trzeba na nowo odkryć świat, który „przekracza rzeczy”. Świadomość nieskończoności bowiem daje też świadomość wartości i sensu.

² Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998, s. 439.

W świecie nihilizmu

Cena współczesnej kultury często wiąże się z podkreśleniem, że – z jednej strony – podważa ona sens tradycyjnych wartości i uniemożliwia rozwój duchowy, z drugiej zaś nie jest zdolna do wykreowania wartości pozytywnych, gloryfikując przypadkowość i samowolę. Coraz dosadniej współczesna kultura przekonuje nas, że byt jest aksjologicznie obojętny, a próba wartościowania ze względu na sam byt nie może się powieść. Takie wartościowanie w przeszłości umożliwione było przez metafizyczne powiązanie bytu z dobrem. Ten onto-agatologiczny model przez wiele wieków organizował naszą kulturę i wskazywał, że różnica między dobrem a złem nie zależy od postanowień człowieka, historii, polityki, kaprysu jednostki itp., lecz jest związana z samym bytem. Rozpad tego modelu związany był najpierw z postawieniem granicy między poznaniem i bytem, później z redukcją bytu do przedmiotowości i wreszcie sfunkcjonalizowaniem i upozorowaniem świata. Byt w ten sposób utraciliśmy, pozostały tylko przedmioty, rzeczy, które nas otaczają, a w nich trudno znaleźć podstawy do wartościowania.

Ta sytuacja oznacza, że tracąc metafizykę, kultura umieszcza człowieka w świecie nihilizmu, nie ucząc wcale, jak można w nim przetrwać. Wymazując nieskończoność i metafizyczne pytania,

usuwa się z kultury również wycucie wartości, czyniąc z człowieka byt nań obojętny. Gianni Vattimo podkreślał nawet, że współczesna kultura dokonuje wyraźnej zmiany stosunku człowieka do nihilizmu. Po okresie odczuwania lęków i zagrożeń coraz częściej nasze usytuowanie w „procesie nihilizmu” zaczyna się zmieniać. Bez metafizyki i jej pytań zaczynamy spostrzegać, że nihilizm jest naszą jedyną szansą. Stajemy się „spełnionymi nihilistami”³. Ów spełniony nihilizm dostrzec można w kilku wymiarach. Łatwo zauważyć, że świat utracił wymiar uniwersalistyczny, to znaczy utraciliśmy przekonanie o istnieniu pierwszych zasad bytu i poznania. W przeszłości uczestnictwo w takim metafizycznym uniwersalizmie gwarantowało człowiekowi pewność i absolutność, umniejszając chaos i przypadkowość. Utrata zaś tego wymiaru oznacza poddanie nas skończoności i przypadkowości, konieczności stałego kwestionowania wszelkich tęsknot za „pierwszymi zasadami” i podejmowania działań „na rzecz dowolności i przypadkowości”. W tym nowym świecie wszystkie poglądy i sposoby życia występują z jednakowym roszczeniem do prawdy i sensu. Kultura staje się jedynie miejscem „praktykowania wolności” (Foucault) i eliminuje jakiegokolwiek myślenie w kategoriach społeczno-regulacyjnych. Człowiek nie chce już być uwikłany w prawdy i warto-

³ G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006, s. 15.


ści, chce natomiast sam kształtować siebie i swój wizerunek, otwiera przed sobą nijakość i upada w nicość.

Stając się spełnionymi nihilistami, nie dostrzegamy, że największym naszym wrogiem jest samowola, czyli odrzucenie wartości i sensu w imię wolności, i wydanie na pastwę skończoności, czyli redukcja nieskończoności. W tym wszystkim wyraźnie widać też ruch odśrodkowy kultury, ucieczkę ku peryferiom, będącą swoistą rekompensatą za utratę sensu. „Peryferia kultury”, to wszystko zatem, co niegdyś pozostawało na jej poboczach, odsłaniają się tym bardziej, im bardziej zachwiana zostaje wiara w metanarracje, które porządkowały kulturę i stanowiły metafizyczny obraz świata, i im bardziej też kultura została dotknięta nihilizmem i bezruchem.

1. KRZYŻYS I FILOZOFIA

Podobnie jak istnieją fałszerze pieniędzy, mogą się też zdarzyć fałszerze wartości innych niż pieniądze, na przykład prawdy lub piękna, przede wszystkim zaś – dobra.

Constantin Noica

prócz chorób somatycznych, które dotyczą naszego ciała, chorób psychicznych, w które niekiedy popada nasza świadomość, choruje również duch. Choroby ducha są w istocie

chorobami bytu⁴. Również każdy kryzys kultury jest jakąś chorobą ducha lub „ślepotą na ducha”. Nie inaczej jest z kryzysem kultury Zachodu i sytuacją, w jakiej „Siekiera do pnia jest przyłożona” (Mt 3,10). Choroba ducha polega w tym kryzysie między innymi na tym, że Zachód nie uczy już podejmowania dawnych pytań metafizycznych, lecz zbyt pochopnie zakłada, że nic one nie znaczą. Kultura, która przyczynia się do ich zapomnienia, ogranicza świat człowieka do immanencji i do takiego samoograniczenia prowadzi, skłania również człowieka do wyrzeczenia się wszystkiego, co wielkie i doniosłe. Istnienie składa się już tylko z „rzeczy” i niszczona jest świadomość jego symbolicznego charakteru. Kryzys ducha oznacza, że człowiek pragnie zawładnąć urzeczowionymi elementami istnienia i drugim człowiekiem: chce, niczym Bóg, we wszystkich wymiarach decydować o świecie i sobie samym, wzrasta w nim poczucie własnej mocy. Ale chce przede wszystkim zamknąć i ograniczyć istnienie, nie dostrzegając, że „drzwi do szczęścia otwierają się na zewnątrz” (Kierkegaard), a każda próba zamykania musi się skończyć zagubieniem w świecie.

Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego *krino* i oznacza: dzielić, wybierać, decydować⁵.

⁴ C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 18.

⁵ R. Ebbinghausen, *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Fried-*

Pojęcie to – stwierdza Reinhart Koselleck – wskazywało na ostrą alternatywę, niedopuszczającą już żadnej rewizji: sukces albo klęska, prawo albo bezprawie, życie albo śmierć, w końcu zbawienie albo potępienie⁶.

Funkcjonowanie tego pojęcia we współczesnej świadomości kulturowej niesie ze sobą próbę zrozumienia sytuacji współczesności jako stanu takiego ostrego, zdecydowanego rozstrzygnięcia. Terminem „kryzys” wielokrotnie określa się jednak sytuację, która z perspektywy myślenia filozoficznego kryzysem nie jest. Filozoficznie interesująca jest bowiem treść idei „zdecydowanego rozstrzygnięcia”. Mówiąc „kryzys”, możemy mieć na uwadze sam proces zmiany (zastępowania) jednej sytuacji przez drugą albo też – jak rozumiał to Ortega y Gasset – przekraczanie progu (granic) epoki, jej przesilenia itp.

Kryzys – mówił Ortega y Gasset – jest szczególną dziejową zmianą, [...] wskutek dokonującej się zmiany w miejsce świata, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przebywa bez przekonań, a zatem i bez świata⁷.

rich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls, Würzburg 2010, s. 9.

⁶ R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia kryzys*, w: K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Warszawa 1990, s. 60.

⁷ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 61.

I. Kryzys kultury i metafizyka

Te dwa znaczenia wskazują w rzeczywistości na to, że cechą kultury europejskiej jest ciągły proces zastępowania albo (i) przekraczania. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kultura europejska jest kulturą permanentnego kryzysu. Co więcej, filozofia i filozofowie są tu często przedstawiani jako bezpośredni sprawcy „przewartościowania”, „przekraczania granic epoki”, „zmian”⁸.

Gdy jednak współczesna filozofia mówi o kryzysie kultury – rozumie tę „sytuację przekraczania” w sposób radykalny. Sens nadawany temu pojęciu odnosi się nie tyle do procesu zastępowania dziejącego się w kulturze czy „przekraczania granic epoki”, ile raczej do niebezpieczeństwa naruszenia podstaw naszej kultury, co oznacza, że ma na uwadze przekraczanie nie tylko „granic epoki”, lecz także „granic naszej kultury”. Kryzys oznacza tu „być lub nie być” tej kultury. Nie jest to zatem – mówiąc metaforycznie – wyrastanie z własnej epoki, lecz wyrastanie z własnej kultury; nie jest zmianą obowiązujących paradygmatów, zastępowaniem tego, co „było”, czymś „nowym”. Kryzys jest utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy jest ostatecznym rozstrzygnięciem losów kultury

⁸ V. Höhle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990, s. 38.

i – jak mówił Husserl – „europejskiego człowieczeństwa”.

Należy podkreślić, że załamanie się metafizyki odegrało rolę wyzwalającą dla takiego spojrzenia na świat, jakie ma za podstawę myślenie potoczne, „codziennosc”, i jest kreśleniem obrazu świata „od wewnątrz”. Ten niemetafizyczny sposób opisu świata nie był filozofii obcy w przeszłości, lecz nie stanowił opisu jedyne go i najważniejszego. Myślenie „z codzienności”, „z wnętrza” rzeczywistości określone jest przez to, co w niej się zdarza, przytrafia i jest konkretne. Jeśli metafizyka apeluje o wiarę w transcendencję i możliwość otwarcia istnienia i nas samych, i jeśli apeluje o pluralizm możliwości takiego otwierania, to „myślenie z wnętrza świata” jest zawsze negacją tej wiary i koniecznością zamknięcia istnienia. W takim myśleniu często sądzi się, iż „racja jest po stronie każdego”, a pluralizm sposobów otwierania rzeczywistości zostaje zastąpiony uniwersalizmem zamykania i ograniczania, który również człowieka ogranicza do immanencji. Myślenie takie znosi punkt oparcia w nieskończoności, zatrzymując nas przy zjawiskach. Dla zjawiska nie jest bowiem istotne „prawdziwe poznanie”, „woła prawdy”, „pewność”, lecz – spostrzeżone już przez Platona, ale i przez niego odrzucone, uznane zaś dopiero przez Nietzschego – przetrwanie. Jego cechą charakterystyczną jest odwrócenie relacji między teorią i praktyką.

I. Kryzys kultury i metafizyka

Człowiek chce myśleć w tych kategoriach, w których żyje, a nie żyć w tych kategoriach, w których nauczył się myśleć⁹.

To stwierdzenie L. Szestowa najlepiej określa nową sytuację dla kultury, która metafizyczny opis świata zastępuje myśleniem z „wnętrza codzienności”. Możemy powiedzieć, iż jest to taka sytuacja, w jakiej biologiczne, społeczne, kulturowe płaszczyzny życia chcą sięgać spraw najważniejszych, aspirując do kreowania wartości, nadawania sensu i odkrywania tego, co pierwsze. Takie nowe uwarunkowania łatwo też określić: jest to podjęcie próby pytania o bycie w skończoności i ze skończoności.

Rodzi się jednak pytanie, czy w owym „myśleniu w kategoriach życia” można jeszcze dostrzegać możliwości organizacji doświadczenia? Czy „wołanie” o prawdę, wartości i poszukiwanie uniwersalności ma szansę na powodzenie, gdy myślenie koncentruje się i wyrasta na „codziennosci”? Czy można jeszcze mówić o duchowości kultury, skoro „nie ma już terytorium, są tylko mapy”?¹⁰ Inaczej mówiąc, czy codzienność jest w stanie jeszcze tak zorganizować i uporządkować świat naszego doświadczenia, aby człowiek znalazł w nim prawdę,

⁹ L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 83.

¹⁰ J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 6.

bezpieczeństwo? I wreszcie, czy przewaga momentów historycznych i skończoności pozostawia jeszcze w człowieku i filozofii nadzieję na prawdy i wartości, nadzieję na skierowanie ku byciu?


Odpowiedź na te wszystkie pytania, mimo wielu zastrzeżeń, może być tylko jedna: z pewnością tak. Dość przypomnieć, iż przełom wieku XIX i XX podejmuje ten problem (Dilthey) i wyraźnie broni uniwersalności, mimo zwrotu ku życiu. Należy jednak podkreślić, iż jest to możliwość, która, ze względu na konkretność życia, nie może poddawać się zbyt małym wymogom uniwersalności i jednej prawdy. I tym wyróżnia się od „łatwej” metafizyki fundamentów. Ta ostatnia zawsze miała charakter poszukiwań takich „absolutnych podstaw”, gdyż zakładana przez nią „istotność” obecna była przed rzeczywistością i bez względu na nią. To właśnie rzeczywistość była urzeczywistnieniem „wcześniejszej” istoty¹¹. Próba porządkowania doświadczenia z perspektywy tego, co „zewnętrzne” nadawała temu doświadczeniu dodatkowy wymiar, łatwo odczytywalny, ale zawsze „pochodzący z zewnątrz”. W odróżnieniu od zwykłego, codziennego poszukiwania wiedzano tam zawsze, gdzie należy szukać, chociaż to, co odnalezione nosiło różne imiona: prawdziwe dobro, sens świata, właściwe życie, Bóg.

¹¹ M. Müller, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg 1986, s. 25.

2. WYMIARY WSPÓŁCZESNEGO KRYZYSU

Pesymizm oznacza niedostrzeganie
żadnych zadań.

Oswald Spengler

 roku 1923 Albert Schweitzer opublikował dzieło, w którym podjął niezwykle istotny problem „upadającej kultury Zachodu”¹². Co prawda, prac na ten temat w tym okresie było wiele, jednak rozprawa przyszłego laureata Pokojowej Nagrody Nobla (1952) była szczególna. Zwracał w niej bowiem uwagę, że upadek ten związany jest nie tylko z niekontrolowanym rozwojem techniki i materializacją kultury, lecz przede wszystkim z „zagubieniem etyczności”. Dlatego „renesans” naszej kultury widział w odkryciu, że „nasza etyczność jest najwyższą prawdą i najważniejszym zadaniem”¹³. Schweitzer zadaje również ważne pytanie o to, „z jakiego rodzaju degeneracją mamy do czynienia w naszej kulturze i jak do tego doszło?”. Odpowiadając na nie, podkreśla, że przyczyną tej degeneracji jest zaburzenie harmonii między materialnością i duchowością.

¹² A. Schweitzer, *Kulturphilosophie. Verfall Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik*, München 2007, s. 90.

¹³ Tamże s. 88.

Kultura, która rozwija się jedynie w wymiarze materialnym i zapomina o rozwoju duchowym, staje się podobna do okrętu, który płynie z uszkodzonymi sterami i prowadzi do katastrofy¹⁴.

Dzisiaj, niemal wiek od wypowiedzenia tych słów, możemy tę diagnozę nie tylko potwierdzić, lecz także ukazać kilka niebezpiecznych wymiarów tej sytuacji. Nie tyle bowiem doświadczamy zaburzenia między materialnością i duchowością, ile doznajemy już zagubienia samej duchowości. Duchowość stanowi inny wymiar istnienia, ponad świadomością i życiem psychicznym, który jest dostępny dla człowieka. Współczesna kultura ogranicza jednak możliwość takiego „rozwoju ku duchowości” i tym samym prowadzi do zubożenia istnienia. Uwierzyliśmy, że można zrozumieć świat, kulturę, nas samych, odnosząc się tylko do zjawisk materialnych i eliminując duchowość z naszego istnienia. Utrata „sterowności” i „utrata kursu” oznaczają, że pozostaliśmy tylko z materialnym wyrazem świata, tracąc z naszego pola widzenia wiele istotnych obszarów, bez których trudno nam istnieć. Uznając, że człowiek i świat bez reszty mieszczą się w przestrzeni fizycznej i materialnej, sami siebie uczyniliśmy ślepyimi na „piąty wymiar” (Hick), wykluczyliśmy ten wymiar z naszego życia i kultury. Tych wszystkich niepokojących zjawisk doświadczamy jako niebezpiecz-

nego rozregulowania naszego życia w sferze intelektualnej, etycznej, metafizycznej.

Współczesną zachodnią świadomość zaczęło przenikać założenie naturalistyczne albo materialistyczne, mówiące, że nie istnieje nic oprócz materii/energii, łącznie z ludzkim mózgiem i jego aktywnością. Jednak jest to tylko założenie, któremu wyzwanie stawiają liczne sygnały transcendencji we wszechświecie i ludzkim życiu¹⁵.

W takim wyjałowionym świecie materialistycznym, pozbawionym nadziei, człowiek nie może już znaleźć miejsca dla siebie, ulega iluzjom, rozbija się o rafy zmaterializowanego istnienia, albo też – często – dezerteruje ze świata i popełnia duchowe samobójstwo. Szczególnie niebezpieczna jest sytuacja, gdy właśnie kultura, zamiast stanowić wyraz duchowego oparcia i umacniać na drodze osiągnięcia innego wymiaru istnienia, staje się przeszkodą i zwodzicielem, sprzeniewierzając się drodze takiego rozwoju, zatrzymuje człowieka w „tu i teraz” i zakłamuje byt.

W jakich wymiarach najbardziej odczuwamy zaburzenie harmonii między materialnością i duchowością? Odczucie kryzysu kultury jest faktem, zubożenie zaś istnienia jest zagrożeniem dla bytu. Dowodzi się nawet, że stan ten stanowi charakte-

¹⁵ J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005, s. 375.

rystyczną cechą formacji intelektualnej naszych czasów jako swoisty prymitywizm duchowy i pograżanie się Zachodu w łatwiznę materializmu. Poszukując podstaw filozoficznej świadomości kryzysu jako sytuacji takiego ostatecznego rozstrzygnięcia i zagubienia duchowości, należy wymienić trzy idee podstawowe. Idee te nadawały w przeszłości integralny charakter kulturze Zachodu, określając naturę rzeczywistości i miejsca zajmowane w niej przez człowieka. Dotyczą one racjonalizmu, miejsca człowieka w rzeczywistości i obrazu tej rzeczywistości.

Upadek, czy też próby usunięcia metafizyki z kultury, przekreśla podstawową wartość, jaką z tej metafizyki kultura czerpała. Możemy ją najogólniej nazwać ideą otwartości na coś/ku czemuś innemu. Najpierw dzięki metafizyce mogliśmy zrozumieć samą otwartość. Do tej idei przekonywał nas rozum, który uczył nas, że człowiek nie tylko poznaje świat, w jakim żyje, ale również ocenia go i pozostawia otwartym na „coś” jeszcze. Dzięki metafizyce człowiek doświadczał też, że on sam jest otwartością, jego transcendencja zaś jest podstawową konstytucją jego istnienia. To znaczy, że człowiek w swym istnieniu przekracza świat, nie wystarcza samemu sobie i nie może zadowolić się „smakowaniem życia” i zdobywaniem świata, lecz otwarty jest ku transcendencji. I wreszcie metafizyka uczyła nas otwartości bytu, czyli tego, że byt nie jest w żadnym razie tożsamy z tym, co możemy poznać. Spójrzmy na pierwszy wymiar tego

kryzysu: kryzys rozumu. Co dzieje się z rozumem, gdy zaburzona została harmonia między materialnością i duchowością, skończonością i nieskończonością? Co się dzieje, gdy człowiek przestaje formułować pytania metafizyczne, samą metafizykę zaś usuwa na peryferie kultury?

Racjonalność irracjonalizmu

Tego, w co można wierzyć, nie należy wiedzieć,
przekracza to granice wiedzy, w to zaś,
co można wiedzieć, nie można i nie trzeba wierzyć.

Sergiusz Bułgakow

Podjęmowanie problemów metafizycznych i trwała obecność metafizyki w kulturze oznaczały troskę filozofii o to, aby wyznaczyć linię demarkacyjną między „rozumnością” a nierozumnością, racjonalizmem i irracjonalizmem, ale też aby chronić kulturę i człowieka przed ideologicznymi formami racjonalnego redukcjonizmu¹⁶. Rozum przekształcony w ideologię żyje z wykluczania i usuwania wszystkiego, co tajemnicze, niepoznawalne, ukryte. Rozum bowiem bez metafizyki popada w skłonność odrzucania wszystkich tych

¹⁶ Por. np. F. Kambartel, *Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen*, w: H. Steinmann (hrsg.), *Universalismus und Relativismus*, Frankfurt am Main 1998, s. 88.

form wiedzy, które nie są związane z poznaniem naukowym. Mówiąc inaczej: istnienie metafizyki w kulturze pozwalało odróżnić te dwie postawy człowieka: rozumną od nierozumnej, dawało też racjonalizmowi moc do obrony przed fanatyzmem i samowolą, i zmuszało do ostrożności w wykluczeniu tego, co jest rzeczywiste, lecz w jakiś sposób „nie pasowało” do przyjętej teorii racjonalności. Pisał O. Marquard:

W tradycji filozoficznej wywodzącej się z Grecji rozum stawał się – coraz to radykalniej – rozumem ekskluzywnym: wyłączał on, a czynił to głównie w ten sposób, że temu, co rzeczywiste, ale co mu nie pasowało, odbierał cechy swoiste, tj. stylizował je na coś mniej rzeczywistego lub wręcz błędnego¹⁷.

Takie niebezpieczne dla kultury działania oznaczały, że w swym skierowaniu na to, co trwałe, rozum usuwał wszystko to, co zmienne; nastawiony na nieskończoność, przekreślał skończoność; usuwał również wszystko to, co przypadkowe, zmysłowe, sporadyczne, podważalne, historyczne itp. W takim działaniu był rozumem ekskluzywnym, uznającym za istniejące tylko to, co poddaje się prawidłowości, badaniu metodycznemu, regularności i weryfikowalności. I dopiero metafizyka była w stanie dojrzeć takie niebezpieczne dzia-

¹⁷ O. Marquard, *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001, s. 35.

I. Kryzys kultury i metafizyka

łania rozumu i zdecydowanie się im przeciwstawić. Metafizyka zmuszała do uwzględnienia tego wszystkiego, co rozum uznawał za „nieistotne” i ponownie wszystko to „włączała do gry”. Można powiedzieć, że metafizyka demaskuje ekskluzywne skłonności rozumu. Wynika to stąd, że rozum wraz z metafizyką spaja wspólna idea „jedności” i poszukiwania tego, co jest „uniwersalne” i „co łączy”, a co Kant nazywa „zdolnością tworzenia zasad naczelnych”. Szukając jedności świata, rozum szuka jej wraz z metafizyką, bez niej zaś tej funkcji nie jest w stanie spełnić i zaczyna rezygnować z siebie samego. Bez metafizyki uznaje on swą własną działalność za jedyną i uniwersalną, łatwo staje się „rozumem ekskluzywnym” i przekształca się w światopogląd, zaczynając wyznaczać istotę człowieka, życia i działania. Pisał K. Jaspers:

Rozum szuka jedności, lecz nie jakiegokolwiek jedności, jedności dla niej samej, lecz takiej jedności, w której zawiera się wszystko. Ta jedność staje się obecna przez rozum jako siła przyciągania, która przewycięża wszelkie podziały¹⁸.

Można powiedzieć, że rozum nie czerpie swej treści z siebie, lecz właśnie z metafizyki, która uczy, że „wszystko”, „całość”, „uniwersalność”, „absolutność” zawsze tylko się nam zapowiada, a nie jest wcale już spełnione, zrealizowane, osiągnięte.

¹⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München 1991, s. 118.

Z niej, z metafizyki, rozum zyskuje swą najmocniejszą siłę: jest tym, który poszukuje i łączy, likwiduje sprzeczności i prowadzi komunikację, troszczy się o zachowanie otwartej rzeczywistości i broni się przed upadaniem w ideologię ekskluzywności. Rozum przewycięża rozbicie na obce sobie elementy i buduje z wielości, na drodze komunikacji, jeden otwarty świat, w którym pozostaje zawsze miejsce na to, co „jest inne”. Aby jednak mógł to czynić, musi czerpać właśnie z metafizyki samą ideę uniwersalizmu, jedności, otwartości i ostrożności. Bez metafizyki rozum (a wraz z nim kultura) nie tylko traci możliwość wyraźnego odróżnienia od irracjonalizmu, ale też on sam ześlizguje się w bezrozumność i nie potrafi już rozbroić fanatyzmu i skłonności do zamykania i ograniczania świata do skończoności i materialności. Bezrozumność ta wyraża się zarówno w tym, że człowiek nie potrafi uwolnić się od własnej subiektywności, jak i w tym, że neguje się otwartość bytu na rzecz jego ograniczenia do „tu i teraz”. Wraz z „rozumem bez metafizyki” pogłębia się proces utraty otwartości, kultu materialności i cofania świata do stanu statycznego i zamkniętego. Bez metafizyki rozum staje się też ślepy na swoje granice i upada w irracjonalizm swej wszechmocy. Nie trzeba przypominać, jak bardzo zjawiska te są niebezpieczne dla kultury. Pisał ks. F. Sawicki:

Wyuczone umiejętności, bogate i głębokie myśli niewątpliwie są znakiem wielkości duchowej, ale

I. Kryzys kultury i metafizyka

ważniejsze niż kształcenie rozumu jest kształcenie serca, ważniejsze niż zimna wiedza jest poruszenie wyższymi ideami i przepełnienie nimi swojego życia. Dopiero takie życie, a więc życie misternie tkane niemi wyższych idei, dopełnia ducha¹⁹.

Łatwo dostrzec, że kult materialności jako efekt „wszechmocy rozumu” nie idzie w parze z rozwojem ducha i – więcej nawet – dopiero zestrojenie życia duchowego w całość jest w stanie doprowadzić człowieka do prawdziwego odkrycia materii. Takiego „zestrojenia” dokonywał w przeszłości rozum wraz z metafizyką. Pierwszy, ukierunkowując człowieka na różne kategorie wartości i wspólność sensu. Druga, uświadamiając granice rozumu i strzegąc idei otwartości bytu. W tej parze rozum stawał się skutecznym mediatorem między skończonością a nieskończonością, bytem a pozorem, czasem a beczasowością. Metafizyka zaś demaskowała niebezpieczną dla człowieka, kultury i świata ideologizację rozumu, podkreślając błąd takiego postępowania. Przeświadczenie o rozumnej naturze rzeczywistości i racjonalnym charakterze kultury, czyli preferowanie takiej postawy człowieka wobec świata, w jakiej zasadniczą cechą była idea otwartego bytu i uznawało się możliwość poszukiwania trwałych zasad i norm, nie zosta-

¹⁹ F. Sawicki ks., *Ideał osobowości*, tłum. T. Kupś, R. Michalski, A. Pacholik-Żuromska, red. ks. M. Mróz, Toruń 2009, s. 91.

ło przez metafizykę zanegowane. Odwrotnie, to dzięki niej wszystko to było możliwe, ale w realnym, ograniczonym wymiarze, a rozum nie upadał ani w „rozum instrumentalny”, ani w „rozum ideologiczny”.

Paradoksalnie, rozum pobawiony „metafizycznej ochrony”, czyli „rozum zideologizowany i zinstrumentalizowany”, wiedzie siebie do kryzysu i umacnia irracjonalizm. Taka racjonalność zideologizowana „tłumi rozum” (Schnädelbach). To właśnie ta sytuacja prowadzi bezpośrednio do astrologów, horoskopów i beznadziejności. Łatwo dostrzec, że cechą współczesnej kultury jest utrata zaufania do rozumu, czyli niezdolność „poznawania rzeczy niejako pod postacią wieczności” (Spinoza). Ów rozum, który w przeszłości „racjonalizował rzeczywistość”, ustalając kryteria i reguły poznania, materiał do takich ustaleń czerpał z doświadczenia i uznania metafizycznego porządku w świecie. Jeśli jednak współczesna kultura nadaje doświadczeniu/światu status bycia „na niby”, czy też „jak gdyby”, to działalność rozumu zostaje osłabiona i pozbawiona sensu. Rozumne przenikanie tego, co z góry uznawane jest za irracjonalne (pozbawione sensu i porządku, wyrastające z popędów, instynktów i emocji itp.), musi oznaczać kryzys rozumu i jego detronizację. Jeśli zatem (jak dzisiaj) z góry przyjmuje się, że świat (jako „świat na niby”) na zawsze wymyka się kompetencji rozumu, gdyż jest „światem samowoli, przypadku i instynktu”, jeśli neguje się uniwersalność, pro-

gramowo rozwijając agnostycyzm i teorię niepoznawalności świata, jeśli wreszcie sam świat staje się tylko „konstruktem chwili”, to nie należy się dziwić, że kryzys ogarnia również sam rozum. Taki rozum nie tylko nie może już dać gwarancji, że jego osiągnięcia wskazują na prawdy świata, ale takie gwarancje przestają być potrzebne, gdyż „nie ma już świata”. Racjonalizm musi ulec destrukcji, jeśli zakłada się, że świat nie ma sensu, nie obowiązują w nim żadne prawa, zarówno w odniesieniu do świata przyrody, jak i ludzkich dziejów. Im mocniejsze jest przekonanie, że myśl nie ma dostępu (nie dociera) do transcendentnego świata, a żyjemy tylko w „symulacji rzeczywistości”, „w świecie obrazów”, tym bardziej też racjonalność przestaje być wzorcem dla ludzkich postaw. Nie dostrzega się już w rozumności „odniesienia do tego, co oznaczało byt” (Husserl), sam rozum zaś nie stanowi już punktu oparcia dla naszego bytowania w świecie. Pytania bowiem, które powinny być formułowane przez rozum (również te metafizyczne), nie domagają się już odpowiedzi.

Pytanie, na które można odpowiedzieć zupełnie dowolnie, przestaje być pytaniem, ponieważ, jeśli każda z odpowiedzi jest równoważna, to staje się ona także obojętna i w ten sposób pytanie nie domaga się w ogóle żadnej odpowiedzi²⁰.

²⁰ K. Rahner, *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008, s. 41.

Hasło „kryzys rozumu” jest zatem czymś więcej niż tylko modną rezygnacją z racjonalizmu i zwątpieniem w siłę rozumu, odrzuceniem „racjonalnej wszechmocy”. Nie chodzi tu wcale o wymienianie nadmiernych i niebezpiecznych roszczeń rozumu ani o to, że rozumowi odbiera się możliwość ukazania rzeczywistego obrazu świata. Nie chodzi o wzbudzanie ostrożności wobec rozumu, o której pisał Mounier:

Rozum nie jest jedynym sposobem pojmowania istnienia i jakkolwiek daleko by sięgał, to jednak w kondycji człowieka nie jest on najlepszym narzędziem badawczym²¹.

Kryzys ten polega na tym, że rozum staje się niepotrzebny, racjonalizm zaś jest zagrożeniem w istnieniu. Im bardziej gubimy rzeczywistość w jej realnym istnieniu, tym bardziej też ujawniają się motywacje pozaracjonalne w naszym życiu i działaniu, i tym bardziej też tracimy harmonijną jedność rzeczywistości ducha. Oczywiście dzieje naszej kultury świadczą, że rozum miał zawsze wrogów i oponentów. Dzisiaj jednak sytuacja kultury jest znacznie poważniejsza niż tylko „rozumne badanie rozumu”, „oświecanie oświecenia” prezentowane wcześniej w filozofii Horkheimera czy

²¹ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, tłum. E. Krasnowolska, Kraków 1964, s. 352.

Habermasa, gdy próbowano ocalić racjonalność, przez jej poszerzenie o wykluczony przez oświecenie wymiar i z „rozumu ekskluzywnego” uczynić „rozum inkluzywny”. Dzisiaj wydaje się już, że racjonalność pochłania samą siebie, doprowadzając do rozbicia w sferze duchowej na wielość systemów, orientacji, a współczesne niszczenie rozumu ujawnia się nawet często jako element racjonalizacji, „racjonalizując wielorakość i różnorodność form ducha”. Zakrawa na wyjątkową ironię procesów racjonalizacji to, że właśnie w ich imieniu rozum staje się dzisiaj swoim własnym wrogiem²². Można powiedzieć, że kulturze nie udało się uniezależnić procesów racjonalizacji od zmienności historycznej, subiektywizmu i na koniec od relatywizmu. Udało się za to zastąpić ideę świata porządku i koniecznego ładu nieokreślonością i chaotycznością świata naszego codziennego życia. Szybkie zmiany społeczne i kulturowe nie sprzyjają racjonalności²³. W efekcie to sam rozum wydaje się zachęcać do rezygnacji z poszukiwań swego zakorzenienia w bycie i zmierza do odkrywania swych podstaw w praktyce, skuteczności, subiektywizmie, historii, kulturze, emocjach człowieka itp. Racjonalne nie oznacza teraz wcale odkrycie

²² Por. W. D. Rehfus, *Die Vernunft frisst ihre Kinder. Zeitgeist und Zerfall des modernen Weltbild*, Hamburg 1990, s. 8.

²³ Por. W. Szewczak, *Oblicza racjonalności*, Toruń 2013, s. 147.

zakorzenia człowieka w tym, co nas przekracza i jest od nas niezależne, lecz odkrywanie takiego zakorzenia w zmieniających się potrzebach kultury i subiektywnych zamierzeniach człowieka.

W pozbawieniu mocy i decentracji rozumu – stwierdza K. Gloy – chodzi o podstawową wartość cywilizacji europejskiej, a nawet o samą „wartość podstawową”, wraz z tym bowiem drzewo zostaje otwarte dla irracjonalizmu, co można łatwo stwierdzić w ożywieniu mistycyzmu, mitologizmu, ezoteryki²⁴.

Paradoksalnie zatem, nowa racjonalizacja „świata na niby” nie tylko okazuje się otwieraniem dróg do irracjonalizmu, lecz nawet takiego irracjonalizmu się domaga. Widzimy to nie tylko tam, gdzie z perspektywy niemetafizycznej filozofii głosi się poglądy irracjonalne, lecz również w codziennym życiu, gdy właśnie rozum wskazuje i każe wybierać postawy irracjonalne, przyznając, że on sam nie daje już ani orientacji w świecie, ani też mocy do przetrwania. Racjonalizm przemienia się w cynizm, który jest „oświeconą świadomością fałszywą” (Sloterdijk). Przypomnijmy tu, że jeszcze na początku XX wieku Max Weber podkreślał, że im bardziej świat stawał się racjonalny, tym bardziej człowiek dostrzegał swoją ir-

²⁴ K. Gloy, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001, s. 12.

I. Kryzys kultury i metafizyka

racjonalność, Lew Szestow zaś wskazywał już coś więcej, że racjonalna kultura jest kulturą totalności, przemocy, zniewolenia²⁵. Dzisiaj zjawisko to dostrzegamy jeszcze wyraźniej. Im bardziej „świat na niby” chcemy ująć jako „uporządkowany przez rozum”, tym bardziej człowiek skłania się w stronę irracjonalizmu, opowiadając się przeciwko rozumowi. Bardzo racjonalne wydaje się pytanie: Czy nie jest bezpieczniejsze dla nas i naszej kultury deprecjonowanie naszych władz intelektualnych i naszej skłonności do poszukiwań prawdy absolutnej, uniwersalnych zasad i uznanie samowoli i przypadku? Rozum musi wierzyć w Boga, aby wierzył w siebie – mówił Stanisław Brzozowski. Dzisiaj tej wiary już nie ma, stąd zachęta do irracjonalizmu.

Człowiek bez metafizyki

Każdy obraz człowieka jest niedostateczny.

Karl Jaspers

Detronizacja rozumu, na skutek destrukcji metafizyki, nie pozostała bez wpływu na pytanie o człowieka. Człowiek tworzył zawsze różne „strategie” uporania się ze śmiercią

²⁵ Por. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Warszawa 1993, s. 126 i n.

i przemijaniem, w których odkrywał wieczność. Najważniejszą rolę odgrywała w nich metafizyka. Pisze I. Ziemiński:

Skoro główną ułomnością naszego bytu jest skończoność, rzeczywistym ratunkiem musi być życie wieczne, z którego wszelkie ograniczenie (w tym śmierć) zostały wyeliminowane²⁶.

Obecność metafizyki oznaczała podjęcie próby pokonania śmierci, przemijalności i skończoności. I chociaż człowiekowi towarzyszy stale świadomość tego wszystkiego, to właśnie metafizyka stwarzała „nadzieję na życie wieczne”. Uczyła ona człowieka przekraczania swych ograniczeń i sięgania poza czas, umacniając w „wertikalnej autotranscendencji” (Frankl).

I wydawało się, że kultura postmetafizyczna, uniemożliwiając taką „wertikalną transcendencję”, jako centralny i najważniejszy wymiar naszego istnienia wydobędzie na powrót przemijalność i śmiertelność. Paradoksalnie jednak kryzys metafizyki i detronizacja rozumu wcale nie wydobyczą tej świadomości. Odwrotnie: człowiekowi zaczyna zagrażać pewność siebie, a wraz z nią przekonanie, że jest już tym, czym mógłby być, zaczyna „tu i teraz” odbierać jako wieczność. Zatrzymuje się w istnieniu, ogranicza je tylko do przynależ-

²⁶ I. Ziemiński, *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficznej*, Kraków 2013, s. 13.

I. Kryzys kultury i metafizyka

ności do świata, uznaje siebie za coś skończonego i całkowicie zainteresowanego tylko własnym życiem. Człowiek traci egzystencjał nadprzyrodzony (Rahner), staje się tylko „ślepą drogą świata” i nie dostrzega wymiaru duchowego. Taki obraz zagraża samemu człowiekowi, jest on bowiem w stanie podkreślić co najwyżej tylko psychofizyczny wymiar człowieka, zapominając o wymiarze duchowym i odrzucając go. To zapomnienie jest w istocie zapomnieniem o człowieku. Pisze K. Rahner:

Dopiero wtedy mamy do czynienia z człowiekiem, kiedy owa istota w refleksji, w słowie i w wolności staje wobec całości świata i egzystencji i zadaje pytania dotyczące jednego i drugiego, nawet jeżeli w obliczu tego jednego pytania pozostaje bezradna i milcząca²⁷.

Ucieczką człowieka przed tymi niebezpiecznymi zjawiskami degradacji była zawsze metafizyka, która podejmowała walkę o sens bytu ludzkiego, podkreślając, że człowiek nie jest wcale zamkniętym i skończonym bytem, lecz jest zdolny do urzeczywistnienia swej otwartości na to, co uniwersalne i absolutne. Mimo przynależności do świata, człowiek zawsze świat ten przekraczał i otwierał ku czemuś innemu. Metafizyka kompensowała

²⁷ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 45.

wszystkie straty człowieka, które pojawiały się, gdy, z konieczności opanowania świata, umieszczał sam siebie w świecie rzeczy.

Człowiek w każdej postaci swego bytu skierowany jest ku czemuś innemu: jako istnienie – ku światu; jako świadomość w ogóle – ku przedmiotom; jako duch – ku idei każdorazowej całości; jako egzystencja – ku transcendencji. Człowiek zawsze staje się człowiekiem przez to, że oddaje się czemuś innemu²⁸.

Stąd też metafizyka, wraz z ideą otwartości, należy do natury człowieka (Heidegger), pytania metafizyczne zaś stanowią o jego istocie, gdyż utrzymują nas w tej otwartości. Usunięcie metafizyki lub podejmowanie takich prób oznacza zawsze konieczność zafałszowania ludzkiego bytu, a nawet (w skrajnych sytuacjach) konieczność tworenia „nowego człowieka bez metafizyki”, w którym usuwa się jakiegokolwiek myślenie o „naturze człowieka”, wprowadzając w to miejsce „wolność i nieokreśloność”. Słowem: usunięcie metafizyki zawsze oznacza konieczność przemodelowania człowieka w taki sposób, że wystarcza on samemu sobie, staje się bytem zamkniętym i określonym przez pychę samozadowolenia .

²⁸ K. Jaspers, *Człowiek*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wyboru dokonał St. Tyrowicz, Warszawa 1990, s. 58.

I. Kryzys kultury i metafizyka

Pytanie o człowieka i kłopoty z bytem ludzkim nie są oczywiście wytworem epoki postmetafizycznej. Historia filozofii świadczy, że zagadnienie ludzkiego bytu pojawiło się wraz z sokratejsko-sofistycznym przeobrażeniem filozofii, objawiającym się jako odejście od poznania „ostatecznych racji bytu” na rzecz „poznania człowieka”²⁹. Rodowód pytania o człowieka miałby zatem poznawczy charakter, wynikając z „niedosytu poznawczego”, i to w podwójnym sensie: po pierwsze, w samym pytaniu wydaje się chodzić o poznanie człowieka (ustalenie tego, kim jest, określenie jego istoty, miejsca w rzeczywistości itp.), po drugie, pojawienie się tego pytania oznaczało również radykalne przekształcenie całego dotychczasowego obszaru poznania. I nie chodzi tu tylko o jego poszerzenie, wzbogacenie, lecz także o przekształcenie jakościowe. Wraz z sokratejsko-sofistycznym pytaniem o człowieka pojawił się nowy element w dotychczasowym wyznaczaniu obszaru poznania, rozdzielonego dotąd między tego, „kto” poznaje, i to, „co” poznaje. Przełom ten był pierwszą próbą zachwiania tego modelu: człowiek stał się tu zarówno podmiotem, jak i przedmiotem pytania, tym zatem, kto pyta, i tym, o co pyta³⁰. Teza Parmenidesa, że „myśl i to, o czym

²⁹ M. Landmann, *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962, s. 29–68.

³⁰ E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973, s. 8.

się myśli, jest tym samym” znalazła tu pierwsze potwierdzenie.

Z tym krokiem jednak nierozzerwalnie został połączony krok drugi, który na długi czas określił sens antropologicznych poszukiwań, nadając im epistemologiczny profil i odwracając od metafizyki. Problem człowieka zaczął pojawiać się w tym samym kontekście, co inne zagadnienia określone jako poszukiwanie wiedzy i wynikające z „niedosytu poznawczego”. Podporządkowanie pytania o człowieka aspektowi poznawczemu doprowadziło do ścisłego związania epistemologii i antropologii, zamiast antropologii i metafizyki. Można powiedzieć, że im bardziej filozofia człowieka rozwijała się jako chęć zaspokojenia niedosytu poznawczego na temat człowieka, tym bardziej też wytwarzała się mocniejsza jej więź z epistemologią i szukaniem „wiedzy na temat człowieka”. Łatwiejsze stało się też rozgrywanie pytaniem o człowieka „sprawy Transcendencji” i jej usuwanie z kultury.

Ograniczenie pytania: „kim jest człowiek?” do aspektu poznawczego, ukierunkowanie antropologii na poszukiwanie jedynie „wiedzy na temat człowieka” nie tylko zatem uzależnia jej rozwój od rozważań z obszaru epistemologii, lecz – co ważniejsze – czyni zbędną metafizykę. Już wtedy, w czasach nowożytnych okazywało się, że metafizyka nie jest potrzebna do rozważania problemu człowieka. Człowiek zostaje zdany tylko na siebie, rezygnuje z otwartości i komunikacji i zwraca się tylko do tego, co skończone i przemijające. Obok

tego pojawia się lęk jako stan, w jakim „był stał się świadomy możliwości swego niebytu”. Taka sytuacja należy do najstarszych doświadczeń człowieka i kultury, gdy (bez metafizyki) zaczyna on przeżywać swoją własną skończoność i skazanie na świat. Ale też i obrona przed nią należała do najstarszych walk toczonych przez człowieka i kulturę. Jednym z ostatnich bastionów była idea antropocentryzmu, która wyrastała razem z destrukcją metafizyki. Ten nowożytny zwrot do podmiotu oznaczał, że człowiek może odkryć, doświadczyć, a nawet sam wytworzyć sens, pokonując świadomość niebytu. Proces wyznaczania celu i sensu stał się jedyną możliwością ocalenia w zrelatywizowanym świecie, realizując jednocześnie prastare potrzeby człowieka – przekraczania samego siebie. Ale też właśnie w idei antropocentryzmu droga odkrywania sensu stała się ważniejsza niż on sam. Poprzestanie na status quo, akceptacja raz odkrytego sensu nie dała się pogodzić z ideą ciągłego przekraczania, woli ciągłego bycia więcej. Paradoksalnie kryzys humanizmu i jeszcze większy lęk przed niebytem rozpoczął się wtedy, gdy człowiek stał się wszystkim, a antropocentryzm, jako ostatni bastion obrony przed utratą sensu, okazał się drogą prowadzącą do postawienia samego sensu pod znakiem zapytania. Trzy najbliższe nam idee wyraźnie stoją na tej drodze. Antropocentryzm Maksa Stirnera osiągnął poziom skrajnego egocentryzmu, w którym miejsce „człowieka” zajął „Jedyny” jako autentyczna, nie-

powtarzalna i autonomiczna jednostka, zdolna do śmiechu na gruzach świata, uwolniona od wszystkiego i programowo budująca swój byt na nicości. Bez zahamowań pisał Stirner o człowieku, który oddzielony został od metafizycznych poszukiwań:

Każdy ma na względzie tylko siebie i zarazem stale popada w konflikt z Drugim, walka o potwierdzenie siebie jest nieunikniona. Zwyciężyć albo ulec – pomiędzy tymi zmiennymi kolejami życia decydują się losy walki. Zwycięzca staje się panem, zwyciężony – poddanym³¹.

W myśli Fryderyka Nietzschego zaś samotranscendencja człowieka postawiona została na tak wysokim szczeblu, iż razem z tym sam człowiek został przekroczony; antropocentryzm pozostawił już pustą ideę człowieka, realizując się w nadczłowieku, żyjącym poza sensem, poza dobrem i złem. Marks z kolei, zachowując heglowską ideę sensu rodzącego się w sprzecznościach, samą ideę antropocentryzmu wtopił w ludzkość zmierzającą do bezklasowego społeczeństwa i utożsamiał z tęsknotą za czymś lepszym, możliwym do osiągnięcia w przyszłości. W myślach Stirnera, Nietzschego i Marksa antropocentryzm stał się pełnym antropocentryzmem, w którym człowiek (w postaci Jedynego, Nadczłowieka, idealnego społeczeństwa)

³¹ M. Stirner, *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995, s. 9.

zostaje rozpoznany jako wystarczający samemu sobie. Lecz ta – jak mogłoby się wydawać – idealna i humanistyczna sytuacja, gdy człowiek stał się wszystkim, zamknęła drogę powrotu do przeszłości, odrzuciła przyszłość, a samego człowieka uczyniła więźniem nieakceptowanej terażniejszości. Egocentryzm Stirnera, zamiast dać człowiekowi radość burzenia w imię samego siebie, prowadził do unicestwienia wszystkiego z podmiotem unicestwiającym włącznie. Nie powiodła się też nietzscheańska próba ugruntowania życia poza dobrem i złem. I wcale nie dlatego, że nie da się wyhodować nadczłowieka, lecz dlatego, iż to człowiek nie może żyć poza nimi. Również i Marks, demaskując zło XIX-wiecznego świata kapitalistycznego, poniósł klęskę jako prorok niosącej sens przyszłości. Bez metafizyki człowiek stał się, co prawda, wartością najwyższą, jedynym kreatorem sensu całej rzeczywistości i siebie samego. Ale w tym wszystkim powstała próżnia, nazwana przez V. Frankla „próżnią noologiczną”, w której wartości stały się problematyczne, świat przestał być zrozumiały, a wolność przekształciła się w samowolę³².

Taki antropocentryzm, jaki próbował ochronić człowieka przed zagrożeniem niebytem, musiał ponieść klęskę. To zagrożenie pojawiło się razem z destrukcją metafizyki. Antropocentryzm

³² V. E. Frankl, *Homo Patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa 1984, s. 92.

nie mógł jednak przeciwko temu przeciwdziałać. Koncentrował się bowiem nie na tym, co w sensie metafizycznym człowiek „powinien”, lecz jedynie na tym, co człowiek w sensie antropologicznym „może”. Jakie są jednak skutki upadku skrajnego antropocentryzmu, którego idee zrodziły się jeszcze w XIX wieku i które miały być szansą ocalenia sensu w świecie bez metafizyki, a które nasze czasy zdemaskowały jako złudzenie i utopię? Człowiek przekonał się, iż nie może żyć bez absolutów i wartości (to klęska Nietzschego), ale jednocześnie dowiedział się, że absolutów i wartości nie ma. Przekonał się, iż nie może wszystkich i wszystkiego poświęcić dla swej wolności, bo gdy śmieje się na gruzach świata, grozi mu śmierć ze śmiechu (to klęska Stirnera), ale jednocześnie dowiedział się, że sam sobie jest najbliższy. Przekonał się wreszcie, iż ideał wolności i sprawiedliwości bardzo łatwo zamienić w niewolę i niesprawiedliwość (to klęska Marksa), ale dowiedział się też, że jego najgłębszym pragnieniem jest potrzeba życia godnego. Dowiedział się wreszcie, iż rzeczywistość zdaje się dowodzić bezsensowności świata pragnień. Klęska antropocentryzmu krytycznego doprowadziła do wzmocnienia pragnień, ale też ukazała niemożliwość ich urzeczywistnienia. Uwięzieni w terażniejszości pozbawiamy się nadziei na realizację idei, których sami jesteśmy autorami.

Nuta pesymizmu jest bardzo stara. Wystarczy wspomnieć okrzyk Eklezjasty, filozofię Hegejzja, Schopenhauera, E. Hartmanna, strofy Bayro-

na i Leopardiego. Pesymizm nie zawsze jednak był połączony z rozpaczą, czasem dawał właśnie przyjemność. Współczesny jego obraz taki nie jest. Nie jest protestem przeciwko wszelkim postaciom eudajmonizmu, nie jest zwykłym buntem wobec znudzenia radością i przyjemnością. Wydaje się, że sytuacja uległa odwróceniu; gdy w przeszłości rozum buntował się przeciwko pesymistycznym tezom, właśnie dzisiaj ten sam rozum każe je przyjmować, zdradzając człowieka. Bez „wymiaru metafizycznego” człowiek nie jest w stanie zrozumieć sam siebie.

Świat bez metafizyki

Cywilizację zniszczyć można,
tylko niszcząc jej bogów.

Emil Cioran

Trzeci wreszcie element świadomości kryzysu dotyczy relacji człowieka i świata. Zapytać trzeba o to, jak człowiek pojmuje teraz świat, w którym żyje? W jaki sposób wyraża się byt tego świata w sytuacji odrzucenia metafizyki z jej pytaniami i odpowiedziami?

Wbrew wielu fałszywym opiniom metafizyka uczyła nas różnorodności i harmonijnego współistnienia w świecie różnorodności, pomagała tworzyć „harmonię świętości”. Z jednej strony „wykuwała uniwersalne wartości”, z drugiej pozostawiała

otwartą rzeczywistość, ukazując, że stale nam na-
 przeciw wychodzi coś nowego, innego. I chociaż
 pytanie o całość, o wszystko, o „sam byt” okre-
 ślało pole zainteresowania metafizyki, to jednak
 sama ta „całość” wydawała się tylko zapowiadać,
 lecz nigdy nie stawała się przedmiotem poznania.
 Taka metafizyczna postawa była niezwykle ważna
 dla rzeczywistości, w jakiej żyjemy. Po pierwsze,
 metafizyka utrzymywała, że świat nie jest tylko
 przedmiotem/rzeczą, nie jest sumą poszczegól-
 nych rzeczy, lecz zawsze jest „jeszcze czymś więcej”
 – świat był bogatszy niż to tylko, co da się poddać
 obserwacji. Po drugie, ten świat, w którym żyje-
 my i działamy, nie tylko sam był „czymś jeszcze”,
 lecz również wskazywał zawsze na „coś innego”
 – wśród zmienności i nietrwałości pozwalał za-
 wsze uchwycić coś trwałego. Po trzecie, nie był to
 właściwie „nasz świat”, lecz raczej „to my byliśmy/
 /jesteśmy w nim”, to my uczestniczyliśmy w czymś,
 co nas przekracza, ogarnia i obejmuje. Dlatego był
 to świat, w którym mogliśmy żyć wspólnie i mo-
 gliśmy otrzymywać od niego opiekę i troskę. Moż-
 na powiedzieć, że metafizyka podejmowała trud
 otwierania świata i odzyskiwania „innego”. Odpo-
 wiedzialność człowieka za świat wyrastała z tych
 trzech metafizycznych przesłanek, które można
 określić jednym pojęciem – harmonia. Świat uka-
 zany przez myślenie metafizyczne nie był zatem –
 jak się niekiedy uznaje – światem porządku, lecz
 był właśnie światem harmonii, w którym bogac-
 two form istnienia zawsze pozostawiało miejsce

na „coś innego”. Słowo „porządek” w językach zachodnich znaczy jednocześnie „rozkaz”³³. W języku polskim ma odniesienie do „rządu”, „władzy”, która narzuca coś na siłę. Harmonia ukazuje coś innego, porządek wnętrza, a nie strukturę narzuconą siłą. Metafizyka wskazała właśnie na tak harmonijnie uporządkowany świat, broniąc go przed bezsensem istnienia. W metafizyce świat był ukonstytuowany duchowo, a nie materialnie, technicznie i konsumpcyjnie.

Wszystko to zmienia się wraz z odrzuceniem metafizyki. Bez niej przekształcamy rzeczywistość w to tylko, co da się poznać i doświadczyć odcierania człowieka od świata. Świat traci harmonię i otwartość, i zamyka się w sobie, wszystko zaś pozostaje przyporządkowane (i podporządkowane) jednemu wymiarowi, materialnemu. Czas, w którym żyjemy, Odo Marquard nazywa „epoką obcości świata” (*Weltfremdheit*)³⁴. Stwierdzenie to wydaje się paradoksalne, jeśli przypomnimy, że na początku XVII wieku Bacon „powoływał do istnienia” naukę, aby przewyciężyć obcość świata, uczynić świat bezpiecznym i naszym. Czyżbyśmy po trzech wiekach znajdowali się w takim samym położeniu? Co znaczy dzisiaj „epoka obcości swia-

³³ Por. na ten temat: A. Grzegorzczuk, *Schematy i człowiek*, Warszawa 1963, s. 135.

³⁴ O. Marquard, *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, w: *Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie*, Darmstadt 1991.

ta”? Co stało się ze światem pozbawionym obecności metafizyki, jej pytań i rozważań?

Łatwo dostrzec, że przemiany metafizyki w naszych czasach związane są ze swoistą ucieczką świata i jego traktowaniem jako „zbędnej hipotezy”. Pod naporem obrazów, znaków, symboli utraciliśmy świat. Jesteśmy już agnostykami w kwestii jego istnienia. W fizyce kwantowej nie potrzebujemy już definiować istnienia. Jest tylko pole kwantowe, gdzie trwa zamiana energii w materię i odwrotnie. Jorge Luis Borges miał nawet własną teorię, w której zgodę na uznanie przez nas tragicznego i często złego świata uzasadniał naszym przeczuciem, że tego świata w ogóle nie ma. Tylko dlatego wyrażamy zgodę na to wszystko, gdyż – dowodził Borges – intuicyjnie wiemy, że wszystko to jest fikcją. Wydaje się, iż jest to efekt redukcji tego, co transcendentne. Najprostszym (i zrealizowanym) sposobem likwidacji metafizycznego problemu Transcendencji była likwidacja immanencji, sprowadzenie świata do treści świadomości, zredukowanie do światów wirtualnych itd. I rzeczywiście, w takim świecie nie ma już problemu Transcendencji, ale też „nie ma świata”. Często człowiek współczesny zachowuje się tak, „jak gdyby świata nie było”.

Kiedy rozglądamy się na kulturowym obszarze naszych czasów, dostrzegamy zatem, że świat utraciliśmy nie tylko jako „to, co warunkujące”, lecz również jako „to, co istniejące”. Wraz z dekonstrukcją otrzymaliśmy różne wersje świata,

z których żaden z osobna nie wyznacza już uniwersalnego obrazu i nie stanowi też wystarczającego systemu rozumienia rzeczywistości. Mając do czynienia z taką wielością, coraz częściej zaczynamy jednak dostrzegać brak świata. Wiele jego wersji, obecnych dla równie wielu podmiotów, sprawia, że coraz bardziej odczuwamy brak rzeczywistości, a jeśli tej nie ma, to brak też komunikacji między ludźmi, porozumienia i narasta też obcość rzeczywistości i subiektywizm. Wydaje się, że odzyskanie świata może być tylko interpretacją i rozumieniem tych wielu obrazów, które często wydają się świat zastępować. Jednak odzyskać świat, to „przypomnieć” sobie o utraczonych możliwościach. Już Kant zwrócił uwagę, że mamy nie tylko naszą „prywatną” zdolność sądzienia, która oznacza, iż widzimy świat z naszego własnego punktu widzenia. Ale wskazał też, że mamy umiejętność oglądania świata z perspektywy wszystkich obecnych. Potrafimy mieć nasz wspólny świat. A to znaczy, że myślenie nie jest wcale „myśleniem z teraz”, „dla teraz” itp. Tradycyjnie uprawiana filozofia podkreślała zatem, że chociaż nie znamy bytu, to jednak uczestniczymy w nim, ale nie jako bierny obserwator, lecz twórca, który dzięki tej mocy tworzenia może dotrzeć do prawdy. Nasz świat „ma” struktury kategoriałne i uniwersalne. Ale filozofia ta ujawniła jeszcze coś ważniejszego. Wszystkie te struktury, wartości, prawda ukazywały się tylko możliwościami, które mogą stać się rzeczywistością dopiero na sku-

tek aktywności człowieka. Oznaczało to, że nasza obecność w świecie wcale nie polega na bezwiednym oddaniu się temu światu, rzeczywistości, lecz jest jego współtworzeniem.

Ale właśnie dzisiaj związek między metafizyką a rzeczywistością ukazuje swój najmocniejszy wyraz. Można zaryzykować twierdzenie, że im mniej metafizyki, tym bardziej rzeczywistość ukazuje swój jeden (jedyne) wymiar, jakim jest fizyczność, oraz wzrasta siła negacji. Zjawisko to łatwo zrozumieć. Jeśli prawdzie brakuje fałszu, dobru zła, pięknu brzydoty, to wszystko staje się nierozstrzygalne... Utrata metafizyki oznacza niemożliwość wzbogacenia rzeczywistości, jej przemiany, wymiany, a nawet oczekiwania. Jest (jeśli w ogóle jest) już tylko ten (taki) świat i nic więcej. To „nic więcej” jest jednak znaczące. Spełnia ono ważną rolę „umniejszania” świata i pozbawiania jego jeszcze posiadanych walorów. Taki świat bez metafizyki staje się do zniesienia jedynie jako świat upadający w nicość. Ten upadek wyznacza jedyny możliwy jego sens. Mogąc przyjąć tylko ten świat i „nic więcej”, nie przyjmuje się tego świata, świat staje się niczym. Metafizyczne zniknięcie rzeczywistości nie oznacza bowiem, że przestaje ona istnieć fizycznie, lecz oznacza coś odwrotnego, że wszystko staje się już tylko fizyczne.

Brak metafizyki uwalnia fizyczność do absurdu, czyni z niej „jedyne świat”. Taki nadmiar fizyczności powoduje, że nie przyjmuje się jej z całą powagą, staje się ona nie tym, czym jest naprawdę.

Metafizyka dotychczas świadczyła na rzecz rzeczywistości, na rzecz konkretnego świata, w którym żyjemy. Uprawomocniała ruch transcendowania ku górze, czyniła ten ruch sensownym i koniecznym. Gdy jej brakuje, fizyczność wydaje się uprawomocniać ruch transcendowania ku dołowi, ku nicości. Jest bowiem taka fizyczność już pozbawiona wszelkich moralnych własności, powinności, wartości i sensu.

Mamy więc do czynienia z pojawieniem się całkowicie nowej relacji człowieka i świata. Współczesne przyspieszenie przemian jest tak duże, że ulega zmianie samo doświadczenie świata. Coraz już rzadziej powracają takie sytuacje, dla jakich zdobywaliśmy naszą wiedzę o rzeczywistości. Poznanie świata, które miało za zadanie uczynić go bezpiecznym, nie nadąża już za przemianami. Żyjemy w ciągle nowym świecie (na nowo), wymagającym od nas postawy dziecka: ciągle uczącego się, żyjącego w nowości, bez możliwości zajęcia postawy konserwatywnej. Sytuacja taka była przewidywana już w XIX wieku. Simmel nazywał ją „kulturą nadmiaru”, w której możliwości stworzone przez kulturę są o wiele większe niż ich wykorzystanie. Wraz z wiekiem, upływem życia jednostki, rzeczywistość staje się coraz bardziej obca, „nie nasza”. Świat bezpieczeństwa, określony wiedzą, poznaniem, jest ciągle za nami. Pewność poznania nie daje bezpieczeństwa. Wyraźnie dostrzec można, jak na skutek tej nowej relacji zmienia się również obszar stosunków między-

ludzkich, gdy, paradoksalnie, starość (dotychczas pełna mądrości i doświadczenia życia) nie jest już mądrością świata, lecz zagubieniem w nim i obcością. Zdobyta wiedza, która miała zapewnić człowiekowi panowanie nad światem, miała uczynić świat własnością człowieka, czyli oswoić i uczynić bezpiecznym, tylko w niewielkim stopniu przyczynia się do przełamywania obcości. Wiedza jest najczęściej już „nie na czasie”. Zmusza to nas albo do ciągłej pogoni za uciekającym i zmieniającym się światem, albo też do ucieczki w przeszłość.

Kryzys rozumu, zagubienie człowieka, fałsz świata oznaczają często, że czyha na nas nuda i strach przed pustką, które człowiek kompensuje ucieczką w szaloną konsumpcję. Przestaliśmy już wsłuchiwać się w świat. Pisał Lewis:

Patrząc na świat w jego obecnym kształcie, chyba wyraźnie widać, że ludzkość pakuje się w jakiś poważny błąd. Idziemy drogą niewłaściwą. A skoro tak, to musimy zawrócić. Powrót to najszybsza droga do celu³⁵.

Jednak i powrócić nie ma dokąd. Wszak świat metafizyki został utracony. I jak w sprawie człowieka bez metafizyki potrzebuje się już dowodu na jego istnienie, tak tu, „w sprawie świata” wymagany już jest również dowód na istnienie świa-

³⁵ C. S. Lewis, *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2002, s. 41.

I. Kryzys kultury i metafizyka

ta. Paradoksalnie jednak, właśnie bez metafizyki tego dowodu nie da się przeprowadzić. Stąd świat zaczyna funkcjonować tylko jako „świat na niby”. Od świata zreifikowanego łatwo już przechodzimy do „świata iluzorycznego”.

PROOF

PROOF

ROZDZIAŁ DRUGI

MIŁOŚĆ I DIALOG
JAKO ODPOWIEDŹ NA CHAOS

PROOF

Wszelka nauka życia jest ogólna,
życie zaś jest absolutnie jednostkowe.

Karl Jaspers

PROOF



Goraz częściej filozofia pokazuje, i sami tego doświadczamy w życiu, że rozregulowanie świata naszej kultury znalazło się już w stadium zaawansowanym i trudno będzie powstrzymać regres¹. Nie jest łatwo również ocalić problemy i pytania metafizyczne. Nauczylismy się już bowiem, przekonywani niemal przez cały rynek medialny, do którego dołącza zideologizowana nauka, że nie warto świata i naszego istnienia traktować poważnie – świat jest fikcją, złudą, zabawą pozbawioną sensu. Nauczylismy się też, że człowieka w zupełności da się wyjaśnić za pomocą biologii, psychologii czy socjologii – człowiek to tylko lepiej zorganizowany ssak, któremu „do głowy uderzyła” postawa wyprostowana. Przekonywani jesteśmy wreszcie, że być w świecie oznacza zatrzymać się, pozostać w „tu i teraz” i nauczyć się z tego korzystać, rozumiejąc jednocześnie, że nie da się z tego czerpać i w tym odnaleźć absolutności i sensowności. We wszystkich tych niemetafizycznych postawach współczesnej kultury dokonujemy niebezpiecznych redukcji. Jest to redukcja świata tylko do rzeczywistości fizycznej, człowieka tylko do cząstki świata przyrody, kultury tylko do

¹ A. Maalouf, *Rozregulowany świat. O kryzysie naszych cywilizacji*, tłum. W. Prażuch, Warszawa 2011, s. 9.

sztuki opanowania teraźniejszości. Coraz częściej w tym kontekście przywoływane jest zawołanie Heideggera: „Tylko Bóg mógłby nas uratować”. Czy jednak rzeczywiście nawet w tej zredukowanej rzeczywistości nie można odnaleźć dróg ratunku? Czy chaos, jako rezultat tych redukcji, staje się już trwałym elementem istnienia?

Redukcjonizm i antyredukcjonizm

Kultura współczesna często podkreśla swój antymetafizyczny charakter, który jest jednocześnie usuwaniem filozofii, z przeświadczeniem, że w tych sprawach poszukiwania ratunku na nią już nie można liczyć. Najczęściej przyjmuje się tezę, że wraz z końcem metafizyki skończyła się filozofia i – w efekcie – poszukuje się jakiejś nowej „niefilozoficznej” świadomości kultury, która pozbawiona jest pytań metafizycznych i przyzwyczajają człowieka do „życia w chaosie”. Wyraża się w tym dążenie do całkowitej eliminacji filozofii, widząc w niej zbyt trwały związek z martwą metafizyką, i postuluje jej przemienienie w dyskurs literacki, polityczny itp. Skoro jednak filozofia bez metafizyki nie jest już zdolna odpowiedzieć na pytania dotyczące jednostkowego czy zbiorowego sposobu i sensu życia, skoro utraciła władzę poznania bytu i pierwszych zasad, skoro można się obejść bez tych pytań i zagadnień, to najlepiej będzie ją usunąć. Stąd nieustannie poda-

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

wane jest w wątpliwość istnienie filozofii i metafizyki, jej potrzeba i kulturowa przydatność. Nawet uniwersytet współczesny, jeśli „przyjmuje filozofię i filozofa”, to – jak wskazywał już Bierdiajew – pod tym warunkiem, że jak najmniej będzie ujawniał własną filozofię, a będzie zajmował się cudzą filozofią już przeszłą i nieaktualną². W ten sposób rezygnuje się z prób przewyciężenia przypadkowości naszego istnienia i traktuje doświadczaną fizyczną rzeczywistość jako realną ostateczność. Można powiedzieć, że również myśl filozoficzna dołącza do tego redukcjonizmu świata, człowieka, kultury.

Lecz w tym popularnym kierunku nie wyraża się cały obszar problemów związany z relacją filozofia–metafizyka, czy też kultura–metafizyka. Można powiedzieć, że nawet w tej niebezpiecznej dla nas i dla samego istnienia redukcji świata, człowieka i kultury napotkać można postawy, w których próbujemy przełamać te ograniczenia, przekroczyć granice skończoności i ujawnić Tajemnicę, „jeszcze-nie” bytu i nieskończoność człowieka. Zamiast redukcji zmierzamy wówczas do uświadomienia niewyczerpalności istnienia w ograniczonym i zamkniętym przez nas świecie. Trzeba bowiem powiedzieć wyraźnie, że w tej redukcji każdego z obszarów nie chodzi o to, aby wszystkie je usunąć, lecz aby wszystkie sprowadzić

² N. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 11.

do jednego wymiaru. Zwycięstwo tych działań (tej postawy redukcjonistycznej) osiąga się zatem wtedy, gdy zaczynamy sądzić, że świat, człowiek, kultura są tylko „tym i niczym więcej” nie są i być nie mogą. My sami, co najwyżej, możemy w tym zamkniętym świecie poprawiać, ulepszać „to, co jest”, lecz oczekiwanie „czegoś innego” nie ma sensu. Z kolei wszędzie tam, gdzie jesteśmy w stanie odkryć (i ocalić) „inny wymiar” istnienia, jego „jeszcze-nie”, redukcjonizm ten zostaje umniejszony. Tę pierwszą postawę można nazwać antymetafizycznym redukcjonizmem, gdyż realizuje się ona nie tylko jako wypieranie/usuwanie potrzeby metafizycznej, lecz przede wszystkim jako zafałszowanie/redukowanie istnienia, człowieka, kultury. Z istnienia pozostawia ona tylko to, co fizyczne, z człowieka tylko to, co związane ze świadomością i intelektem, z kultury zaś tylko to, co przynosi wymierne korzyści. W ten sposób rzeczywistości zostaje odebrany wymiar głębi, człowiekowi duchowość, kulturze zaś obiektywne wartości.

Tę drugą postawę można nazwać prometafizycznym antyredukcjonizmem, gdyż otwiera ona „na coś innego” i zakłada „inny wymiar”: dla świata jest to przekroczenie obiektywizacji, dla człowieka ujawnianie wymiaru duchowego, dla kultury ukierunkowanie na wartości. Antyredukcjonizm przywraca metafizyczny obraz świata i podkreśla, że wypowiedanie sądów o rzeczywistości samej w sobie i rzeczywistości jako całości jest wielką potrzebą człowieka i kultury, mimo to,

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

że nasz rozum niezwykle łatwo dowodzi, iż sądy takie są nieprawomocne. Bez nich świat staje się jednak niezrozumiały, życie człowieka niepewne, a kultura zagubiona. Przede wszystkim jednak antyredukcjonizm przywraca sensowność pytań metafizycznych i konieczność poszukiwań tego, co uniwersalne, absolutne i sensowne.

Można powiedzieć, że w tej pierwszej postawie redukcjonizmu zafałszowuje się (ogranicza) świat, człowieka i kulturę, w tej drugiej zaś przywraca światu transcendencję, człowiekowi duchowość, a kulturze dążenie ku wartościom. Pierwsza jest postawą zatrzymującą w „tu i teraz” i utrzymującą, że „to już wszystko”, druga zaś jest postawą otwierającą na transcendencję, podkreślającą obecność nieznanego absolutu i wskazującą, że „zawsze jest więcej i inaczej”. Antyredukcjonizm jednak nie jest tylko sprzeciwem wobec redukcjonistycznych prób ograniczania świata, człowieka i kultury. Jest to raczej dążenie do pokonania tych zniekształceń, otwierania istnienia ku temu co „dalej i więcej” i przywrócenia usuniętych wymiarów. Wydaje się zatem, że szczególnie powinniśmy troszczyć się o takie postawy (obszary), jakie ujawniają inne warstwy bytu, osłabiają redukcjonizm i uczą otwartości istnienia. Powinniśmy troszczyć się o takie postawy, w jakich jasne się stają dokonywane przez nas redukcje i te granice, które sami sobie nakreśliliśmy. Dlatego sensem myślenia filozoficznego w dzisiejszej kulturze nie jest zniesienie niemożliwości poznania tego, co absolutne i uni-

wersalne, nie jest tworzenie uniwersalnego poglądu na świat ani też nadawanie wartościom skończonym rangi nieskończoności. Takim sensem jest spotęgowanie świadomości granic i redukcji, i dowodzenie, że nie mamy żadnych podstaw do ich dokonywania, a działalność taka jest destrukcyjna dla nas samych.

Metafizyka, religia, sztuka

Gdzie jednak szukać takich antyredukcyjnych postaw? Gdzie w przeszłości naszej kultury tkwiły najmocniejsze drogi manifestacji tego, że niesłusznie ograniczamy istnienie, a wszystko to jest niegotowością, fragmentem i zawsze jest „jakieś inaczej i jakieś inne”? Jak próbowaliśmy ocalić niewyczerpalność istnienia? Wśród wielu obszarów naszej kultury taką funkcję spełniała zawsze metafizyka, ale również religia i sztuka. W nich wszystkich rozbijane były granice i ujawniała się tęsknota za światem, którego „jeszcze nie ma” lub który „jest jakoś inaczej”. Metafizyka wyposażała świat w dodatkowy sens, którego bez niej temu światu wyraźnie brakuje. Religia troszczyła się o Transcendencję, stając się nośnikiem sensu i odsyłając do „mocy nadprzyrodzonych” ponad lub obok świata. W naszej kulturze religia była zawsze „świadomością braku” (Habermas), ten brak uświadamiała i nie pozwalała o nim zapomnieć. Oczywiście od konkretnie-

go człowieka zależało, jak radził sobie z tą świadomością, ale w niej właśnie, w religii odkrywał, że „to nie jest wszystko”. Sztuka wreszcie stwarzała „inny świat” obok świata codziennego życia, pomagając w przetrwaniu ludzkiego ducha i budząc „nienasycone pragnienie wszystkiego, co jest ponad nami” (Baudelaire). Wszędzie tam jednak zdzierane były maski redukcjonizmu i uznawana była nieskończoność i niewyczerpalność istnienia. Człowiek pozbawiony metafizyki, religii i sztuki ubożeje w swym istnieniu, zatracą się w „tu i teraz” i gubi siebie samego.

Konsekwencje kulturowe braku metafizyki, załamania się religii i degradacji sztuki są wręcz przerażające, a dezorientacja z tym związana staje się cechą kulturową. W nich wszystkich istnienie, a razem z nim człowiek i jego świat, otrzymywało charakter otwarty, niegotowy, procesualny. Jego cechą podstawową było „bycie w możliwości”, odkrywane w refleksji metafizycznej, kontemplacji dzieła sztuki i „wszechmocy Transcendencji”. Wszystko to się zmienia, gdy rezygnujemy z metafizyki, odrzucamy religie i degradujemy sztukę. Dokonujemy wtedy redukcji, zamykamy istnienie i określamy granice. Istnienie traci „możliwośćowy” charakter: świat jest teraz tylko tym, czym jest; człowiek jest tylko świadomością; kultura tylko miejscem użycia i zabawy. Ale przede wszystkim my sami stajemy się więźniami swojego świata, stając na progu realnej groźby samozniszczenia. Bez metafizyki, religii i sztuki zostajemy przepel-

nieni samowystarczalnością, świat zaś zostaje zagrożony nihilistyczną destrukcją.

Wydaje się jednak, że coraz częściej w tej sprawie ujawnia się ambiwalentna myśl: wiadomo już, że nie wolno nam celom i wartościom skończonym nadawać rangi nieskończoności, ale coraz częściej staje się też wiadome, że bardzo potrzebujemy zespolenia obrazu świata z hierarchią wartości i rozbicia ograniczeń i redukcji. Formułując pytanie: „Co, we właściwym sensie, jest?” lub „Co to znaczy być?”, czy też „Czym jest byt?”, i szukając na nie odpowiedzi, dostrzegamy coraz mocniej niebezpieczeństwo radykalizacji skończoności, bezzasadności naszych celów i wartości i jeszcze większego niebezpieczeństwa redukcjonizmu. Stąd też coraz dosadniej filozofia skłania się do wskazywania tego, że – co prawda – tradycyjna metafizyka przeminęła, ale nie przeminęły (i nie mogą przeminąć) razem z nią „pierwsze pytania”, które muszą być podjęte na nowo, w rzeczywistości postmetafizycznej. Coraz częściej też dowodzi się powrotu religii i niezadowolenia człowieka ze skomercjalizowanej sztuki. Dlatego poszukiwania dróg do osłabienia antymetafizycznego redukcjonizmu są nadzieją dla naszego świata i pokonania „patologii ducha czasu”. Samo przywrócenie pytań metafizycznych jest już jakąś nadzieją na osłabienie takiego redukcjonizmu. Redukcjonizm jest bowiem objawem choroby, która staje się niebezpieczna dla bytu i naszego istnienia.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

Trzeba zapytać raz jeszcze: gdzie jednak we współczesnej kulturze szukać takich postaw, jakie nie tylko pozwalają pokonać redukcjonizm, lecz też przyczyniają się do „otwierania” świata, człowieka i kultury, przyczyniają się do przełamania świata immanencji i otwierania go na transcendencję, przywracając „możliściowy” wymiar istnienia? Gdzie szukać impulsów przebudzenia człowieka do doświadczania istnienia w jego nieskończoności i doświadczania siebie samego nie tylko jako tego, „którego znam” (Anioł Ślęzak)?

Do najmocniejszych postaw, które prowadzą w tym kierunku przełamania redukcjonizmu, odzyskania przez świat, człowieka i kulturę „dodatkowego wymiaru” i przemiany świadomości bytu, należą: miłość i dialog. W nich właśnie nieskończoność świata, człowieka i kultury obecna staje się w skończoności codziennych działań i przeżyć. Żadna z nich nie może się też realizować bez otwartości istnienia i potraktowania go bardzo poważnie. Miłość pozwala ustosunkować się do siebie, świata i innych pod kątem wartości i sensu. Dialog zaś pozwala ujawnić swoistość istnienia człowieka, wcale nie jako poznającego siebie, świat i drugiego, i nie jako ustanawiającego sam siebie jako źródło wartości, lecz jako nasłuchującego i troszczącego się o wartości. Obie ujawniają perspektywę nieskończoności oraz to, że rzeczywistość nie jest wcale *ens realissimum* (bytem zrealizowanym), lecz bytem ciągle stającym się. I my w tym „stawaniu się” uczestniczymy.

1. MIŁOŚĆ – W OBLICZU NIESKOŃCZONOŚCI

Sens bytu zawiera się w miłości.

Hans Urs von Balthasar

Bezsprzecznie centralnym problemem postawy redukcjonistycznej jest ograniczanie istnienia do rzeczywistości materialnej i wykluczenie możliwości szerszej wizji świata. Sfera materialna i przedmiotowa, w jaką jesteśmy tak bardzo uwikłani, wypełnia w niej całe istnienie, które jest „tylko takie”, i inne być nie może. W niej wyczerpuje się wszelkie istnienie. Ale w ten sposób również zostaje odwrócony kierunek rozwoju kultury i człowieka. Zamiast być podmiotem uduchowiania materialności i przedmiotowości, zamiast „przewycięzać przedmiotowość”, sam człowiek zaczyna być kształtowany przez taki zredukowany świat, w którym świat stał się przedmiotem, przedmioty zaś towarami. Inaczej mówiąc: to przedmioty/towary zaczynają tworzyć i kształtować człowieka, do siebie zaś zaczyna człowiek docierać właśnie przez te przedmioty. Lecz takiej drogi do człowieka w istocie nie ma. Zredukowany świat oznacza również zagubienie człowieka. Osłabić ten redukcjonizm nie można inaczej, jak tylko przez wskazanie w takiej ograniczonej (ograbionej) rzeczywistości bytu, który nie

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

jest „dla mnie” (jak przedmioty), lecz który jest „bytem-dla samego-siebie”. Czyli: w skończoności trzeba odnaleźć nieskończoność, w konieczności wolność. Paradoksalnie taką drogą „umniejszania materialności” podąża fizyka kwantowa, która dzisiaj już dosyć łatwo dowodzi, że podział na materialny świat „tam na zewnątrz” i nas, którzy taką materię obserwują, jest zbytnim uproszczeniem³. Fizyka ta bardzo łatwo burzy iluzję stabilnej materialnej rzeczywistości. Trudno jednak oczekiwać, aby teorie fizyki kwantowej dotarły do człowieka, który materialności doświadcza na co dzień i bardzo łatwo przychodzi mu dokonać redukcji świata „tylko do tego”. Dlatego w codzienności naszego życia nie należy pokładać nadziei w fizyce kwantowej. Pokładać ją trzeba w czymś codziennym, lecz wyjątkowym. Doświadczeniem takim jest miłość, zmieniająca rozumienie istnienia. Mimo materialistycznej redukcji i zamknięcia świata miłość ocala nieskończoność. W niej nie wystarczy już być „tylko tu” i „tylko tak”, lecz zostajemy przywrócenii do tego, co nieskończone i wieczne. Zatrzymując nas w świecie, miłość ukazuje ten świat w zupełnie innych wymiarach. Pisał przed laty E. Mounier:

Istnieję jedynie w takim stopniu, w jakim istnieję dla kogoś drugiego, względnie: być – znaczy kochać⁴.

³ Por. np. J. Gribbin, *W poszukiwaniu multiświata*, tłum. J. Popowski, Warszawa 2010, s. 29.

⁴ E. Mounier, *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz*


Miłość przełamuje fałszywą wiarę w konieczność i przywraca światu i nam zakorzenienie w absolutności, wolności i nieskończoności. Świat zostaje na powrót włączony w całość i absolutność, istnieniu zaś przywrócony niewyczerpalny charakter. Ale miłość przywraca też człowiekowi tajemnicę współobecności i ujawnianego w niej sensu, tego zatem, że „wszystko ma sens”. W sytuacji podważenia wszystkich racji i sposobów usensownienia, redukcji świata, człowieka i kultury, staje się ona najmocniejszą instancją przeciw redukcjonizmowi i nihilizmowi. Dzięki niej świat na powrót nabiera wartości i człowiek rozpoczyna przełamywanie redukcjonizmu. Świat okazuje się „czymś więcej”, kultura zostaje przepelniona wartościami, sam człowiek zaś umieszczony zostaje w nieskończoności. Zamiast redukcjonizmu człowieka do siebie samego i indywidualizmu, miłość odzyskuje „inność”, jest ona bowiem źródłem odmienności, uznaniem i pragnieniem kogoś drugiego jako kogoś odmiennego. Miłość dzieje się nie przeciwko światu, lecz wraz z afirmacją istnienia. Kochając, nie odbieramy światu suwerenności i samoistności, ale jednocześnie przywracamy mu utracony wymiar tajemniczości. Wszystko, co jest w miłości, przynależy do całości, absolutności i nieskończoności: odzyskujemy więc z absolutnym bytem. Mounier wyraża to krótko:

wybór innych prac, wybór i opracowanie J. Zabłocki, Kraków 1964, s. 37.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

Kocham, więc byt istnieje i życie warte jest trudu przeżycia⁵.

Miłość i antyredukcjonizm

 Śród najczęstszych charakterystyk miłości filozofia i kultura łączyła ją z uczuciem skierowanym w stronę obiektu tego uczucia i powiązaniem z przyjemnością i cielesnością. W efekcie teorii te dopełniane były naturalizacją i biologizacją miłości. Takie określenie nie ujmuje jednak metafizycznego jej wymiaru, lecz co najwyżej tylko wymiar etyczny i antropologiczny⁶. Lecz również w tych dwu ujęciach ujawnia się jakieś „oczekiwanie” pokładane w tym uczuciu. Nawet ujmowana tylko w wymiarze etycznym i antropologicznym, miłość wiązała się z ważnymi nadziejami i oczekiwaniami. Często, rezygnując z oparcia porządku etycznego na Transcendencji, filozofia właśnie w miłości dostrzegała podstawę tego porządku. Właśnie w niej człowiek mógł odnaleźć to, co go obliguje i ukierunkowuje. Również tracąc możliwość rozumienia swego miejsca w świecie przez zerwanie więzi z Transcendencją, miłość stawała się często kre-

⁵ Tamże, s. 40.

⁶ Por. V. Gaudiano, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, München 2013, s. 13.

atorem godności człowieka. Gotowość do miłości, wierności i uczciwości odczytywana była jako wyraz autonomii człowieka. Dopiero miłość daje człowiekowi schronienie i bezpieczeństwo, i dzięki niej człowiek jest jakby bardziej sobą i u siebie⁷.

W tym wszystkim miłość nie miała jednak sankcji metafizycznej. Dopiero dostrzeżenie w niej nowego sposobu obecności bytu oznacza, że staje się ona uprzywilejowaną drogą wglądu w istnienie i przemianą świadomości⁸. Miłość otwiera na nieskończoność i przywołuje absolutność. W tym sensie przewycięża opozycję między tym, co ogólne i jednostkowe, konieczne i przypadkowe, konkretne i idealne, wreszcie między bytem a nicością. Można powiedzieć, że wszystkie te sprzeczności zawierają się w miłości. Jednocześnie miłość wyrasta przecież w konkretnej rzeczywistości, w skończoności i wymaga uznania tego, co „dzisiaj, tu i teraz jest”. Można bowiem zawsze kochać tylko kogoś konkretnego. Dlatego można powiedzieć, że to właśnie miłość w tym, co konkretne i skończone, ujawnia absolutność i nieskończoność. Jako taka może stać się nieodzownym środkiem przeciwko redukcji istnienia, do tego tylko, co fizyczne i skończone. Miłość dokonuje bowiem czegoś, co poza nią wydaje się niemożliwe i bez-

⁷ Por. np. A. Siemianowski, *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1999, s. 9.

⁸ V. Gaudiano, *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands...*, s. 302.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

sensowne: miłość w skończoności ujawnia nieskończoność. Pisał K. Jaspers:

Ten, który kocha, nie jest wcale na zewnątrz tego, co zmysłowe. Jego miłość jest nieproblematyczną obecnością transcendencji w immanencji, cudownym tu i teraz. Kochając, zdajemy się oglądać to, co nadzmysłowe⁹.

Już Platon dowodził, że miłość jest zawsze miłością czegoś, czego nam brakuje, uwalniając ją od zawężenia do kategorii uczucia. W tym sensie jest miłość poszukiwaniem i potwierdzaniem „innego” i „inności”. Píše Włodzimierz Sołowjow:

Sens i godność miłości jako uczucia polega na tym, że zmusza nas ona rzeczywiście, całą naszą istotą, by uznać absolutne, centralne znaczenie innego, które na mocy egoizmu odczuwamy jedynie w samych sobie. Miłość jest ważna nie jako jedno z naszych uczuć, a jako przeniesienie wszystkich naszych zainteresowań życiowych z siebie na innego, jako przemieszczenie samego centrum życia osoby¹⁰.

Miłość zatem to nie tylko uznanie, iż „dobre, że jesteś”, ale również potwierdzenie, iż „dobre, że jesteś właśnie taki, jaki jesteś”. Pisał R. Gardini:

⁹ K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. II, Berlin 1932, s. 276.

¹⁰ Wł. Sołowjow, *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 22.

Miłość osobowa zaczyna się nie w geście skierowanym ku drugiemu człowiekowi, lecz w ruchu „od”, w ruchu ustępującym miejsca drugiemu człowiekowi¹¹.

Realizujące się w miłości pragnienie „inności” otwiera również świat ku „jeszcze-inaczej”. Zasadniczą i ostateczną innością nie jest bowiem „inny człowiek”, lecz dopiero „inny świat”. Dlatego jego przywoływanie w miłości i przez miłość jest największym jej rezultatem. W miłości okazuje się niegotowość i niepełność świata, jeśli został on ograniczony do tego tylko, co „moje” i fizyczne. Transcendencja pojawia się tu jako konieczne dokończenie, dopełnienie i przedłużenie miłości. Stąd często nawet akt seksualny odczytywany jest jako „uniesienie mistyczne”¹².

Ale nie tylko w tym sensie miłość przywołuje Transcendencję, ukazuje obecność Transcendencji w immanencji i ujawnia swoje antyredukcyjno-nistyczne możliwości. Przez miłość świat traci również rzeczowy/przedmiotowy charakter, nadawany mu w procesie poznania. Wzajemne relacje poznania i miłości bardzo mocno podkreślała Edyta Stein. Miłość określa zupełnie inną zasadę poznania niż „urzeczowienie”, jest to poznanie

¹¹ R. Guardini, *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969, s. 187.

¹² Por. np. A. Grün, G. Riedl, *Mistyka i Eros*, tłum. M. Rucka, Kraków 1998, s. 119.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

przez oddanie, a nie panowanie i podporządkowania. Jan Paweł II powtórzy piękne zdania E. Stein:

„Nie przyjmujcie niczego za prawdę, co byłoby pozbawione miłości, i nie przyjmujcie niczego jako miłość, co byłoby pozbawione prawdy; jedno pozbawione drugiego staje się niszczącym kłamstwem¹³.”

Poznanie przez miłość przekształca się w filozofię świadectwa, przekraczając ludzki punkt widzenia, przechodząc od wiedzy do mądrości, która jest „mądrą miłością”. Można powiedzieć, że dzięki dynamice miłości świat traci przedmiotowy, urzeczowiony charakter i staje się wartością. Człowiek zaś odkrywa inną drogę do prawdy. Piśze Benedykt XVI:

„Prawdy trzeba szukać, znajdować ją i wyrażać w „ekonomii” miłości, a miłość z kolei musi być pojmowana, uwierzytelniana i wprowadzana w życie w świetle prawdy. W ten sposób nie tylko przysłużymy się miłości oświeconej przez prawdę, ale przyczynimy się do uwiarygodnienia prawdy, ukazując jej moc nadawania autentyczności i przekonania w konkretnym życiu społecznym. Nie jest to bez znaczenia dzisiaj, w kontekście społecznym i kulturowym relatywizującym prawdę, często nie liczącym się z nią i jej niechętnym¹⁴.”

¹³ Homilia Jana Pawła II, Rzym 11.10.1998.

¹⁴ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, Skultuna 2012, s. 6.

Podobnie w swych mistycznych wizjach stwierdzał Thomas Merton:

Tylko miłość może nas nauczyć wnikać w ukryte dobro rzeczy, które znamy. Wiedza bez miłości nigdy nie przeniknie najgłębszych sekretów istnienia¹⁵.

Możemy dojść do zrozumienia rzeczywistości, jedynie kochając. I podobnie jak z innymi, kochając, możemy, niejako wbrew ich woli, uczynić ich dobrymi, tak samo ze światem, człowiekiem i kulturą, którzy poddani zostali naszej redukcji¹⁶. Przydawać konkretności istnieniu i ustrzec się niebezpieczeństwa nihilistycznego redukcjonizmu można przez miłość. A zatem przez miłość przemienione zostaje doświadczenie świata. Rozgrywa się ono teraz w zupełnie innym nastawieniu niż poznawcze. Miłość staje się sposobem istnienia człowieka w świecie, ale również buduje inną świadomość niż ta, którą zajmowała się filozofia bytu. Zamiast świadomości przedmiotu, świadomości bytu, miłość buduje świadomość aksjologiczną.

Moc uczy szukania własnej korzyści, a miłość – dostrzegania wartości¹⁷.

¹⁵ Th. Merton, *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1989, s. 285.

¹⁶ E. Stein, *Światłość w ciemności. Wybór pism duchowych*, tłum. J. Adamska, Kraków 1977, s. 250.

¹⁷ V. E. Frankl, *Homo Patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa 1984, s. 43.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

W niej właśnie jest nadzieja na przełamanie nihilizmu i metafizycznej nicości. Simone Weil podkreślała, że pełnię istnienia drugiego człowieka uświadamiamy sobie dopiero wtedy, gdy kochamy¹⁸. Z pewnością jednak należy podkreślić jeszcze coś więcej: w ogóle pełnię istnienia uświadamiamy sobie, gdy kochamy. Miłość obdarza rzeczywistość wiecznym trwaniem, chroniąc ją od śmierci, przemijania i upadku w nicość. Świat w miłości nie jest zamkniętą całością, w której wszystko „już” jest, wszystko się wydarzyło. Miłość jest wyraźnym sprzeciwem wobec idei ograniczenia i gloryfikacją idei nieskończoności i otwartości. To znaczy otwiera ona świat ku czemuś nowemu i pozostawia ten świat w oczekiwaniu i nadziei. Miłość może to czynić, gdyż ona sama źródła ma gdzieś indziej niż świat naszego poznania, świat tego wszystkiego, co przywykliśmy nazywać bytem. Nie jest ona ze świata „użyteczności i rzeczy”, lecz ze „świata wartości”. Karol Wojtyła, dostrzegając ten związek, ewangeliczną tezę „Bóg jest miłością” uzupełnia tezą, która pozwala łatwiej dostrzec wskazywany tu nowy świat. Pisze on:

Dla człowieka, który przeczytał i jakoś przemyślał Ewangelię, nie tylko „Bóg jest miłością”, ale także „miłość jest z Boga”¹⁹.

¹⁸ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 198.

¹⁹ K. Wojtyła, *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny”, 21, 1960.

W stwierdzeniu „jest z Boga” zawarty jest antyredukcyjny charakter miłości. Właśnie w miłości odnajdujemy afirmację absolutności i nieskończoności, i ocalenie przed redukcjonizmem.

2. DIALOG – NASŁUCHIWANIE NIESKOŃCZONOŚCI

Inność jest zapraszająca i pomagająca
nam spotkać się z samym sobą.

Hans Georg Gadamer

Kłopoty współczesnego człowieka z orientacją są powszechnie znane. I dosyć często przyczynę tych kłopotów znajduje się w kryzysie wartości. Rozchwiany system wartości i redukcjonizm metafizyczny nie dają nam orientacji w świecie, nie potrafimy tego świata uporządkować ani samemu w nim się odnaleźć. Załamanie się hierarchii aksjologicznej naszej kultury sprawia, że nie tylko utraciliśmy poczucie głębi i tajemniczości istnienia, lecz razem z tym utraciliśmy możliwość zorientowania się w sposobach naprawy tej sytuacji. Dlatego powracają znane z przeszłości spory na temat wartości, dotyczące ich statusu (spory ontologiczne), czy też o możliwości ich poznania (spory epistemologiczne).

98 Lecz obok tych pytań (formułowanych od wieków naszej kultury) dzisiaj pojawia się jesz-

cze nowe. Jest to pytanie o to, jak odsłonić i odkryć wartości, które ukryte zostały przed okiem współczesnego człowieka? Jak znaleźć drogę do wartości, gdy załamała się metafizyka? Bo to nie z wartościami mamy problemy w czasie kryzysu. Problemy te mamy z „drogami do wartości”. Można powiedzieć, że kryzys nie polega na tym, iż świat został wartości pozbawiony (gdyby tak było, to przestałby on istnieć), lecz na tym, że nie mamy już narzędzi do ich odkrywania. Redukcjonizm metafizyczny uniemożliwia takie poszukiwania, zatrzymując człowieka w „tu i teraz” i przyzwyczajając do świata rozbitych wartości. Jeśli w dzisiejszym świecie każdy chce „żyć i działać po swojemu”, to jest to wyraźny przejaw tego, że utraciliśmy wgląd w świat wartości i – nie mogąc jednak żyć bez nich – szukamy „po omacku”, w „tu i teraz”. Łatwo dostrzec, że prywatne interesy stają dzisiaj często na drodze wglądu w wartości. Człowiek współczesny zbyt często ma fałszywe wyobrażenie na temat tego, czym są wartości. Znaleźć drogę do wartości nie jest tylko sprawą poznania czysto intelektualnego, gdyż to nie jedynie poznanie je odsłania. Na taką drogę musi wkroczyć cały człowiek z jego intelektualnymi, emocjonalnymi i fizycznymi cechami. Ale również z jego społecznym odniesieniem do drugiego człowieka. Współdziałanie wspólnoty może bowiem otworzyć nowe perspektywy w poszukiwaniu dróg do wartości. Jak jednak odnaleźć taką drogę? Czy w świecie współczesnego człowieka ujawniają się takie do-

świadczenia, o których można powiedzieć, że mogą się one stać drogami do wartości?

Nie można szukać dróg do wartości, zachowując antymetafizyczny redukcjonizm. Można powiedzieć, że tam, gdzie jest osłabiana uprzedmiotowiona wizja istnienia, gdzie wskazuje się, że człowiek to coś więcej niż świadomość, kultura zaś jest czymś innym niż *oniomanią* (z gr. *ωνίος* ‘sprzedawany’), czyli uzależnieniem od chęci nabywania dóbr i usług, wszędzie tam staje się na drodze poszukiwań wartości. Drogę taką coraz częściej wyznacza doświadczenie dialogu, w którym przełamane zostają elementy redukcjonizmu. I to przełamanie dokonuje się w samej (wewnątrz) zredukowanej rzeczywistości.

Dialog należy do empirycznych konieczności istnienia człowieka. Można powiedzieć, że istnienie człowieka jest podtrzymywane przez odniesienie się do czegoś/kogoś innego. Lecz aby zrealizował się w pełni sens tego odniesienia, musi ono przybrać charakter aksjologiczny. David Bohm, tłumacząc i interpretując na język niemiecki greckie pojęcie „dialogos”, zwraca uwagę na to, że jego treść wyznaczają dwa terminy. Są to (odpowiednio w języku polskim): „logos”, czyli „słowo” oraz „dia”, czyli „przez”²⁰. W tym sensie dialog jest realizacją czegoś ważnego w spotkaniu i przez słowo. Redukcja człowieka do poznającego podmiotu czy,

²⁰ D. Bohm, *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion*, Stuttgart 1998, s. 32.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

dosadniej mówiąc, do „egoistycznej jaźni”, zostaje przez dialog uniemożliwiona. Dialog bowiem wskazuje, że samoświadomość człowieka może się realizować tylko przez stosunek do „kogoś innego” i do nieskończoności. Stąd bycie człowiekiem odzyskuje relacyjny charakter jako konieczność „bycia z kimś i dla kogoś”.

Dialog i filozofia

Filozofia, wiążąc się z tą kategorią, doskonale wiedziała, że w dialogu dzieje się „coś ważnego” nie tylko dla wiedzy, poznania, ale również dla bytu, dla istnienia. Podejmując dialog i uczestnicząc w nim, musimy odrzucić redukcjonizm, zatroszczyć się o otwartość istnienia i jego niewyczerpalny charakter. Dialog bowiem nigdy nie będzie właściwy i poważny, jeśli u jego podstaw nie będzie tkwiła idea otwartości, lecz idee konieczności, przygodności i redukcjonizmu. Każda próba redukcji, sprowadzania świata do stanu statycznego i zamkniętego, do „tylko tak”, niszczy możliwość dialogu. Stan redukcji i zamknięcia jest antydialogiczny, i odwrotnie: tam, gdzie pojawia się dialog, tam musiała już pojawić się otwartość, oczekiwanie i zdumienie. Dlatego, uczestnicząc w dialogu, zakłada się taką otwartość i uczy konieczności nasłuchiwania istnienia: najpierw jest to otwartość na siebie uczestników dialogu, później otwartość na rzeczywistość i wresz-

cie otwartość na wyższe/inne formy istnienia. W dialogu przekonujemy się coraz bardziej, że świat jest ontologicznie otwarty i każda redukcja jest błędem myśli i naszego życia.

W trakcie rozwoju filozofii było to zawsze jedno z najważniejszych pojęć. Lecz w jej dziejach na różne sposoby interpretowano to, „co też ważne dzieje się przez słowo w dialogu”. Na początku rozwoju filozofii, mówiąc o dialogu, koncentrowano się na rezultacie (efekcie) myślenia odbywającego się w dialogu (Sokrates). Dostrzegano, że coś ważnego dzieje się z rezultatem myślenia, jeśli przeprowadzone zostało ono na drodze dialogu i przyjmowało dialogiczny, responsoryczny (łac. *respondeo* – 'odpowiadać') charakter. Rezultaty poznawcze okazywały się często inne niż te, które były wynikiem poszukiwań monologicznych: dialog otwierał skostniałą myśl. W tych ostatnich (poszukiwaniach monologicznych) rezultat zakłócony bywał „samotnością” poznającego, jego oddaleniem i izolacją, utratą absolutu na rzecz konkretności i przedmiotowości. W pierwszych wiekach rozwoju filozofii właśnie dialog miał osłabić te negatywne procesy myślowe, włączyć do myślenia „drugiego” i chronić przed redukcjonizmem istnienia, człowieka i kultury.

Wydawało się też, że ten dialogiczny sposób poszukiwań (i myślenia) umożliwi lepszy wgląd w prawdy i wartości. Często dzisiaj powraca się do tej pierwszej idei dialogu, sądząc, że dialog ozna-

cza tylko „poszukiwanie razem”, rezultatem zaś ma być znalezienie „praktycznego kompromisu” w sprawie diskutowanych trudnych problemów. Niewątpliwie takie tendencje są dalekim echem uznania dialogu za dobre narzędzie myślenia. Sprawa się jednak komplikuje, gdy (jak chce się czynić dzisiaj) tak pojęty dialog jest angażowany już nie do osiągnięcia kompromisu w sferze intelektualnej, czy też do łagodzenia stanowisk, lecz staje się twórcą światopoglądów i budowniczym wartości. Często w takiej sytuacji za dialogiem idą tendencje do przekonania lub pokonania „inaczej myślącego” i „uzgodnienia stanowisk”. Z jednej strony jest on charakteryzowany jako droga odnajdywania jedności i wspólnych prawd, lecz z drugiej, towarzyszy temu zawsze proces wskazywania, że są to prawdy chwili, „prawdy kompromisu”, „wartości na dzisiaj”. Złudzenia takiego dialogu są oczywiste: to, czego człowiek szuka nie może być w nim odnalezione.

Jednak pojęcie „dialog”, obok wcześniejszego rozumienia jako „nowej drogi poszukiwań”, należy również do najważniejszych kategorii współczesnej antyredukcyjnej filozofii. I jest to ważniejszy sens tego pojęcia, niż tylko „wspólne poszukiwania”. Przypomnieć należy, że począwszy od „dialogicznej zasady” Martina Bubera, przez „filozofię dialogu”, aż po najnowsze tendencje filozofii religii (J. Dupuis), pojęcie to organizuje najnowsze myślenie, nadając mu nowy wymiar i nową głębię. Filozofia wraz z nim wycofuje się

z pozycji subiektywizmu, ale też skutecznie broni przed tendencjami materializmu; zmienia i tworzy nowy obraz świata i człowieka, ale też nie rezygnuje z tradycji; chroni to, co „inne”, ale nie pozbawia kultur i człowieka tożsamości; przekracza indywidualizm, ale też nie niszczy tego, co duchowe. W tym nowym sensie dialog nie jest już tylko „troską o otwartość myśli”, lecz również troską o otwartość istnienia.

Filozofia dialogu XX wieku była reakcją na kryzys nowożytnego rozumu, wyczerpanie się paradygmatu filozofii świadomości i narastający kryzys kultury. Subiektywistyczny model filozofowania poniósł klęskę nie tylko w wyniku wewnętrznego rozkładu, lecz również na skutek dostrzeżenia zagrożeń dla kultury, jakie pojawiły się razem z nim. Subiektywizm nie tylko pomijał kwestię realności bytu, ale przede wszystkim kwestię sensu i ładu w istnieniu. W takim myśleniu pomijano pytanie o to, co jeszcze istnieje oprócz podmiotu poznania i jego doświadczeń. Proces tego rozkładu najmocniejszy wyraz przybrał właśnie na przełomie XIX/XX wieku i w samym wieku XX. Jego krytyka dotyczyła niebezpiecznych konsekwencji dla przyszłości ludzkości, prowadzących do zamykania świata i ograniczania doświadczenia do sfery poznania.

Właśnie na załamaniu się filozofii podmiotu i w sytuacji zmierzchu metafizyki wyrasta „nowe myślenie” i ujawnia się nowy sens kategorii dialogu w filozofii. Filozofia ta nie poprzestaje jednak

na destrukcji, lecz również zakresła możliwości wyjścia z filozofii podmiotu. Jest ona – jak mówi F. Rosenzweig – „sprowadzeniem do absurdu i jednocześnie ratowaniem starej filozofii”²¹. Chce wyprowadzić myślenie filozoficzne poza alternatywę, określoną z jednej strony nieudolnością filozofii świadomości, z drugiej zaś zniewoleniem filozofii przez naukę. Chce wreszcie paradygmat świadomości zastąpić paradygmatem spotkania i dialogu, wiedząc, że nie można filozofować poza czasem. Podejmuje ona próbę „rozpoczęcia od nowa”, stworzenia „nowej filozofii”, „nowego myślenia” i przewyciężenia nihilistycznego redukcjonizmu. Trzeba jednak zapytać, dlaczego właśnie w dialogu można pokładać nadzieję osłabienia redukcjonistycznych tendencji współczesnej kultury i filozofii?

Dialog związany jest z logiką słuchania i mówienia. Dialog to kultura słuchania i doświadczania świata w słuchaniu. Droga od dyskursywnej teorii dialogu, w której jest on tylko drogą do osiągnięcia porozumień w intelektualnej kłótni, ku dialogowi jako wartości, prowadzi przez naukę słuchania. I nie może być prowadzony między ludźmi i kulturami, którzy nie potrafią słuchać, chcą zaś tylko przemawiać i pouczać. Dlatego

²¹ F. Rosenzweig, *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, tłum. T. Gadacz, w: B. Baran (red), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991, s. 61

problem dialogu w kulturze współczesnej związany jest zawsze z pytaniem o to, jak świat oglądu i opisu, władzy i panowania, myślenia o sobie i swej pozycji, świat intelektualnej pewności zastąpić światem słuchania i mówienia? Nie można mówić o toczącym się dialogu i kulturze dialogu, jeśli jego uczestnicy przychodzą, aby „obwieszczać” i „przekonywać”, „panować” i „triumfować”, a nie chcą słuchać. Dlatego realny dialog łatwiej realizuje się między konkretnymi ludźmi: w spotkaniach konkretnych Polaków z konkretnymi Rosjanami, konkretnych chrześcijan z konkretnymi muzułmanami, konkretnych wierzących z konkretnymi niewierzącymi. Prawdziwy dialog może odbywać się pomiędzy osobami jako osobami, a nie jako przedstawicielami tych czy innych ruchów, kościołów czy też instytucji. Wtedy są najlepsze, wręcz idealne warunki, aby można było realizować podstawowe przesłania dialogu: dawać i otrzymywać, otwierać ku wartościom.

Dialog i wolność

Jestem, ale siebie nie mam.

Ernst Bloch



ntymetafizyczny redukcjonizm współczesnej kultury zaferował człowiekowi bezgraniczną wolność. Pisał przed laty

106 E. Fromm:

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

Człowiek przewyciężył dominację przyrody i stał się jej panem; obalił dominację Kościoła i dominację absolutystycznego państwa. To obalenie dominacji zewnętrznej wydawało się nie tylko koniecznym, ale i wystarczającym warunkiem osiągnięcia wymarzonego celu: wolności jednostki²².

Nagrodą za zerwanie tych wszystkich więzów miała być właśnie wolność, czyniąc z człowieka „przyczynę swoich działań” (św. Tomasz). W tym sensie wolność została utożsamiona z aktami wyzwania i zdobywania: wolnym może człowiek się stać i powinien się stać, jeśli odrzuci ograniczenia. Antymetafizyczny redukcjonizm pogłębił jeszcze bardziej proces „zrywania więzów”, nie tylko usuwając zewnętrzne nakazy i zakazy, ale również uzupełniając ten proces redukcjonistycznym ograniczeniem świata, człowieka, kultury. Łatwo bowiem dostrzec, że wolność, w której chodzi tylko o „zerwanie kajdan”, ukazuje i pozostawia w życiu i rzeczywistości jakąś lukę wymagającą wypełnienia. Można powiedzieć, że z taką wolnością trzeba po prostu „coś zrobić”, i im „mniejszy” jest świat (im bardziej zredukowany), tym łatwiej pozbyć się konieczności takich działań; im mniejszy jest świat, tym łatwiej uzyskać odeń niezależność. Redukcjonizm ułatwia taki marsz ku wolności, ograniczając świat tylko do tego, co

²² E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1973, s. 24.

fizyczne, człowieka tylko do świadomości, a kulturę do „miejsca rozrywki”. Łatwiej się żyje w takiej zredukowanej rzeczywistości i tak ograniczonemu człowiekowi, który utwierdza się jeszcze bardziej w tym, że „jest wolny”. Nieskończoność i otwartość istnienia przeszkadzają w realizacji/ wypełnianiu takiej wolności, w jakiej zmierza się tylko do „wyzwolenia” i odrzucenia konieczności i determinizmu. Dopiero „mały świat” i zredukowany człowiek stwarzają wygodną możliwość odrzucenia konieczności i determinizmu. Z drugiej strony w takich redukcjonistycznych działaniach jeszcze bardziej zostaje ukryte, że w wolności nie chodzi wcale o to, że „ja jestem wolny”, nie chodzi o zdobycie niezależności, lecz o to, że „ja jestem wolnością”, chodzi o wolność w wymiarze metafizycznym. Takiej tajemnicy wolności nie zrozumie ani świat, ani człowiek poddany redukcji. Aby to się stało, potrzebna jest rekonstrukcja świadomości i samego rozumienia człowieka.

Człowiek – byt relacyjny

Rekonstrukcję świadomości ludzkiej w tym wymiarze podejmuje filozofia dialogu, przywracając człowiekowi pełnię jego istnienia i ukazując, że w wolności nie chodzi o „wyzwolenie” ani o anarchistyczną samowolę. W dialogu ukazuje się inny człowiek, niż egoistyczne Ja i inna wolność, niż anarchistyczna samowola.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

Byt ludzki ujawnia tu swój relacyjny charakter, a wolność ukazuje się w obliczu nieskończoności. W tym sensie jakakolwiek redukcja człowieka, ograniczanie do jednego wymiaru, musi zostać odrzucona.

Jeden z twórców tego myślenia, Ferdinand Ebner, głosząc samobójstwo dotychczasowej filozofii, widział ją zakorzenioną w Ja abstrakcyjnym, będącym zamknięciem się przed Ty. Zamiast tego domagał się uwzględnienia przez filozofię „Ja dialogicznego”. Dokonana tu zmiana podstawy filozofii zmuszała do przemyślenia problemu człowieka. Nie można już teraz, zakładając dialogiczny charakter samego myślenia i odrzucając samotność myślącego podmiotu, pozostać przy tradycyjnym pytaniu o człowieka i odpowiedzi redukcjonistycznej, w której człowiek utożsamiony został z Ja i ze świadomością. Wolność nie może ograniczać się do „wyzwolenia”, skoro byt ludzki ujawnia swój dialogiczny i relacyjny charakter. Właśnie w kierunku odnajdywania nowych podstaw nauki o człowieku zdaje się iść filozofia dialogu. Podstawy te łatwo ukazać. Martin Buber odsłania, że dotychczasowa droga pytania o człowieka jest drogą kryzysów²³. Przedstawione przez niego dzieje pytania o człowieka są w istocie dziejami jego zagubienia i samotności. Błędem antropologii jest

²³ Por. np. M. Buber, *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962, s. 317.

jednak uznanie tej sytuacji za „zdrową”, „normalną” i podejmowanie prób odnalezienia człowieka w jego samotności i anarchistycznej samowoli. Przed antropologią zostało teraz postawione pierwotne pytanie – należy najpierw zapytać: „Gdzie” jest obecny człowiek?, a dopiero później: „Kim” jest człowiek? Odpowiedź jest tu jednoznaczna. Pytanie o człowieka nie może być rozstrzygnięte bez partnera dialogu, bez Drugiego i bez relacji: Jak podmiot ludzki rozpoznaje siebie w relacji dialogicznej²⁴. Ale też bez niego nie może być właściwym pytaniem filozofii. W pracy *Urdistanz und Beziehung* ta nowa antropologia idzie tak daleko, że tradycyjne pytanie: Kim jest człowiek?, w ogóle się nie pada. Pojawiają się za to dwa nowe problemy, które wypełniają pole antropologii: jak możliwy jest człowiek? i Jak urzeczywistnia się ludzki byt?²⁵. Pierwsze, jak łatwo zauważyć, jest pytaniem o „istotę”, ale przez użycie słowa możliwy (*möglich*) zwraca się ku temu, co daje szansę, co jest warunkiem. Drugie z kolei zwraca się ku konkretnym, istniejącym w teraźniejszości sposobom obecności człowieka.

Jako drugi przykład budowy pytania o człowieka nowych podstaw i rekonstrukcji podmio-

²⁴ W. P. Glinkowski, *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii dialogicznej*, Łódź 2011, s. 93.

²⁵ M. Buber, *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke*, Bd. I..., s. 405.

towości, swoiście ludzkiej z perspektywy dialogu niech posłuży myśl E. Rosenstock-Huessego. Również i on próbuje odnaleźć nową postać pytania o człowieka w sferze dialogicznej, broniąc się przed redukcjonizmem człowieka do sfery świadomości. Nawiązuje tu wyraźnie do formy, jaką miało to pytanie w obszarze religijnym. Tu też pyta się o człowieka, lecz inaczej niż w świecie teoretycznego poznania. I nie jest to pytanie formułowane przez podmiot poznania, lecz przez kogoś, kto uważa siebie za człowieka. Jest to pytanie, będące „wołaniem duszy”: „Czym jest człowiek? Czym jest twój człowiek, o mój Boże”²⁶. Człowiek wzywa „kogoś” do odpowiedzi, do pomocy w odpowiedzi. Nie ma w nim wątpliwości co do swego bycia człowiekiem: ten, który wzywa, jest człowiekiem, nie wie natomiast, kim jest jako człowiek. Szuka wiedzy, lecz nie sam określa się w swym byciu, nie jest jednocześnie pytającym i odpowiadającym. Szuka odpowiedzi w dialogu.

Te przykłady ukazują, że filozofia dialogu prowadzi antropologię ku odkryciu otwartości człowieka na to, co Inne. Uznając jednak dialog nie za narzędzie, jakim tylko posługuje się filozofia, lecz za kategorię filozoficzną i sposób bycia, myślenie dialogiczne zmienia przede wszystkim stosunek

²⁶ E. Rosenstock-Huessy, *Was ist der Mensch*, w: tenże, *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958, s. 136.

człowieka do świata. Stosunek ten nie oznacza już koncentracji na wiedzy „o świecie”, lecz na poszukiwaniu orientacji w świecie. Pierwszym pytaniem nie jest już: „Dlaczego istnieje raczej coś niż nic?” (Leibniz), lecz pytanie: „Dlaczego istnieje raczej zło niż dobro?” (Lévinas). Jest to pytanie o orientację, czy też o etyczną relację do tego, co Inne. Właściwie rozumiany dialog osłabia uniwersalistyczne (fundamentalistyczne) roszczenia jednostki, podmiotu, Ja. Takie roszczenia – w dobie „zagubienia sensu” i rozbudowania „anarchistycznej samowoli”, „koncentracji na codzienności” – są kulturowo i metafizycznie niebezpieczne, gdyż czynią one jednostkę autonomicznym i wyłącznym źródłem stanowienia o tym, co dobre i złe, prawdziwe i fałszywe. Filozofia dialogu jednoznacznie pokazuje, iż dialog nie jest tylko środkiem wyrazu gotowej już myśli. Jest on czymś znacznie więcej. Dialog wyznacza obszar powstawania myśli, nadaje myśleniu nową jakość, jest filozofią w działaniu. Dialog jest zawsze formą otwartą, a to znaczy, że żąda takiej postawy, w jakiej ostatnie słowo nigdy nie zostaje wypowiedziane, chociaż wcale nie zostaje zanegowane. Jest to „metafizyka” bez końca, bez ostatniego słowa – dialog tworzy metafizykę otwartego świata. Rozwiązanie problemów istnienia, sensu, nie może być nigdy dane w sposób ostateczny, lecz stanowi raczej ciągle zadanie przemyślenia granicy, która stale odsuwa się i umyka przed opisem i rozwiązaniem.

3. MIŁOŚĆ I LOGOS DIALOGICZNY

Przez poznanie przyjmuję Boga do siebie,
przez miłość natomiast ja wchodzę w Niego.

Mistrz Eckhart

Miłość i dialog stają się we współczesnej kulturze ważnymi elementami działań i postaw przeciwko redukcjonizmowi, ukazując, że człowiek jest kimś więcej niż „bytowaniem zajęтым sobą”, a świat nie jest jedynie miejscem naszej aktywności i rozporządzalności. Ujawnia się w nich transcendentna aspiracja człowieka, a tym samym odrzucenie jego redukcji do tego tylko, co jest świadomością, i odrzucenie zamkniętości świata. Świat istnieje w ten sposób, że „tu i teraz” nie wypełnia wcale tego istnienia. W nich okazuje się też, że wszystko jest „czymś więcej”, człowiek zyskuje otwartość wobec świata i wobec drugiego człowieka i – niejako – użycza siebie wszystkiemu, co inne. Świat nie jest teraz wcale czymś gotowym, skończonym, ograniczonym i otoczonym nicością, lecz jest czymś, co nieustannie się staje i „ujawnia się” przed nami jako nieskończoność.

Ale w miłości i dialogu nie tylko zmienia się doświadczenie świata. Miłość i dialog, zmieniając nas samych, otwierają nas na to, co jest nieskończone i niewyczerpalne. Miłość jest wyrazem naszej autentyczności, a nie udawania i fałszu. Pisał Benedykt XVI:

Wszyscy ludzie odczuwają wewnętrzną potrzebę miłowania w sposób autentyczny: miłość i prawda nigdy ich nie opuszczają całkowicie, ponieważ należą do powołania wpisanego przez Boga w serce i umysł każdego człowieka²⁷.

Ani świat, ani drugi człowiek nie są już granicą mojego Ja, ale stają się jego źródłem. Można powiedzieć, że w samym wnętrzu immanencji, w zredukowanym i umniejszonym świecie, w urzeczowionej kulturze pojawiają się postawy, które nie tylko przywracają nieskończoność i otwartość, lecz również przemieniają obecność człowieka. Jeśli współczesny człowiek chce szukać doświadczenia niewyczerpalności i otwartości bytu, to może i powinien czynić to właśnie w dialogu i w miłości. Wymaga to poważnego potraktowania tych kategorii przez filozofię, i tak też się stało w filozofii dialogu.

Oczywiście błędem byłoby sadzić, że miłość i dialog stają się ważnymi elementami tylko filozofii. Są to przecież wymiary postaw codziennych. Podkreślić trzeba, że zawieszając lub usuwając problemy metafizyczne, kultura współczesna często stwarza zagrożenie łatwego pomylenia przygodności z absolutnością, jednostkowości z uniwersalnością, konkretności z wiecznością. W tym

²⁷ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, Skultuna 2012, s. 5.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

kontekście zagrożenia „fałszywymi poglądami”, „pozorowanymi fundamentami”, „wątliwymi gwarancjami” pojawienie się idei niewyczerpalności i nieredukowalności bytu odgrywa terapeutyczną rolę. Można powiedzieć, że dialog pełni funkcję kartezjańskiego sceptycyzmu, strzegąc przed błędami łatwych uogólnień, ale i pozostawiając ciągle nadzieję na prawdę i wartości, afirmując to wszystko, chociaż wcale tego nie odkrywając i nie wskazując. Nie odkrywa dobra, „fundamentów” i uniwersaliów, ale – w epoce kryzysu – umacnia ideę ich konieczności i przywraca sens pytań metafizycznych. Nie odkrywa Transcendencji, ale czyni jasnymi „szyfry Transcendencji” (Jaspers), w których „uobecnia się to, co w jakikolwiek inny sposób nie może się uobecnić”²⁸. Nie określa człowieka, ale wskazuje niebezpieczeństwa jego degradacji. Właśnie dialog sprawia, że uniwersalia, fundamenty – sprowadzone teraz z „zaświatów” – stają się wewnątrzświatowymi postulatami, o które musi chodzić każdemu z uczestników dialogu. Jednocześnie podejrzliwość dialogu, jego ostrożność, wyrażenie duchowego niepokoju, czyni zeń narzędzie krytyki fundamentalizmu. Dialog staje się tu przestrogą przed zbyt szybkimi uogólnieniami, zbyt wczesną uniwersalizacją i wołaniem, że „to jeszcze nie tu”, „jeszcze należy poszukiwać

²⁸ K. Jaspers, *Szyfry Transcendencji*, tłum. Cz. Piecuch, Toruń 1995, s. 31.

dalej”, „nie należy się zatrzymywać”, „nie być zbyt pochopnym”. Tym samym wprowadza do kultury nieznaną dotychczas motyw: możliwość „zaskoczenia czymś jeszcze”, o czym się nie myśli, czego się nie zakłada, a co przecież „może być”. Otwartość staje się warunkiem poszukiwania orientacji, otwartość na to, co nowe, otwartość przyjęcia tego, co nowe, wreszcie otwartość na to, co inne.

Uczestniczący w dialogu hołdują często sprzecznym wizjom świata i człowieka. Lecz właśnie dlatego, że chcą w tym dialogu uczestniczyć, stają się też ostrożni w wypowiedaniu swoich sądów, ostrożni w ich absolutyzacji. Inaczej mówiąc, dialog jest ochroną przed nieodpowiedzialnym uznawaniem za fundamentalne tych prawd, które wynikają często z codzienności, chwili, okoliczności i wcale nie są absolutne i uniwersalne. U samych podstaw dialogu tkwi zatem postulat ciągłej reinterpretacji tych „prawd”, które wydają się „absolutne”, faktycznie zaś korzenie swe mają w „okolicznościach”, „codzienności” i chwili. Dialog wskazuje nieustannie, że ludzie nigdy nie zaczynają od początku i pretendowanie do zajęcia miejsca Boga i odsłaniania fundamentów jest postawą niewłaściwą. Rzeczywistość zawsze „już jest” w postaci „partnera dialogu”, „wyrażającego własne zdanie”, człowiek zaś musi do niej nawiązywać, prowadząc z nią dialog. Doświadczenie człowieka ma charakter dialogiczny, gdyż w nim obecne jest to, co inne.

Dialogiczna ostrożność

Lecz metafizyczna rola dialogu nie ogranicza się do przywracania pytań metafizycznych z jednej strony, z drugiej zaś do metodycznego sceptycyzmu i „pozostawiania świata otwartym”, a jeśli świata, to nas samych i naszej kultury. Dialog nie tylko pełni metodyczną funkcję ostrzegania przed zbyt pochopnym uznaniem odkrytych przez siebie orientacji za uniwersalne i absolutne. Nie mniejszą rolę odgrywa również w udaremnianiu częstego pragnienia ucieczki od rzeczywistości pluralistycznej, nieokreślonej, pozbawionej fundamentów. Chęć do takiej ucieczki, zamknięcia się do własnej orientacji świata, pojawia się szczególnie wtedy, gdy poszukiwania orientacji bazują na lęku przed Innym. Ów Inny, oferując własną orientację, która również pretenduje do uniwersalności, jest zaskakujący, odmienny, często wrogi wobec uznanej przez siebie orientacji i rozumiany jest jako zagrożenie. Dawna metafizyka eliminowała ów aspekt „zaskoczenia”, ukrywając to, że bytem jest pojawianie się, stawanie itp., a nie spełnienie, zamknięcie i zrealizowanie. Tam nie mogło być „niczego” zaskakującego. Inaczej jest, gdy obraz świata buduje się „z codzienności” i „w dialogu”. Tu wszystko jest zaskakujące, inne, odmienne, otwarte itd. I w takiej sytuacji „zaskoczenia” grozi niebezpieczeństwo ucieczki od świata, czyli zamiast stałych poszukiwań wieczności,

uniwersalności, absolutności, oddanie się surogatom, namiastkom, przypadkowości. W takich właśnie okolicznościach metafizyka orientacji wskazuje zawsze na konieczność dialogu. Dialog wręcz wyrasta z konfliktu i dostrzeżenia różnic i odmienności. Wezwanie do dialogu znamionuje konieczność uznania tego, że są „inni”, mający odmienne kierunki orientacji, że „jest” świat jeszcze inny. Akceptacja tego, że jest „inne”, a nie ucieczka przed nim, jest koniecznym warunkiem dialogu. Z jednej zatem strony nie może być dialogu bez dostrzegania takich różnic, z drugiej zaś sam fakt dialogu oznacza, iż mimo konfliktu w świecie przekonań zawsze istnieje możliwość, nadzieja na jego pokonanie. Buber wskaże tu, że dialog dochodzi do skutku „poza treściami zakomunikowanymi czy komunikowalnymi”²⁹. Stąd też dialog jest wezwaniem, aby dostrzegać odrębności, nie odczuwać lęku przed różnicami, gdyż istnieje zawsze możliwość porozumienia i lepszego zrozumienia prawdy.

Wszystko to wskazuje, że faktem myślenia dialogicznego nie jest ani cogito, ani uniwersalny, ujęty teoretycznie byt, lecz – dziejące się tu i teraz – spotkanie i rozmowa, w których „otwiera się” świat na to, co „inne” i uniwersalne. Miłość i dialog postulują nowy logos, łącząc miłość z poszukiwaniem prawdy.

²⁹ M. Buber, *Dialog*, w: tenże, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. Jan Doktor, Warszawa 1992, s. 210.

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

Bez prawdy miłość staje się sentymentalizmem. Miłość staje się pustym słowem, które można dowolnie pojmować. Na tym polega nieuchronne ryzyko, na jakie wystawiona jest miłość w kulturze bez prawdy. Pada ona łupem emocji oraz przejściowych opinii jednostek, staje się słowem nadużywanym i wypaczonym i nabiera przeciwnego znaczenia. Prawda uwalnia miłość od ograniczeń uczuciowości, która ją pozbawia treści relacyjnych i społecznych, i od fideizmu, który odbiera jej horyzont ludzki i uniwersalny. W prawdzie miłość odzwierciedla wymiar osobisty i jednocześnie publiczny wiary w Boga biblijnego, który jest równocześnie „Agápe” i „Lógos”: Miłością i Prawdą, Miłością i Słowem³⁰.

Jest nim logos dialogiczny, w którym istnienie nie ukazuje się jako „tylko tu dla mnie” i „tylko tak”. Istnienie jest jeszcze czymś innym, niż ja sam oraz jeszcze czymś innym, niż tu i teraz. Można powiedzieć, że miłość i dialog walczą z dewaluacją bytu, odbudowując jego nieskończoność, otwartość i niewyczerpalność. Dialog – właśnie przez spotkanie – mimo że kieruje uwagę na terażniejszość, to jednak postuluje uniwersalność i absolutność. Motyw ten podkreślony jest często przez przedstawicieli tego myślenia. Buber powie, iż rzeczywistość jest walką człowieka o Boga w świecie, spotkaniem człowieka z Bogiem w świecie.

³⁰ Benedykt XVI, *Encyklika Caritas in veritate*, s. 9.

Metafizyka poszukiwań

Postmetafizyczna epoka XX wieku ujawniła, że to, czego metafizyka poszukuje, nigdy nie może być pomyślane, rozpoznane. To bowiem, co ważne zawsze oznacza jeszcze nie-myślane. Razem z tym załamała się metafizyka fundamentów, podstaw, uniwersalizmów. W jej krytyce rozpoznano, że to, co istotne w pytaniu o fundamenty nie jest nigdy obecne bez uwarunkowań, czyli nigdy nie jest fundamentalne. Prawda o „fundamentach” zawsze pochodzi „stąd”. Wszystko oznaczało konieczność głoszenia końca metafizyki, jednak razem z tym wiek XX unicestwił dawne metafizyczne pytania. Miłość i dialog, jako ważne postawy antyredukcyjistyczne, ujawniają swą moc w dokonanej już krytyce metafizyki, w świecie poddanym redukcji. Lecz w nich obu oraz w odwołującej się do tych kategorii filozofii dialogu ujawnia się troska o to, aby eliminacja metafizyki nie oznaczała unicestwienia pytań metafizycznych. Wartość nie jest nigdy niczym skończonym, lecz nieustannie się rozwija w czasie, w miarę wzrastania człowieka. O taki prawdziwy dialog ku wartościom nie jest łatwo. I też nie zdarza się on często. Jednak staje się on normatywnym żądaniem współczesnej kultury. Należy o taki dialog zabiegać i prowadzić go dla dobra nas wszystkich. Szczególnie w okresie kryzysu wartości odkrywamy wraz z dialogiem, że

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

relacja podmiotowo-przedmiotowa nie jest wcale warunkiem odkrycia wartości. Warunkiem takim staje się odprzedmiotowiona relacja dialogiczna, związana z pełnym zaangażowaniem w wartości. Czy jest nadzieja na taki dialog w kulturze? Czy nie jest on również złudzeniem? Zauważmy, że nie jest to pytanie o to, czy istnieje szansa na wspólne „wydialogowanie” wartości i osiągnięcie jedności sensu w wykluczających się perspektywach. Jest to pytanie o to, jak prowadzić świat do wymiany wartości między ludźmi, kulturami, religiami, gdyż dialog jest rozbudowywaniem obszarów takiej wymiany.

Co oznacza ta nowa „filozofia pierwsza”, która rozwija się wraz z myśleniem dialogicznym i dialogicznym logosem? Przede wszystkim oznacza ona, iż problem metafizyczny nie jest już formułowany teoretycznie, lecz doświadczany jest w konkretnym życiu. Jest to uczenie przedzierania się ku temu, co pozostaje „Tajemnicą”, lecz wcale nie z uniwersalnego, filozoficznego Rozumu, lecz przedzierania się z „codzienności”, z perspektywy „człowieka obciążonego obowiązkami i zająciami”, „człowieka wprzęgniętego, skołowanego, uwarunkowanego”³¹, człowieka wreszcie, który odpowiada w decyzjach swego życia, a nie w zewnętrznych opisach teoretycznych. Metafizyka ta próbuje wskazać, że sensu nie odnajdujemy w świecie, ale też – jak czyniła to filozofia nowo-

³¹ M. Buber, *Dialog*, s. 243.

żytna – sensu takiego w świat nie wkładamy. Ukazuje ona, że sens taki może się jedynie wydarzyć i my w tym bierzemy udział. Nie możemy mówić o sensowności jako o uniwersalnym fundamencie. Filozofia pierwsza budowana jako dialog jest zatem takim rozumieniem świata, w którym nie ma już miejsca na niebezpieczne „przyzwyczajanie się”. Taka właśnie była filozofia pierwsza jako metafizyka, wskazując na możliwość powrotu do pierwotnego prapoczątku. Zwalniała ona od poszukiwań i formowała skończoną całość, zarówno w odniesieniu do bytu, jak i samego człowieka. W tym ostatnim przypadku oznaczało to, iż zarówno świat, jak i samego człowieka usypiała swoją przeszłością. Oznaczała życie gotowymi myślami, gestami, formami, ucząc wyrzekania się wolności. Dialogiczna filozofia pierwsza jest inna. Nie pozwala już, aby świat, a razem z nim i człowiek, zastygł w jakimś niezmiennym kształcie, nie pozwala, abyśmy się przyzwyczaili do tego, że nic już od nas nie zależy i chcieli spokojnie przeżyć resztę swoich dni. Dialog jest tworzeniem czegoś nowego w terażniejszości i ukazywaniem rzeczywistości w jej nowych możliwościach. Uczestnik dialogu może wypowiedzieć nowy sąd o sobie samym, przez spotkanie z tym „co inne”. Metafizyka dialogu wymaga od nas szukania i wyzwala nasze twórcze zdolności. W dialogu ujawnia się nieobecna jeszcze postać bytu: Bóg, który jest zawsze kimś więcej niż się myśli, świat, który zawsze jest otwarty ku nowym możliwościom i człowiek, któ-

II. Miłość i dialog jako odpowiedź na chaos

ry nigdy nie zostaje pozbawiony nadziei. Właśnie to „jeszcze więcej”, „jeszcze czymś więcej” jest tak ważne w tej nowej filozofii pierwszej. Każda próba zamknięcia bytów w całości systemu jawi się teraz jako niedorzeczna, gdyż rzeczywistość jest jeszcze ciągle niespełniona i dziejąca się w dialogu.

Innym problemem jest naturalnie to, czy metafizyka dialogu łatwo może zastąpić metafizykę fundamentu. Należy podkreślić, że dzięki swym ostatecznie ustalonym dogmatom, odsłanianiem fundamentów, przekonującym formułom, uniwersalnym regułom postępowania moralnego, metafizyka przeszłości umożliwia bezpieczne schronienie. Była metafizyką uspokajających formuł. Dlatego z tej perspektywy płynie często dzisiaj niepokojący lęk o prawdę, wartości, absolutne fundamenty. Ten lęk prowadzi też do „udawanego dialogu”, gdy jego uczestnicy w skrytości ducha pozostają wyznawcami metafizyki fundamentów, spodziewając się, że mimo dialogu „prawda i tak jest po ich stronie”. Na tym tle przeszłości metafizyka dialogu nie jest uspokajaniem, niczego nie oferuje, jest jedynie wezwaniem do uczestnictwa, wzajemnej łączności i wzajemnej pomocy w poszukiwaniach. Nie szczędzi ona cierpień, bólu i rozczarowań, obecnych w każdym dialogu. Oznacza ciągle poszukiwanie znaczenia i zrozumienia, w których dzieje się nasza własna przemiana.

PROOF

ROZDZIAŁ TRZECI

BÓG DZISIAJ – METAFIZYKA
W PRAKTYCE

PROOF

Wystarczająco długo zastanawialiśmy się
nad człowiekiem.
Przyszedł czas, aby pomyśleć o Bogu.

Andriej Siniawski

PROOF



Fryderyk Nietzsche był znudzony i zmęczony tym, że sam siebie uważał za Boga. W jednym ze swoich ostatnich listów z czasów „choroby psychicznej” pisze, że wolałby być profesorem w Bazylei niż Bogiem. Jest jakaś radość w niebyciu Bogiem (Halik), chociaż człowiek nie zawsze ją odkrywa. Odwrotnie, łatwiej wpada w chęć bycia Bogiem, a jeszcze łatwiej w niebezpieczeństwo uznania konfliktu: Ja albo On. Dlatego filozofia (ale też inne obszary kultury) jest często próbą wyprowadzenia człowieka z tej alternatywy w najprostszy z możliwych sposobów: przez zniszczenie Transcendencji. Wydaje się, że bez Boga pozostaje tylko człowiek, którym jedynie warto i powinno się zajmować i którym warto być. Problemem jest tylko, czy rzeczywiście „bez Boga pozostaje człowiek”? I jaki człowiek? A może – jak pisał Jaspers – „jest niemożliwe, by człowiek zatracił transcendencję, nie przestając zarazem być człowiekiem”¹. Robert Spaemann w swych interesujących rozważaniach cytuje słowa rosyjskiego literata A. Siniawskiego, który zachęca jednak do „zainteresowania Bogiem”². Zachęca do tego, aby pomyśleć o Bogu

¹ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kety 2006, s. 213.

² R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga*

dla dobra człowieka. I tu trzeba jednak zapytać, czy rzeczywiście „przyszedł już czas, aby pomyśleć o Bogu”? Jak mówić współczesnemu człowiekowi o Bogu bez tej fałszywej alternatywy: Ja albo On?

Dyskurs filozoficzny zawsze obejmował „problem Boga”, chociaż dzieje filozofii wskazują, że było to najczęściej niszczenie transcendencji, w najłagodniejszej postaci jako wskazywanie na „niemożliwość mówienia o Bogu w rozsądnym języku”. Współczesność zmienia jednak tę sytuację. Nie zważając na te trudności, „o Bogu” zaczyna się mówić często, i to bez przygotowania, bez wiedzy, a nawet – rzecz można – „bez namysłu”, ulegając ideologiom, modom, potrzebom chwili. Dlatego też „sprawa Boga” na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Oczekiwany zmierzch tej tematyki i upadek nie nastąpił. I chociaż nauka, polityka, technologia obywają się bez mówienia o Bogu, więcej nawet, przedstawiają antyreligijne argumenty, to jednak człowiek XXI wieku jest nadal człowiekiem religijnym. Nie pomagają nawet kampanie autobusowe w sprawie Boga z hasłem: „Boga prawdopodobnie nie ma. Nie martw się i ciesz się życiem”. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że również wiek XXI będzie/jest wiekiem religii, a przede wszystkim „Bóg nawiedza już myśl” (Lévinas). Do tezy tej upoważnia nie tylko odsłonięta przez Zachód próżnia ideowa i zagubie-

i złudzenie nowożytności, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009, s. 9.

nie człowieka, które pogłębiło się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii i „zapomnieniem o Bogu”, ale upoważnienia również zmierzchni ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych. Łatwo dostrzec, iż – jak mówił Jürgen Habermas – drży już religijna struna wewnątrz sekularnego społeczeństwa³. Choć oczywiście nie wiadomo, jaki ton zostanie z niej wydobyty.

Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Wydawało się też, że do historii przechodzi „myśl przebudzona na Boga”. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani rozwój nauki, ani era komputerów, ani poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religie. I nawet wtedy, gdy treść religii nie wytrzymuje konfrontacji z naukowym obrazem świata, człowiek nie wyraża zgody na takie jego odczarowanie, w którym nie byłoby miejsca na religijną Tajemnicę. Odwrotnie, jest on skłonny nawet „przemienić” treści religii, zrezygnować z jej dotychczasowych kanonów, zanegować religijne instytucje, aby móc nadal zachować religijną Tajemnicę w świecie postępu i nauki.

Niektórzy uciekają się do pojęcia religii horyzontalnej, która nie opuszcza ludzkiej ziemi i która po-

³ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, w: tenże, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003, s. 103.

winna jakoby zastąpić zmierzającą do Nieba religię wertykalną⁴.

Lecz nawet w tych próbach „religii, która zatrzymuje w tu i teraz”, ujawnia się myśl zmierzająca do Boga i szukająca Boga. Są to częste wydarzenia w kulturze współczesnej.

I w tej nowej sytuacji religijnej człowieka współczesnego pojawia się tytułowy temat naszych rozważań: Bóg i możliwości mówienia o Nim. Restauracja religii i przewidywane już w badaniach socjologicznych i filozoficznych „pragnienie Boga”, pozwalają na wyprowadzenie zasadnego przypuszczenia o powrocie tych problemów zarówno w życiu społecznym, jak i indywidualnym współczesnego człowieka. Jeśli powraca religia, to powraca również pytanie o Boga i możliwość mówienia o Nim.

1. CZY MÓWIĆ O BOGU?

Jesteśmy skazani na mówienie o Bogu, gdyż nie jest łatwo o Nim milczeć.

Sergio Quinzio



anim przejdziemy do krótkiego rozważenia tego, jak mówić współczesnemu człowiekowi o Bogu i jakich niebezpieczeństw

⁴ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 191.

w tym unikać, nie od rzeczy będzie najpierw zapytać o to, czy warto (trzeba!) w ogóle o Nim mówić? Czy rzeczywiście nadchodzi czas, aby „pomyśleć o Bogu” (Sieniawski)? Dostrzeżenie bowiem szczególnej trudności mówienia na ten temat (a z taką trudnością zawsze mieliśmy do czynienia w przeszłości) może zbyt łatwo doprowadzić do realizacji znanej tezy: „o czym nie można mówić, o tym trzeba milczeć”. W tym kontekście można wskazać na związek pytania z możliwością odpowiedzi. Ludwig Wittgenstein podkreślał dosadnie:

Do odpowiedzi, której nie można wyrazić, nie można też wyrazić pytania⁵.

Oznacza to, że jeśli nie można odpowiedzieć, to nie można też zapytać. Czego, jak czego, ale właśnie „odpowiedzi na pytanie o Boga” nie można wyrazić (lub przynajmniej nie jest łatwo wyrazić). Czy jednak rzeczywiście znaczy, że „lepiej nie pytać”, gdyż nawet samego pytania nie można (nie należy) wyrazić? W sprawie Boga często w dziejach metafizyki wskazywano, że „nie można odpowiedzieć”. Ale czy w tej sprawie znaczy to również, że nie można i nie należy pytać? Często poglądy teisty są odrzucane nie za to, że próbuje udzielić jakiejś odpowiedzi na to pytanie, ale głównie za to, że ośmiela się on sformułować samo pytanie

⁵ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970, 6.5.

o Boga i mówić o Bogu. Dlatego wśród konieczności powrotu pytań metafizycznych i zabiegania kultury o ten powrót, z wielką powagą należy potraktować przywrócenie kulturze i tego „pytania o Boga”.

Milczeń w sprawie Boga

Istnieje tylko to, o czym się mówi;
nic nie jest realne, dopóki o tym się nie mówi
lub nie pisze.

Ian Hacking

Słowa mogą zarówno wyrażać rzeczywistość, jak i mogą ją fałszować, mogą ujawniać, ale mogą też ukrywać. Preferowanie milczenia w tej sprawie ujawniałoby pewien lęk przed słowami, które mogłyby przynosić więcej szkody niż pożytku. Skoro jesteśmy tu narażeni bardziej na ukrywanie, na niejasności i niewłaściwe użycie, skoro brak „dobrej formuły słownej”, to – być może – powinno się zrezygnować z mówienia na ten temat i „milczeń w sprawie Boga”. Idea ta najlepiej została wyrażona biblijnym stwierdzeniem „Cisza na Twoją cześć” (Ps 65,2). Lecz również w pewnej koncepcji Boga, która często jest przejmowana przez filozofię nowożytną, odnaleźć można „zachętę do ciszy”. Jest to takie myślenie, w jakim Boga chce się umieścić poza ludzkim doświadczeniem. Takiego Boga nie można poznać

ani też w jakikolwiek sposób do niego dotrzeć. I taki Bóg rzeczywiście ma prawo być dla człowieka obojętny. Pisał C. G. Jung:

Ja nie obchodzę Jego ani On mnie nie wzrusza. Ale kiedy wiem, że Bóg jest potężnym popędem mojej duszy, wtedy natychmiast muszę się nim zająć, bo może stać się ważny⁶.

Lecz nie tylko takie pytanie (Czy w ogóle mówić?) pojawia się przed tym, kto chce poddać analizie problem mówienia o Bogu. Równie istotne jest pytanie o to, dlaczego właściwie chce się mówić o Bogu „dzisiaj”, czyli (również być może) „jakoś inaczej” niż w przeszłości? Czyżby współczesnemu człowiekowi można i trzeba mówić jakoś inaczej niż dawnemu? Pytania te mogą być szczególnie dosadne u tych, którzy sądzą, że to sam Bóg odsłania (objawia) nam siebie i każda próba angażowania do tego czasu („dzisiaj”) byłaby negacją tych objawień. Wydaje się bowiem, że właśnie „w sprawie Boga” jesteśmy wręcz skazani na swoisty absolutyzm i jeśli w ogóle możemy mieć odwagę do tego, aby o Nim mówić, to przecież musimy „mówić zawsze tak samo”, „poza czasem, kulturą i historią”. Nasze poszukiwania zaś w istocie nie są „nasze/moje”, lecz „są uniwersalne”, „nieludzkie”.

⁶ C. G. Jung, *Komentarz do 'Sekretu złotego kwiatu'*, tłum. W. Chełmiński, w: tenże, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989, s. 73.

Milczenie człowieka na temat Boga jest częstym zjawiskiem w filozofii i kulturze. Związane jest ono z chęcią (i koniecznością, jak sądzą niektórzy) zawieszenia w tej sprawie wszelkich roszczeń poznawczych. I choć nasza kultura jest logocentryczna, z wyraźną przewagą słowa nad „milczeniem”, to jednak w sprawach najważniejszych filozofowie często zalecali milczenie i powstrzymanie się od sądu. Ludzkie pozostawanie w milczeniu przejawiało się jako zatrzymanie u stóp Tajemnicy. Nie należy jednak takiego milczenia utożsamiać z zapomnieniem i pominięciem. Starożytni Grecy wiedzieli, że milczenie może być niezwykle wymowne: gdy zapadało milczenie, to uznawano, że właściwie trwa dalej mowa (mówi się), ale w innej formie. Mówił wtedy Hermes, bożek rozumienia i interpretacji. Takie milczenie oznaczało koniec jednej drogi (drogi słowa) i wkroczenie na inną – drogę rozumienia. Często gdy kultura stawała na tej drodze „ostrożności w mówieniu” i odrzuceniu wyobrażeń o Bogu, odsłaniała taki kierunek rozumienia, w którym zamiast odkrywać Boga w charakterystykach Jego istnienia (mówić czym jest), odkrywano Go w ludzkiej niewiedzy (mówić czym nie jest). Milczenie o Niepoznawalnym wskazywało nawet, że „On nie jest, jeśli inne byty są” (św. Grzegorz Palamas).

Powyższe milczenie, wynikające z lęku przed fałszem lub zalecające ostrożność przy próbach poznawania Boga (milczenie strategiczne), jest jednak czymś innym, niż milczenie wyrastające

z postulowanej ochrony samego człowieka (człowieczeństwa) przed Bogiem. Jest to milczenie wykluczające (eliminacyjne), w którym zachęcając do milczenia, chce się osiągnąć inny cel niż poprzednio. Milczy się nie ze względu na to, że Bóg jest w pełni tajemniczy i przekracza nasze roszczenia poznawcze, lecz czyni się to ze względu na ewentualną korzyść, jaką mógłby osiągnąć człowiek, eliminując Go ze swego życia i świata.

Jeszcze nie tak dawno atmosferę intelektualną naszej kultury tworzyła myśl o śmierci Boga i chęć – właśnie takiego – wyeliminowania tej tematyki. Uległo temu wielu intelektualistów, sądząc, że człowiekowi, kulturze i światu powinno raczej zależeć na eliminacji tych pytań, gdyż im mniej Boga, tym więcej człowieka. Bóg – sądzono – musi umrzeć w kulturze, aby mógł naprawdę żyć człowiek. Jeden ze współczesnych filozofów mówi dosadnie: „tylko ateizm może nas uratować” (Žižek). W podobnym duchu wypowiadał się Nietzsche. Gdyby Bóg istniał – powie on – nie zniósłbym tego, że nie jestem Bogiem. Rozwijający się na tym fundamencie ateizm podkreślał, że kwestia Boga to jakieś stare przesady, nauka zaś ostatecznie wyгнаła Boga ze świata i nie warto o tym mówić. Gdy szukamy źródeł takiej postawy, to najczęściej są to fałszywe i wypaczone obrazy Boga.

Jednak ateizm to nie tylko odrzucanie Boga i milczenie, ale również krytyka tych treści kultury, które ukształtowały się pod wpływem religii i kościołów. Nie znajdując przekonujących swia-

dectw, że Bóg istnieje, pragną oni wyeliminować z kultury i świadomości człowieka nie tylko wszelkie mówienie na ten temat, lecz również samą religię, będącą przeszkodą w spełnieniu człowieka i zagrożeniem dla wolności i racjonalności. Uważając, że religia niczego nie dodaje do życia społecznego i indywidualnego człowieka, lecz zawsze tylko „coś” odejmuje albo „fałszuje”, przekonują, że teoria o istnieniu Boga jest szkodliwa i negacja Jego istnienia miałaby jakoby zakończyć sprawę religii. Również w kwestiach właściwego postępowania zmierza się często do „usunięcia” Boga i religii, zapominając przy tym, że nie jest to tylko „obszar faktów”. Pisał Bocheński:

Niektórzy myślą, że istnieje jakaś „etyka naukowa”, to jest, że z nauki można się dowiedzieć, jak powinniśmy postępować w życiu. Jest to zabobon, jako że nauka zajmuje się tylko faktami, tym co jest – a z tego, że coś jest, a więc z wiedzy o faktach, nie wynika nigdy co ma być, a więc żadna dyrektywa, norma czy zasada postępowania. Co prawda, aby móc powziąć poprawną decyzję, człowiek musi także znać pewne fakty – ale ta wiedza sama jeszcze nie wystarcza – potrzeba ponadto przyjęcia zasady etycznej⁷.

Jak łatwo dostrzec, ten rodzaj milczenia – niezwykle popularny w przeszłości – w kulturze

⁷ I. M.. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992, s. 45.

współczesnej nie cieszy się dużym poważaniem. Powód łatwo odkryć. Dzieje nasze pokazały, że rezultatem każdej próby agresywnego wykluczenia Boga z kultury jest wprowadzenie jakiejś „namiastki Boga”. Nie wystarczy bowiem wykluczyć Boga z życia jednostki i kultury, trzeba Go zawsze czymś zastąpić, aby uniemożliwić Jego powrót i zaspokoić te wszystkie potrzeby człowieka, które były z tym związane. Doświadczony człowiek XXI wieku nie jest przygotowany na nowe eksperymenty idące w tym kierunku. Zbyt dobrze doświadczył, że „Bóg zastąpiony”, zamiast przynosić wolność, humanizm i tolerancję, stawał się szybko despotą. Milczenie wykluczające, związane z odrzuceniem obecności Boga w kulturze i w świecie jednostki, wcale nie ubogaciło tego świata. Parafrazując stwierdzenie pewnego filozofa (G. Vattimo), można powiedzieć, że „Bóg wprawdzie umarł, lecz człowiekowi i tak nie wiedzie się najlepiej”. Odwrotnie, wiedzie się coraz gorzej. A jeśli rezultat był inny niż oczekiwano, to może i cała terapia negacji i odrzucenia Boga w kulturze, życiu indywidualnym i społecznym nie była właściwa?

Dla człowieka wierzącego takie myśli o „konieczności milczenia” mogą wydać się niepokojące i gorszące. Wbrew pozorom trzeba je jednak potraktować bardzo poważnie. Z jednej bowiem strony kategorię „nie” w sprawie Boga może mieć na celu wykluczenie Go ze świata, lecz z drugiej strony przez nie ujawniają się wszystkie słabości mówienia o Bogu i to wszystko, co sami

wkładaliśmy w Jego obraz. Za każdą negacją – jak mówił P. Ricoeur – trzeba szukać czegoś pozytywnego. Ateistyczne milczenie i odrzucenie Boga jest obroną przed nadmiarem pewności i swoistą jej demitologizacją. Krytyka ta jest radykalnym odrzuceniem wszelkich antropomorficznych obrazów Boga i wskazaniem, że mówiąc o Bogu, wcale nie sięgamy do skarbców „pewnej wiedzy”, lecz podejmujemy zawsze „ryzyko wiary”. Można powiedzieć, że często właśnie dzięki postawie ateistycznej łatwiej zrozumieć, że obraz nie jest sposobem przedstawiania idei, wyobrażenie nie ukazuje Boga. Dlatego ten, kto chce mówić o Bogu, powinien uważnie się wsłuchiwać we współczesne próby negacji, gdyż może tam często znaleźć narzędzia do weryfikacji swoich wypaczonych wizji. Właśnie doprowadzony do końca ateizm otwiera na to, co jest ukryte i zachęca do przekroczenia rytualnej i zobrazowanej religijności. A zatem milczenie na temat Boga, do którego zachęca ateizm, nie jest wcale niebezpiecznym przemilczaniem, lecz – często – postawą twórczą dla myślenia religijnego, albowiem dokonuje się tu radykalnego oczyszczenia obrazu Boga, który powstał na skutek poszukiwania spełnień naszych marzeń i wyobrażeń na miarę czasu.

Jednak milczenie można też znaleźć niekiedy w samym sercu religii. I takiego właśnie „milczenia” doświadcza współczesna kultura i współczesny człowiek z wielką mocą. Mało tego, najbardziej doświadcza tego człowiek religijny. Jest to

„milczenie samego Boga”, „Bóg, który milczy”, poddając świat próbie swego oddalenia (jak mówi T. Halik). W tradycji mówienia o Bogu, jako mocny i trwałe element doświadczenia religijnego było uznawane nie tylko to, że Bóg jest „karzącym”, „miłosiernym”, „wiecznym”..., ale również to, że jest „Bogiem mówiącym”, „Bogiem przemawiającym”, „Bogiem wypowiedzianym”, „Bogiem Słowa”. Dzisiaj, w zgiełku tego świata, stajemy przed koniecznością wsłuchiwania się w ciszę. To Bóg milczy. Milczy w obliczu porażającego cierpienia, zła i rozpacz człowieka. I właśnie to dla człowieka współczesnego często oznacza pretekst do przemilczania Boga: jeśli On milczy, to o Nim nie warto mówić. Nie warto wołać do ukrywającego się Boga.

„O Boże, nie trwaj w milczeniu” (Ps 83,2) – woła psalmista. W tym wezwaniu słyszymy echa takiej religijności, w jakiej oczekuje się reakcji Boga na zło i niesprawiedliwość. Lecz przede wszystkim oczekuje się „znaku słowa”. Bez niego wydaje się, że Bóg neguje sam siebie, zasłania swoją obecność w naszym świecie i Jego milczenie implikuje i daje prawo do „milczenia o Nim”. Jeśli nie staje po stronie dobra i cierpiącego człowieka, to wydaje się, że człowiek nie tylko ma prawo wątpić, ale również odrzucić. W świecie takiego milczącego Boga łatwo pomylić milczenie z ciszą nicości. Łatwo też pomylić „Boże milczenie” z nieistnieniem Boga. Współczesny człowiek tego milczenia lub Boga jako Milczenia zupełnie nie rozumie.

Wytrąca ono nas z równowagi i jest odczytywane jednoznacznie jako milczenie nieobecności, które z jednej strony przeraża i obezwładnia, z drugiej grozi nicością. Lęk przed nim stał się chorobą dzisiejszego człowieka. Skoro Bóg nie tylko nie staje się rezultatem dowodu, ale też „milczy”, to wydaje się, że jako jedyny pozostaje wniosek – odmowa uznania Jego istnienia. Można powiedzieć, że współczesność to czas milczenia Boga, które staje się częstym powodem zwątpienia. Gdyby Bóg istniał, to by nie milczał w obliczu tragedii człowieka i jego pogmatwanych losów. Taki znak milczenia kultura współczesna odczytuje jako świadectwo nieobecności.

Uwięzienie w „tu i teraz”

Trzeba teraz zapytać, czy te wszystkie zachęty do „milczenia o Bogu” są pociągające dla współczesnego człowieka? Czy mając takie możliwości milczenia (a z pewnością nie są to wszystkie), nie powinniśmy raczej z nich skorzystać i „ostatecznie” wymazać Boga z naszej kultury? Dlaczego jednak „sprawa Boga” jest ważną sprawą?

Jeszcze nie tak dawno człowiek Zachodu całe swoje szczęście i sens życia czerpał z poczynań i sukcesów swej skończonej egzystencji. Zapomniał o swej słabości, cierpieniu, zapomniał o pytaniu o sens, o swoim miejscu w świecie. Przemil-

czanie i zapomnienie „wymiaru głębi” wydawało się stwarzać nadzieję na szczęśliwe i pełne korzystanie z życia. Nie trzeba mówić, jak bardzo takie przemilczanie fałszowało świat człowieka, polityki, relacji międzyludzkich i – ogólnie – świat naszego doświadczenia. Próby wycofanie sacrum z kultury i życia jednostki, ograniczenie człowieka do „tu i teraz” oznaczało spłaszczenie rzeczywistości, pojawiła się jednowymiarowa rzeczywistość i jednowymiarowy człowiek. Karl Rahner w jednej z prac przedstawia szokującą hipotezę kultury pozbawionej Boga. Jest to epoka, w której słowo „Bóg” znika bez śladu i bez reszty, nie pozostawiając żadnej widocznej luki, nie ustępując miejsca żadnemu innemu słowu, które przemawiałoby do nas w ten sam sposób. Ta hipoteza byłaby – sądzi Rahner – katastrofą dla człowieka i świata, gdyż stałoby się wtedy coś przerażającego: oto człowiek utknąłby w świecie i w sobie. Przestałby być człowiekiem i powrócił do poziomu pomysłowego zwierzęcia.

Gdyby słowa „Bóg” rzeczywiście nie było – pisze Rahner – nie istniałaby również dla człowieka owa dwoistość – pojedyncza całość rzeczywistości w ogóle i pojedyncza całość egzystencji ludzkiej, które wzajemnie się przenikają. Człowiek zupełnie zapomniałby o sobie, zajmując się szczegółami swojego świata i swojej egzystencji⁸.

⁸ K. Rahner, *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie*

Jeśli spojrzymy na naszą przeszłość, szczególnie na wiek XX, to wydaje się, że tak właśnie żyliśmy: utknęliśmy w świecie, w zamierającym świecie, w którym przestało bić źródło życia, w świecie zasypanym przez swe skamieniałe produkty. Efektem tego było wyczerpywanie się żywotności i dynamizmu cywilizacji zachodniej. Dzisiaj powoli obserwujemy wchodzenie cywilizacji zachodniej w epokę przełomu. Wiemy już, że coś należy zrobić, aby odmienić ten los człowieka. Sytuacja duchowa człowieka w XXI wieku radykalnie się zmienia. Wśród wielu przeobrażeń kultury współczesnej dostrzec można, że wyrastamy z takiej kultury przemilczeń, która w przeszłości pomijała wiele zjawisk i obszarów ludzkiego doświadczenia ze strachu, niewiedzy czy też z fałszywie rozumianej poprawności. Niejako przez sam świat coraz częściej człowiek jest zmuszony do powrotu do refleksji nad podstawą bycia i sensem swego życia, jest zmuszany do zatrzymania się, aby zastanowić się nad sobą samym. Nie jest to nasz wybór, lecz niejako nic nie możemy innego zrobić w zaistniałym stanie rzeczy. Człowiek współczesny nie potrafi jeszcze na te wszystkie pytania odpowiedzieć, ale już są one stawiane w codzienności jego egzystencji. Jego odwaga polega i na tym, że nie daje się już zwieść temu, co tymczasowe i przemijające, lecz poszukuje „wymiaru głębi”. Dostrzegając, że kulturze zagra-

do pojęcia chrześcijaństwa, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987, s. 45.

za pospolitość, a jemu samemu zagubienie sensu, współczesny człowiek zaczyna już rozumieć wołanie M. Heideggera: „tylko Bóg mógłby nas uratować”. Wszystko to przemawia przeciwko milczeniu w „sprawie Boga” i milczenie takie już nie czyni pociągającym.

Ludzka produkcja bogów

Długi okres „przemilczania” nie pozostał jednak bez wpływu na współczesne poszukiwanie Boga. Zrodził on pewien typ świadomości, który nie może sobie poradzić z tymi wymogami i potrzebami. Człowiek współczesny jest zupełnie nieprzygotowany do podejmowania tego tematu. Wśród największych zagrożeń dla mówienia o Bogu i Jego obecności w kulturze współczesnej wskazać należy wcale nie ateizm. Zagrożeniem takim jest bałwochwalstwo i idolatria. Jak nigdy dotąd, jesteśmy zagrożeni „ludzką produkcją bogów”. Rodzącą się bowiem potrzebę „wymiaru głębi” człowiek często zaczyna zastępować tym, co „znajdzie pod ręką”. Dlatego sprzyjającą koniunkturę mają ci wszyscy, którzy nauczyli się już czerpać korzyści z dziejących się przeobrażeń, „odkrywają i tworzą” bogów szybko, na potrzeby oczekiwań mas i chwili. Rodzi to złudzenie, że to Bóg wymaga od człowieka niewiedzy, ignorancji, bezmyślności i głupoty.

Jeśli chcemy mówić „dzisiaj” o Bogu, to możemy spotkać się z protestem tych wszystkich, któ-

rzy w objawieniu chcą odnaleźć podstawy owej „absolutnej pewności i wiedzy”, jaka każe wyeliminować jakąkolwiek próbę włączenia weń czasu. Mogłoby się wydawać, że o Bogu należy zawsze mówić tak samo, „po wszystkie czasy”, gdyż to nie człowiek jest podmiotem tej mowy, lecz pochodzi ona zawsze od samego Boga.

Nie miejsce w tych rozważaniach, aby snuć refleksję na temat objawienia. O jednym wszak trzeba powiedzieć: uznanie objawienia wcale nie wyklucza otwartości mówienia o Bogu na czas, na nowe pojmowanie, inne i głębsze interpretowanie. Jeśli Bóg nie mówi do człowieka w ten sam sposób w każdym czasie, to i człowiek nie może w każdym czasie mówić o Nim tak samo. Wystarczy przyrzeć się swojemu życiu, aby stwierdzić, jak bardzo zmieniał się obraz Boga w naszym życiu. Jest nawet smutne i grzeszne takie myślenie, w jakim sądzi się, że można osiąść prawdę objawienia w taki sposób, aby mogła ona stać się wyłącznym skarbem jakiejś instytucji, doktryny, nauczania itp. I więcej nawet, wyrazem ludzkiej zarozumiałości jest ustawiać ją w sprzeczności z wymaganiami sytuacji historycznej i ludzkiej możliwości rozumienia. Samozadowolenie z powodu całkowitego zawładnięcia prawdą „o Bogu” jest bardzo ludzkie, ale też jest ono niewłaściwe w religii i w mówieniu o Bogu. Nic człowiekowi z wiedzy i mówienia o Bogu, jeśli będzie to „wiedza boska”, a nie ludzka, należąca do świata, historii, dziejów i konkretnych ludzi.

III. Bóg dzisiaj – metafizyka w praktyce

Podkreślmy zatem raz jeszcze: to tylko badacz przyrody (fizyk, chemik...) może powiedzieć coś o swoim świecie w sposób absolutny. Wszelkie mówienie o Bogu jest natomiast niepewne, historyczne i dziejowe, i związane jest z formami odpowiadającymi potrzebom czasu i możliwościom człowieka. Współczesna epoka uświadomiła to sobie z wielką mocą. Cała prawda o Bogu nie znajduje się w przeszłości i nikt nie jest jej depozytariuszem. Prawda ta znajduje się dopiero w przyszłości i każda epoka jest zaangażowana w jej odkrywanie, epoka i my wszyscy. Człowiek – mówił N. Bierdiajew – jest aktywny w przyjęciu objawienia. Mówi się o Bogu zawsze z naszego czasowego porządku istnienia i dlatego w sposób właściwy i naturalny można i należy formułować pytanie: Jak mówić o Bogu d z i s i a j? Nie jest to wcale pytanie akademickie. Jest to pytanie formułowane przez nasze życie. W słowie „Bóg” jest zebrany pewien sposób rozumienia człowieka i społeczeństwa. Symbolika mówienia o Bogu jest zawsze zapożyczona z naszego konkretnego świata, naszej kulturowej sytuacji. Wystarczy przyrzeć się chrześcijaństwu, aby stwierdzić, że symbole te wyrastały w przeszłości ze stosunków społecznych (panowanie i podporządkowanie), świata prawniczego (kara i nagroda), czy też świata życia (narodziny i śmierć). Nigdy nie było to jakieś uniwersalne mówienie o Bogu, lecz zawsze historyczne, nasze, ludzkie, a nie boskie.

Nasza mowa o Bogu nie może być wyłączona z kontekstów historyczno-kulturowych. To zna-

czy, że odpowiedzialne mówienie o Bogu musi być związane ze znajomością kontekstu naszych słów i ich adresata. Ma to być mowa adresowana nie do człowieka, który wierzy w boskość piorunów, lecz do człowieka komputerów i nanotechnologii. Przez stulecia naszej kultury relacje między Bogiem i światem, jak również sam Bóg przedstawiane były w jakimś modelu, czy też symbolu. Były to zawsze „strategie uprzedmiotowienia”, dzięki którym Bóg mógł pojawić się w świecie naszej myśli i rozumowania. Naturalnie każdy z tych modeli był poddawany w dziejach naszej kultury krytyce, a nawet destrukcji. Oskarżany był o to, że chciano w nim, to, co niewidzialne, przedstawić i uwięzić w tym, co widzialne. Ale dostrzegano też, że bez takiego postępowania zarówno Bóg, jak i ta relacja nie mogłyby w ogóle pojawić się w naszych umysłach. Człowiekowi łatwiej odwołać się do „zobiektywizowanego konkretnego” niż do nieokreślonej abstrakcji. Ale trzeba też rozumieć, że wszelkie ograniczanie się do wyobrażenia jest zawsze zawadą ku Niemu. Dyskusja o tych wyobrażeniach ma natomiast sens tylko o tyle, o ile zrozumiemy, że dyskutujemy tylko o wyobrażeniu, a nie o samym Bogu.

Dziedzictwo kultury greckiej



historycznego punktu widzenia chrześcijańska doktryna o Bogu wywodzi się z dwóch głównych źródeł: z tradycji biblij-

nej (żydowskiej) i z filozofii świata grecko-rzymskiego. Spory teologiczne pierwszych wieków to w dużej mierze dzieje przystosowywania się do kategorii myśli greckiej (filozoficznej). Kultura grecka stworzyła swoistą alternatywę dla myślenia o Bogu. Pierwszym członem tej alternatywy było takie myślenie, w jakim bogowie są podobni do ludzi, dzieląc z nami swój los i przerastając nas jedynie stopniem doskonałości i nieśmiertelnością. Drugim zaś takie myślenie, w jakim Bóg był jakąś abstrakcją, pierwszym bytem, wszechmocą, czystym bytem, zasadą formy, dobra i piękna... Gdy zjawiło się chrześcijaństwo, wyraźne ukazało, że pierwszy z tych członów alternatywy jest fałszywy i nie może służyć jako model rozumienia Boga. Opowiedziało się za drugim jej członem, często posługując się przy tym zasadami klasycznej definicji: wyodrębniając rodzaj i różnicę gatunkową. Bóg stał się w niej bytem (rodzaj), ale najdoskonalszym (różnica gatunkowa); był bytem, ale wiecznym; bytem, ale najwyższym; istnieniem, ale samym istnieniem itp. Tradycja takiego właśnie – metafizycznego – mówienia o Bogu przetrwała przez wieki naszej kultury. Dzisiaj jednak coraz lepiej rozumiemy, że droga takiego postępowania jest również fałszywa: ten drugi człon greckiej alternatywy jest również nie do przyjęcia. Sama ta alternatywa powinna być odrzucona. O Bogu w tym sensie nie możemy nic powiedzieć. Więcej nawet, nie powinniśmy w taki sposób o Nim mówić, gdyż nawet Najdoskonalszy Byt nadal po-

zostaje sposobem wyrażenia Boga w tym, co jest „światowe”, pomijając zupełnie to, czego jeszcze nie ma, ale co może być. Bóg – jak mówił o tym już Majmonides – istnieje, nie mając atrybutu istnienia. Ten Bóg, który został misternie wpleciony w grecką metafizykę stałości i zakończenia, niezmienności i doskonałości, nie ma nic wspólnego z żywym Bogiem tradycji biblijnej. Wyodrębniając rodzaj i później różnicę gatunkową w określaniu Boga, popełniamy jednak błąd nie w tym, że nadajemy Mu status „bytu Najdoskonalszego”, lecz czynimy to już na początku naszego mówienia, dołączając Boga do klasy (rodzaju) BYT. Zaczynamy szukać czegoś takiego, co „wygląda” jak Bóg i oczywiście niczego takiego znaleźć nie potrafimy. Najdoskonalszy Byt to wcale nie jest Bóg, lecz po prostu najdoskonalszy byt. Mówienie o Bogu językiem bytu jest nieuprawnione i prowadzi do wielu błędów idolatrii, gdyż – o czym wie doskonale tradycja wschodnia (np. Siemion Frank) – Bóg wcale nie bytuje. W tym metafizycznym kontekście można zatem słusznie sądzić, że bardziej atrybuty negatywne, czyli uświadomienie sobie, czym Bóg nie jest, prowadzą ku Bogu, niż atrybuty pozytywne, które są tylko produktem naszej wyobraźni. W pewnym sensie nasza wyobraźnia przeszkadza nam w mówieniu o Bogu, i to wyobraźnia tak samo w odniesieniu do wierzących, jak i niewierzących.

148 Jeśli to wszystko weźmiemy pod uwagę, to trzeba stwierdzić, że wyrastamy z epoki, w któ-

rej – jak mówił Karl Barth – Bóg był więźniem człowieka i samozadowolenia ludzkości z samej siebie i pojawiał się w kulturze jako rezultat filozoficznej metafizyki, i poszukujemy takiego mówienia „o Bogu”, jakie byłoby wolne od infantylnych wyobrażeń i neurotycznych pragnień człowieka. Odrzucenie tych tradycyjnych modeli oznacza, że kultura współczesna staje przed tymi najważniejszymi pytaniami po raz kolejny: Jak mówić o Bogu, skoro metafizyka wiecznej terażniejszości nie jest już najlepszą drogą? Jakim symbolem możemy oznaczyć (wyrzucić) Boga, skoro dawne symbole „innego świata” okazują się nieprzydatne? Jakie nowe możliwości mówienia o Bogu stwarza nam świat współczesny? I wreszcie: Jakie sytuacje dzisiejszej kultury mają najważniejsze znaczenie dla poszukiwania naszych dróg do Boga?

2. BÓG – PLURALIZM – METAFIZYKA

Jak się tu wszystko dziwnie splata w całość,
Jedno się z drugim żywym wiąże spletem.

J. W. Goethe



wiat, jakiego doświadcza współczesny
człowiek, nie jest niczym gotowym, stałym
i niezmiennym. Jest to świat stawania się.
I w tym kontekście zmiany pojawia się często py-

tanie: Czy istnieje źródło prawdy i wartości wyższe i niezależne od człowieka? Odpowiadając na nie, świat współczesny ulega opiniom takich samych „wiedźm”, jakim uległ Makbet, gdy usłyszał, że człowiek może być w pełni człowiekiem tylko wtedy, gdy odrzuci wiarę w rzeczy nadprzyrodzone. Ale również inne doświadczenie współczesności skłania człowieka do takiej samej odpowiedzi. Jest to doświadczenie wielości. Często mówi się dzisiaj o pluralistycznym jego obliczu, jednak błędem byłoby sądzić, że jest to tylko wyzwanie dla politycznego i gospodarczego wymiaru naszego życia. Jest to w równej mierze (a może przede wszystkim) wyzwanie dla wymiaru duchowego. Dotyczy ono również mówienia o Bogu i Jego obecności. Epoka pluralizmu pokazuje, że nasze mówienie o Bogu stoi przed zadaniem otwarcia się na kontekstualność wiary, wielość religii i odrzucenie teologicznego absolutyzmu. Odkryta w tym kontekście wielość religii oznacza, że żadna z nich nie ma monopolu na zamkniętą prawdę, ale również to, że nie tylko jedna odgrywa rolę „drogi do Boga”, a możliwość Jego odkrywania na wielu drogach jest naszą wielką nadzieją.

Dla wielu jednak pluralizm religijny jest tylko „kłopotliwą nadwyżką”, która może być porównywana z dawnym problemem zła w świecie przy uznawaniu dobroci Boga. Jak tam chciano „zredukować zło”, tak tu niektórzy marzą o podobnej redukcji. Właściwie do naszych czasów ten stan rzeczy jawił się jako przeszkoda łatwa do poko-

niania i nie miał też wpływu na nasze mówienie o Bogu. Chodziło najwyżej o to, aby wyznawców innych religii i „inaczej mówiących” o Bogu nawrócić: mieczem lub słowem przymusić do rezygnacji z własnej religii i własnego obrazu Boga i zmusić do uznania tego, który jest „zupełnie rozpoznany”, uniwersalny i jedynie prawdziwy. Przeznaczeniem tych innych religii w gruncie rzeczy miało być zniknięcie z powierzchni ziemi jako dróg błędnych. Współczesność zmieniła ten stan rzeczy. Wielość religii jest faktem i żadnej redukcji dokonać nie można. Dynamika doświadczania świata i pluralizm światopoglądów burzą też dotychczasowe idee o uniwersalnym języku religii i przeświadczenie, że jeśli uznamy jeden obraz Boga za słuszny, to jednocześnie uznajemy (musimy uznać) konieczność zburzenia wszystkich innych. Religia przestaje mówić uniwersalnym językiem, nasza religia zaś nie jest wcale jedyną, uniwersalną i wykluczającą inne. Wszyscy jesteśmy częścią tych poszukiwań, których drogi prowadzą do Boga, gdyż – jak mówił A. J. Heschel – to Bóg poszukuje człowieka i czyni to zawsze na jego miarę, w różnych religiach i na różnych drogach.

Teologia pluralizmu religijnego

Idee pluralizmu religijnego ukazują dzisiaj, że wielości tej nie da się sprowadzić do wspólnego mianownika, lecz to nie oznacza, że można ją

zdegradować i usunąć jako zbędną i niepotrzebną. Nawet w Chrystusie – powie J. Dupuis – nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć.

Nawet w Chrystusie nie zostało objawione wszystko, co tylko można o Bogu wiedzieć. Takie myślenie jest sprzeczne z Nowym Testamentem. Jest jeszcze eschatologia – to jest definitywne objawienie Boże. Bóg nie może w historii objawić się głębiej, niż uczynił to w Jezusie Chrystusie, ale jest jeszcze pełnia eschatologiczna⁹.

Dlatego przechodzi się już dosyć często od teologii religii do teologii pluralizmu religijnego (Jacques Dupuis), szukając odpowiedzi na pytanie, co oznacza pluralizm przeżywanych wiar i pluralizm tradycji religijnych, które nas otaczają¹⁰. Odkrycie to jest tak ważne, gdyż dowodzi), że nie ma jednego języka, w jakim można mówić o Bogu. Można o Nim mówić w wielu metafizykach, nie tylko w tej odziedziczonej od Greków, do której tak bardzo się przyzwyczailiśmy. Jest to tylko przyzwyczajenie. Ale można też mówić w zupełnie innym języku niż metafizyczny. Możliwe też, że wielość religii jest sprawą chcianą i zamierzoną, a nie god-

⁹ *Wszyscy zmierzamy do prawdy*. Z o. Jacques'em Dupuis rozmawia A. Boniecki, „Tygodnik Powszechny” 2002, nr 3 z 20 stycznia.

¹⁰ J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. St. Obirek, Kraków 2003, s. 293.

nym ubolewania przypadkiem, czy też ucieczka od jednej religii uniwersalnej. Często się dzisiaj mówi o jednym zbawieniu, lecz o wielu drogach jako różnych wysiłkach podejmowanych przez Boga i skierowanych do człowieka. Już w III wieku Klemens Aleksandryjski uważał, że Zbawiciel jest polifoniczny. Eliezer Aszkenazy zaś w XVI wieku z perspektywy judaizmu tworzył pierwsze myśli na temat religijnego pluralizmu i konieczności przełamania absolutyzmu religijnego. Dzisiaj ujawniamy i przypominamy sobie te idee z przeszłości. Ale powinniśmy też wsłuchiwać się w te wszystkie problemy jako w wielką nadzieję na religijny pokój w kulturze pluralizmu. I jest to też wielkie odkrycie współczesności, w którym dostrzega się, że Bóg jest większy od każdej idei religijnej i każdej idei teologicznej. I jeszcze więcej: wielość religii pokazuje dzisiaj na coś niezwykle ważnego dla podejmowanych wysiłków mówienia o Bogu. Bóg wszędzie jest Bogiem, chociaż nie jest wszędzie Bogiem tak samo (T. Węclawski). Mówiąc językiem Karla Jaspersa, nie możemy już szyfrów Boga, za którymi podążamy sami jako za swoimi, uznawać za uniwersalny szyfr Boga dla wszystkich.

Spotkanie religii



Wszystko to nie oznacza jednak, że procesy i opinie z przeszłości nie mają znaczenia dla współczesnej obecności

religii i dla mówienia o Bogu. Łatwo dostrzec, że w stanie kryzysu znajdują się dzisiaj historyczne formy religijności, reprezentowane przez wielkie instytucje. Lecz nie ten kryzys wydaje się określać religijność współczesnego człowieka. Jest on raczej konsekwencją znacznie poważniejszego wydarzenia, jakim jest właśnie spotkanie kultur i religii. To spotkanie jest znakiem naszych czasów, ma ono też pozytywny sens i ma wskazywać też jakieś ważne zadanie, które staje przed człowiekiem chcącym „mówić o Bogu”. Zagrożające nam konflikty między kulturami okazują się mieć większą moc zawsze tam, gdzie u ich podstaw tkwi religia ze swym „obrazem Boga”. Oznacza to, że nie ma (nie będzie) dialogu kultur bez dialogu religii i zrozumienia, że wszyscy jesteśmy nadal jeszcze w drodze i na różne sposoby mówimy o Bogu jako konkretni ludzie, wyrastający w różnych kulturach, ale noszący też w sobie idee poszukiwania prawdy ważnej dla wszystkich. W takiej konieczności dialogu religii staje współczesny człowiek religijny. Odnosi się to nie tylko do instytucji, ale również do konkretnego człowieka-wyznawcy. Również i on staje przed taką koniecznością przewartościowania swojej tradycji religijnej i swojej religijności, i dostrzeżenia, że własna religijność rodzi i rozwija się zawsze w horyzoncie innych religii i innego mówienia o Bogu. Najczęściej rozumie się to jako „wielość alternatyw”, „tak lub tak”, „można mówić o Bogu tak lub tak”. Lecz chodzi o inny sens odkrytej wielości religii. Ten mianowi-

cie, że o Bogu możemy mówić „tak i tak”. Poważnie potraktować wielość religii oznacza, że człowiek przestaje się domagać tego, że jego mówienie i rozumienie Boga oznacza zawsze i jednocześnie mówienie i rozumienie Boga dla wszystkich. Nikt bardziej nie demitologizuje uniwersalności i pewności w tych sprawach, jak czyni to poważne potraktowanie wielości religii i teologia pluralizmu religijnego. Współczesne mówienie o Bogu rodzi się w dialogu z nowym światem i innymi religiami.

Metafizyka i religia

Wśród wielu rad, jakie dawał przyjacielowi filozof Seneka, znaleźć można i tę, że należy zawsze tak żyć, jakby sobie człowiek wyobrażał, że ktoś na niego patrzy i jest świadkiem jego postępowania. Łatwo zauważyć, że jest to jedna z tych dróg, którą podąża wielu ludzi, chcąc uniknąć pokus i złego postępowania. Bardzo łatwo też z takich „nadzorujących oczu” uczynić istniejącego „gdzieś tam w niebiosach” Boga, który nie tylko nadzoruje i obserwuje, ale do którego można się też odwołać w godzinach próby. Postawa taka jest postawą metafizyczną, gdyż zakłada się w niej, że mamy jakąś naturalną umiejętność, aby ujmować Boga z taką samą mocą, z jaką ujmuje się przedmioty materialne. I więcej nawet, Bóg zostaje w niej wyniesiony ponad świat i unie-

zależniony od niego. Staje się „Bytem istniejącym sam przez się” (św. Tomasz).

Ponadświatowe wyobrażenie istoty niebiańskiej warunkowało w przeszłości nasze próby mówienia o Bogu. Żyjemy jednak w kulturze upadku takiego myślenia metafizycznego realizmu. Łatwo dostrzec, że filozofia i kultura współczesna ukryły byt w procesie poznawczym na skutek jego redukcji do przedmiotu i wartości wymiennej. Na naszych oczach odbywa się jakieś totalne destruowanie świata realnego i przedmiotowego. Widoczne jest to nie tylko w tym, że dostrzegamy, iż przedmiot, to, co chcemy poznać i zrozumieć, nie istnieje bez naszych schematów pojęciowych i jesteśmy wszyscy tylko obserwatorami uczestniczącymi. Ale zjawisko to widoczne jest również w tym, że człowiek współczesny z wielką niedbałością odnosi się do świata, przedmiotów, bytu. Nie tylko mamy już kłopoty z określeniem istnienia, lecz również nie potrafimy istnienia docenić. Taka postawa jest sprzeczna z dotychczasową metafizyczną teologizacją wiary i Boga, w której Bóg jest/był substancją, bytem niezależnym od świata, ponadświatową istotą niebiańską. Gdy utraciliśmy świat, to musieliśmy również utracić taki obraz Boga.

Kultura i filozofia coraz częściej dostrzegają, że rezultatem zaangażowania filozoficznej metafizyki do „sprawy Boga” było to, że wyobrażenie o Bogu najpierw się zobiektywizowało i uprzedmiotowiło. A gdy Bóg już został schwytany w sidła

metafizyki i związany został z myśleniem uprzedmiotawiającym, to „rzecz”, „przedmiot”, „coś”, „istnienie” pozostały już jako jedyne możliwości Jego wyobrażenia i mówienia o Nim. Skoro świat jest tylko „rzeczą”, „przedmiotem”, „czymś”, to Bóg (jeśli jest) również nie może być niczym innym niż rzeczą, przedmiotem, czymś. To właśnie z takiego metafizycznego mówienia o Bogu pochodziło najczęściej formułowane pytanie: Czy Bóg istnieje? I to właśnie w takim myśleniu najważniejszą rolę zaczęły odgrywać „dowody na istnienie Boga”. Można powiedzieć, że był to swoisty metafizyczny typ religijności, w którym droga do Boga wymagała zawsze przejścia przez jakieś stanowisko metafizyczne, którego nieodpartym fundamentem jest/było uznanie, że „Bóg jest” oraz „jest taki, jakim go opisujemy”. I wydawało się, że nie można być religijnym i odkryć Boga bez uznania tej podstawy, fundamentu. Jeśli człowiek go utraci, to tym samym zamyka się przed nim cały obszar doświadczenia religijnego i zmuszony jest milczeć na temat Boga. Eberhard Jüngel podkreślał nawet, że – często powtarzane – stwierdzenie „Bóg umarł” pojawia się w pewnym ważnym filozoficznym kontekście, o którym nie można zapomnieć. Kontekst ten wyznaczony jest pytaniem: „Gdzie jest Bóg?”. Najpierw, niekiedy w sposób ukryty, formułuje się właśnie to pytanie „o miejsce” i ujawnia Boga jako tego, który „gdzieś jest”, a gdy już to się stanie i „Bóg” ograniczony zostaje do jakiegoś „miejsca”, łatwo później ulega destrukcji i umiera jak każdy.

Jeśli „Bóg umarł”, to znacznie wcześniej stało się coś takiego, co później skończyło się „Jego śmiercią”. Tym czymś było podporządkowanie Boga religii, kategorii naoczności i percepcji. Bóg, który ujawniony zostaje na drodze naoczności jako ten, „który gdzieś jest”, jest wybitnie poddany procesowi „umierania”. Staje się „Bogiem dokończonym”, „zamkniętym”, „zrealizowanym” i „wypełnionym”. Człowiekowi – pisał R. M. Rilke – potrzebne było, aby Bóg był dokończony, powiedział zatem: Bóg jest.

Oczywiście takie „przywłaszczenie” sobie Boga przez „jest” (albo ogląd Boga przez „jest”) łatwo zrozumieć. Jest to bowiem naturalna potrzeba człowieka, gdy patrząc na zmienność świata, szuka on stałości, dostrzegając przygodność, tęskni za „koniecznością”, śmierć zaś dopełnia własną nieśmiertelnością. Bóg zostaje włączony w ten sposób do porządku świata, stając się „koniecznym jego dopełnieniem”. Lecz mimo że takie mówienie o Bogu łatwo wyjaśnić, to jednak trzeba dostrzec, że człowiek współczesny nie potrafi już zrozumieć takiej mowy.

Próby odejścia od metafizycznego obrazu Boga były podejmowane często. W drodze do Boga – powie Mistrz Eckhart – trzeba pójść dalej niż metafizyka, trzeba ją zanegować aż do nazwania Boga Nicością. Dzisiaj coraz trudniej wyrazić, w jaki sposób Bóg jest obecny w świecie, gdy się chce użyć pojęcia „substancji”, ponieważ substancje z definicji nie mogą zawierać się jed-

ne w drugiej. Również współczesny namysł nad cierpieniem w świecie prowadzi do konieczności zmiany takiego myślenia. Bóg na zewnątrz, jako Transcendencja dodana do świata, byłby tylko obserwatorem cierpiącego człowieka i świata. Wiemy już dzisiaj, że myślenie w kategoriach widzenia, bytu i naoczności wydaje się za ciasne dla mówienia o Bogu, gdyż zawsze w takim mówieniu zawarte jest coś, czego nie można do Niego stosować. Dlatego tak często wśród teologów i filozofów religii podejmowana jest dyskusja na temat wyjaśnienia słów z Ex 3,14 („Odpowiedział Bóg Mojżeszowi: «Jestem. Który jestem»”). Czynnione są od dawna próby poszukiwań nowych fundamentów dla teologii, w których sięga się ku ideom „Boga bez Bytu”, „Boga poza Bytem”, a tym samym Boga poza przestrzennym wyobrażeniem. Chce się tym samym, aby również religia wyzwoliła się od myślenia w kategoriach widzenia i naoczności, skoro czyni to sama kultura, w której „być”, „przedmiot”, „coś” tracą na znaczeniu i ulegają destrukcji. Przywołajmy tu mocne tezy D. Bonhoeffer: Boga, który jest, nie ma, to znaczy nie ma Boga, który istnieje, który jest dany jako przedmiot, podstawa życia. Tym, co jest nam dane, jest to, że Bóg ma nas i nasze życie, a nie my mamy Boga. Dzisiaj wiemy już, że mówić o Bogu, wcale nie oznacza rozpoczynać od uznania tego, że Bóg istnieje.

3. PODTRZYMYWAĆ OTWARTE PYTANIA

Tylko ten, kto wychodzi od Boga,
może go szukać.

Karl Jaspers

Do wynika z tych wszystkich procesów dla mówienia o Bogu współczesnemu człowiekowi? Jak mówić o Bogu skoro to wszystko się stało w kulturze? Dla wrażliwego wyznawcy, dla człowieka religijnego, wymienione zjawiska w kulturze współczesnej mogą wydawać się zagrożeniem i stanowić swoisty szok religijny. Jak to – pyta – Bóg w wielu religiach? Przecież jest tylko w jednej, oczywiście mojej. Jak to, Bóg to nie „istota niebiańska”, i niewłaściwe jest takie mówienie o Bogu, w którym rozpoczyna się od istnienia lub nieistnienia? Przecież Bóg istnieje lub nie istnieje – innej możliwości nie ma. Łatwo też dostrzec, że Bóg nie pasuje do obrazu stworzonego przez metafizykę: nie wysłuchuje prośb, nie oddala cierpień, nie zapewnia szczęścia. W taki sposób odrzucone (zawieszone) zostaje metafizyczne wyobrażenie o Bogu i zostajemy skierowani w zupełnie inną stronę. Wyzwalamy się od wyobrażenia Boga określonego naszymi potrzebami, pragnieniami, oczekiwaniami i nadziejami. Nie wiemy już, co to znaczy „jest”, co to znaczy „być”

i nie możemy tych kategorii wykorzystywać do mówienia o Bogu. Upadek metafizycznego Boga, dla którego najważniejsze jest „być” („jest”) wskazuje jednoznacznie, że w tym wszystkim mówiliśmy i myśleliśmy tylko o sobie. Pisał Jaspers:

Wytworzone przez człowieka wyobrażenia Boga nie są samym Bogiem. Boskość jednak możemy przywieść do naszej świadomości tylko za pośrednictwem wyobrażeń jako pewnego języka. Wyobrażenia te są symbolami, są historyczne i zawsze nieadekwatne¹¹.

Bóg i doświadczenie religijne

Jeśli ktoś usiłuje mówić o Bogu współczesnemu człowiekowi tak, jak czyniło się to dawniej (o Bogu jako Nadprzyrodzoności obok świata, wymagającego dowodu istnienia), do ludzi, którzy tak bardzo wrosli w te ukazane wyżej procesy kultury współczesnej, ten odczuje wkrótce, że odważa się mówić o czymś, co często jest im obce i co najwyżej może dziwić. Alarmująco wzrasta dysonans między językiem kultu, doktryn religijnych a tym, że świadomość człowieka współczesnego nie może sobie poradzić z taką Nadprzyrodzonością. Obok tych, którzy wierzą i tych, którzy

¹¹ K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 213.

nie wierzą, najczęściej otaczają nas ludzie, których Bóg, jako „dodany do świata”, w ogóle nie obchodzi. Takie uwikłanie w niezrozumiałe dawne metafory i wyobrażenia otwiera niebezpieczne drogi do „zapomnienia o Bogu” lub też pozostawienia człowieka samemu sobie w tej ważnej dla niego sprawie. W takiej sytuacji koniecznością staje się znalezienie nowych form komunikacji i mówienia o Bogu w języku bliskim współczesnemu człowiekowi, aby – przypomnijmy myśl Rahnera – „słowo Bóg nie zginęło bez śladu i reszty”. Jak zatem mówić o Bogu w warunkach myślenia pometafizycznego oraz odsłoniętej i doświadczanej przez każdego z nas wielości religii?

Abraham J. Heschel w jednej ze swoich rozpraw religijnych pisał, że dla człowieka religijnego ważne może być pytanie o to, „co wiemy o Bogu”, albo też pytanie o to, „jak wiemy o Bogu”¹². Obydwa pytania pojawiają się w świadomości wiary. Jednak analizowanie „przedmiotu” wiary, tego, w co wierzymy i samo pytanie „o Boga” staje się często ważniejsze w tej świadomości niż to drugie pytanie „o jak”. Jeśli spojrzymy na rozwój świadomości religijnej kultury Zachodu, to łatwo dostrzec, że właśnie to pierwsze pytanie wyznaczało w niej zarówno obszar religijnych dyskusji, jak i stanowiło podstawy tej świadomości. I ono też znakomicie zostało powiązane z takim doświad-

162 ¹² A. J. Heschel, *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007, s. 13.

czeniu religijnym, jakiego podstawą jest wymóg ontologizacji Boga. Nawet ci wszyscy, którzy negowali istnienie Boga, często nie wykraczali poza to pytanie, podkreślając tylko, że nic nie wiemy o Bogu, gdyż po prostu nie ma „czego wiedzieć”. Dyskusje koncentrowały się wokół alternatywy: istnienie lub nieistnienie, byt lub niebyt, jest lub nie ma. W sposób wyraźny myślenie takie wpłynęło również na rozwój chrześcijaństwa, gdy właśnie to pytanie „co wiemy (lub nie wiemy) o Bogu?” stawało się często ważnym obszarem dysput teologicznych. I pojawia się ono też często we współczesnych dyskusjach religijnych, na temat „Boga urojonego”, czy też „istniejącego”. Wszędzie tam dyskusje toczą się wokół pytania: „co wiemy?”. W takim pytaniu gubi się jednak dynamizm Boga, świata i zbawienia i zaczyna się od „pytania o istnienie”. I gubi się też właściwa „sytuacja religijna”.

Sytuacja religijna poprzedza wyobrażenie religijne, i byłoby złudną abstrakcją zajmowanie się np. ideą Boga, nie bacząc na sytuację, w której taka idea się pojawia¹³.

W efekcie często rodzi się filozofia agresji wobec Boga i religii (jeśli odpowiedzią jest: „nie istnieje”) albo fanatyzm jako „oślepienie ludzi Bogiem” (jeśli odpowiedzią jest „tylko my wiemy o Bogu”). Takie doświadczenie religijne bowiem

¹³ Tamże, s. 13.

oderwane zostaje od czasu, ontologizacja Boga zaś eliminuje z tego doświadczenia to, że związane jest ono z aktem mowy, a nie z aktem oglądu, ze słuchaniem, a nie z patrzeniem, z nadzieją, a nie z panowaniem. Zagubił się w ten sposób w kulturze Bóg jako dziejowe wymaganie i apel do człowieka, a pojawił się Bóg jako konieczne istnienie i zasada świata.

Jak łatwo dostrzec, przemiany współczesnej kultury zmieniają ten stan rzeczy. Dla tych wszystkich, którzy alternatywę „istnienie – nieistnienie” ustanawiają jako jedyną możliwość mówienia o Bogu, dyskusje toczą się ciągle wokół „dowodów” itp. I pewnie dla nich tak pozostanie. Równie często ci, którzy zdecydowanie mówią Bogu „nie”, tworzą jakąś namiastkę Boga. Rzadko, jak czyni to A. de Botton, spotkać tam można stwierdzenie, że również ateista może się z religii czegoś nauczyć, co jest ważne dla życia¹⁴. Ale coraz częściej akcent zostaje przeniesiony na to drugie pytanie – Jak wiemy o Bogu? oraz to, że to Bóg potrzebuje człowieka, a my musimy sprostać temu wymaganiu. Wraz z tymi przemianami odkrywamy, że mówienie o Bogu winno być związane nie z aktem oglądu, lecz z aktem relacji (dialogu), wyrażać powinno nie z percepcji, lecz ze słuchania,

¹⁴ A. de Botton, *Religia dla ateistów: poradnika dla niewierzących, jak korzystać z religii*, tłum. H. Pustuła-Lewicka, Warszawa 2013.

i prowadzić ma nie do wiedzy i panowania, lecz do zawierzenia i nadziei. Trzeba zapytać, jakie są podstawy takiego nowego mówienia o Bogu?

Bóg i otwarte istnienie

Mistrz J. W. Goethe w *Fauście* każe Małgorzacie zadać ważne pytanie o Boga. Wszyscy pamiętają tę scenę, gdy zatroskana losem Fausta Małgorzata, widząc jego zbyt częste kontakty z Mefistofeilesem, pyta wreszcie:

„Wierzysz ty w Boga?”. I słyszy zaskakującą odpowiedź: „– Miła, któż z nas rzec jest w stanie: Ja wierzę weni? Chcesz, to księżom i mędrcom zadaj to pytanie. A w odpowiedzi ich już będzie cień drwiny z pytającego”¹⁵.

Wbrew pozorom Goethe tych słów wcale nie kieruje przeciwko „księżom i mędrcom”. Odwrotnie, to oni właśnie, ironicznie patrząc na pytającego, przekazują coś bardzo ważnego na temat mówienia o Bogu. Bez względu na to, czy słowa te wyrastają w odniesieniu do „świętych ksiąg”, stwierdzeń kościołów, formuł teologicznych..., to zawsze mają charakter nieokreślony i niejasny.

¹⁵ J. W. Goethe, *Faust*, tłum. F. Konopka, Warszawa 1962, s. 196 (w. 3445).

Słowa te wydają się mówić, że jeśli rzeczywistość i prawda przerastają nasze możliwości pojmowania, to zadaniem naszego myślenia i mówienia jest stworzenie takiego obrazu świata, który nie byłoby światem zamkniętym, więcej nawet, samo myślenie musi być myśleniem otwierającym, stwarzającym możliwość „nowego”, nadzieję na „jeszcze inaczej”: świat rzeczy widzialnych nie wyczerpuje rzeczywistości. To wszystko odnosi się do naszego świata w ogóle, ale najbardziej odnosi się do naszego mówienia o Bogu. Mówić należy tak o Bogu, aby pozostało w tym zawsze miejsce na „jeszcze inaczej”. Poznanie metafizyczne i jakakolwiek metafizyka nie powinny nas ograniczać w tym mówieniu, lecz podtrzymywać zawsze otwarte pytanie o Boga. Mówić o Bogu dzisiaj to raczej nauczyć się dostrzegać w naszym Jego obrazie „jeszcze coś więcej”; to raczej zrezygnować z posiadanego już „ograniczającego spojrzenia”, niż pozyskiwać jakieś spojrzenie nowe. To, co najwyższe, czyli Bóg – mówił Heschel – wyłania się najpierw, nasze wnioskowanie o Nim zaś – później. Stąd wnioskowanie i obraz nie mogą być pierwsze i warunkujące nasze mówienie o Bogu. Właśnie otwarte pytanie uniemożliwia taką koncentrację na wnioskowaniu i prowadzi nas znacznie wcześniej przed rezultat tego wnioskowania, każąc szukać Boga przed obrazem i wyobrażeniem. Żeby jednak wszystko to się stało, to sami powinniśmy zrezygnować ze swej boskości.

166 Pisał T. Halik:

III. Bóg dzisiaj – metafizyka w praktyce

Bóg zaczyna przemawiać przez nasze życie tylko pod jednym warunkiem: że opuścimy świadomie czy nieświadomie „Boży tron”¹⁶.

Odkryty pluralizm religii i zmierzch myślenia metafizycznego jeszcze bardziej odsłaniają przed człowiekiem ograniczenie ludzkiego języka w tych sprawach. Nie należy brać i uznawać za wieczne i absolutne tego, co należy do czasu. Bóg nie daje się zamknąć w schematach żadnej religii i żadnej ludzkiej koncepcji teologicznej. Na zwykłej drodze poznania przechodzi człowiek od tego, co nieznanego, do tego, co znanego. Jednak nie powinno to pojawiać się w mówieniu o Bogu: tu nie przechodzimy wcale od tego, co nieznanego, do tego, co znanego. Ciągłe pozostajemy przy tym, co nieznanego. Utrzymywać otwarte pytanie oznacza, że nie można odrzucać cennych wartości innych religii i należy mówić tak, aby te wartości zbierać i łączyć, a nie przekreślać i ograniczać. Często dzięki nim właśnie uczymy się rezygnacji z takiego ograniczającego i zawsze umniejszającego myślenia i mówienia o Bogu. Pisał Majmonides:

Wysławianie Boga nie polega na wygłaszaniu tego, czego nie należy wygłaszać, lecz na zastanawianiu

¹⁶ T. Halik, *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007, s. 108.

się nad tym, nad czym człowiek powinien się zastanawiać¹⁷.

Mówienie o Bogu musi być zatem otwierające, a nie zamykające. Wszystkie twierdzenia zaś powinny odsłaniać niedopowiedzenia, gdyż to wszystko, co wiemy o Bogu służy tylko przypomnieniu o Nim, a nie jest żadną wiedzą.

Od potrzeby Boga do poszukiwania Boga

Bezsprzecznie odnalezienie Boga we współczesnym świecie nastąpi wtedy, gdy Bóg przestanie się wydawać czymś obcym temu światu i przestarzałym oraz – ważniejsze nawet – gdy słowo to nie będzie jakimś wyrazem nostalgii za starym porządkiem świata, lecz wskaże na przyszłość¹⁸. Bóg jest przeszłością, a nie przebrzmiałą i nieaktualną przeszłością. Przez stulecia naszej kultury relacje między Bogiem i światem, jak również sam Bóg przedstawiane były w jakimś modelu. Można powiedzieć, że Bóg był „wprowadzany do świata” na różne sposoby. Były to najczęściej „próby obiektywizacji” lub/i „strategie po-

¹⁷ Majmonides, *Przewodnik błędzących*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008, s. 145.

¹⁸ T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 238.

trzeby”. W pierwszej, będącej – jak mówi filozofia – ontologicznym dyskursem o Bogu, Bóg mógł pojawić się w świecie naszej myśli i naszego rozumowania. Dzięki drugiej strategii Bóg mógł pojawić się w świecie naszego życia. Te obydwie sposoby obecności Boga jawią się jako „nazwanie albo przywoływanie”¹⁹. W tym pierwszym przypadku droga do Boga wiedzie przez jakąś racjonalną spekulację, której rezultatem staje się taki Bóg, który sprowadzony zostaje do poziomu i możliwości ludzkiego myślenia. W tym drugim przypadku zaś (gdy jest rezultatem potrzeb życia) jest to Bóg „spełniający potrzeby człowieka” w trudnych jego chwilach. Taki Bóg staje się tym mocniejszy i tym bardziej potrzebny, im tych potrzeb więcej, a człowiek jest słabszy w samodzielnym ich zaspokojeniu.

Każdy z tych wzorów był też zawsze niedoskonały, poddawany krytyce, gdyż chciano nim to, co niewidzialne, uwięzić w tym, co widzialne. Jednak bez nich zarówno Bóg, jak i sama ta relacja nie mogłyby w ogóle pojawić się w naszych umysłach i w naszym świecie. Wydawało się, że nie można chcieć myśłą dosięgnąć Boga, zarazem nie wyobrażając Go sobie, albo też nie „przywołując w potrzebie”. Zarówno pierwszy model, jak i drugi łatwo zrozumieć. Człowiekowi łatwiej odwołać się do konkretnego niż do nieokreślonej abstrakcji. Życie

¹⁹ E. Lèvinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 116.

natomiast zawiera tyle problemów, z którymi człowiekowi trudno sobie poradzić, że „wszechmocny Bóg” często staje się jedyną drogą uzyskiwania pomocy. I dlatego również w „chrześcijańskiej wykładni” Bóg pojawia się częściej jako „wszechmogący”, rzadziej zaś jako „miłosierny, łaskawy, miłujący”, pomimo że właśnie te cechy wydają się dominujące w nowotestamentowym określeniu Boga²⁰. Ale trzeba też rozumieć, że wszelkie ograniczanie się do wyobrażenia jest zawsze zawadą na drodze ku Niemu. Dyskusja o tych wyobrażeniach ma natomiast sens tylko o tyle, o ile zrozumiemy, że dyskutujemy tylko o wyobrażeniu, a nie o samym Bogu. W „modelu uprzedmiotowienia” naruszamy to, co święte, chwytamy Tajemnicę w „sieć myśli i potrzeby życia”²¹. Współczesna filozofia religii doskonale rozumiała niebezpieczne procesy ontologicznego dyskursu o Bogu, sama kultura zaś, „wirtualizując” rzeczywistość, nie traktuje już poważnie samego istnienia. Pisał przed laty P. Tillich:

Wychodząc od pytania o istnienie lub nieistnienie Boga, nigdy nie można Boga osiągnąć. Kiedy przy tym twierdzi się, że Bóg istnieje, szansa jego osiągnięcia jest jeszcze mniejsza niż w przypadku

²⁰ Por. J. B. Cobb, *Teologia procesu. Wybrane zagadnienia w formie pytań i odpowiedzi*, tłum. J. Dąbrowska-Patalon, M. Patalon, Gdańsk 2008, s. 62.

²¹ A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 85.

III. Bóg dzisiaj – metafizyka w praktyce

zaprzeczenia jego egzystencji. Bóg, o którego istnienie lub nieistnienie można się spierać, jest we wszechświecie istniejących rzeczy jedną rzeczą obok innych²².

Dlatego po „teologii śmierci Boga”, tezach Karla Bartha, Dietricha Bonhoeffera, ontoteologii Martina Heideggera itp. człowiek współczesny dochodzi do wniosku, że cała koncepcja „Boga na zewnątrz” staje się bardziej przeszkodą niż pomocą w zadaniu „wprowadzania Boga do świata”.

Inaczej jest z „modelem przywołania w trudnych chwilach”, gdy Bóg jest tylko rozwiązaniem problemów nierozwiązywalnych. Często takie wprowadzanie Boga do świata naszej kultury oznaczało, że człowiek musiał doznawać nieszczęść i słabości, budując swą słabość i lichotę. Więcej nawet, Bóg stawał się Bogiem dopiero od chwili, gdy człowiek odkrywał swą słabość i niedolę swojego życia. Pokusa uniwersalizacji takiej obecności Boga w życiu jednostki i kultury jest wielka również w naszych czasach. Sądzi się tu, że rolą Boga i religii jest przynoszenie pocieszenia, ulgi w cierpieniu i tłumienie niepokojów. Efektem tych postaw jest to, że w imię „uratowania Boga” w kulturze „demonizuje się współczesność”, chcąc sprowadzić kulturę na „właściwą drogę”. Dla wielu jednak i ten tradycyjny sposób wprowadzania

²² P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 216.

Boga do świata, tak dobrze służący w przeszłości, staje pod znakiem zapytania. Jasne bowiem się staje, że Bóg nie może gasić radości i ograniczać się tylko do pomocy w sytuacji, z której „nie ma wyjścia”. Odwrotnie, musi On otwierać przestrzeń poczucia wolności i radości. Należy sobie uświadomić, że najprostszy sposób na rozminięcie się z Bogiem to potraktowanie Go tylko jako odpowiedź na ludzką potrzebę, ludzkie ograniczenia i słabości.

Trzeba jasno stwierdzić, że kultura współczesna znacząco osłabia te tradycyjne drogi „wprowadzania Boga do świata”. Człowiek, dla którego Bóg jest wyrazem nadnaturalistycznego istnienia „na wysokości”, nadprzyrodzonym bytem będącym „na zewnątrz świata”, którego można spotkać przez „religijne odwrócenie się od świata”, nie jest już w stanie zrozumieć takiego Boga. Taki nadnaturalistyczny sposób myślenia nie jest naturalnie fałszywy, ale jest niemożliwy do przyjęcia dla współczesnego człowieka komputerów, a przynajmniej wielu ludzi ma z tym kłopoty. Bóg zbyt odosunięty od świata doprowadza do świata bez Boga. Z kolei człowiek, dla którego Bóg jest tylko „ratunkiem w potrzebie” i który „jest” przez pograżanie tego człowieka w jego słabości i ograniczeniach, sam dochodzi często do wniosku, że jeśli nie dzisiaj, to może jutro, pojutrze..., ale nadejdzie taki czas, że „sam sobie już poradzi”. W ten sposób Bóg zostaje sprowadzony jedynie do „postulatu moralnego” lub tylko do „przedmiotu filozofii re-

ligii”²³. Jak jednak „wprowadzić Boga do świata”, skoro metafizyka „Boga na wysokości” nie jest już najlepszą drogą? Jak – odwołując się do tezy Heischela – „wprowadzać Boga do świata dzisiaj”?

Człowiek poszukujący Boga

Rzypomnijmy jeszcze raz modele wskazane przez Tillicha. Pytając o przyszłość religii, przedstawił on dwie przestrzenne metafory, za pomocą których można wyrazić relację między wiecznością a doczesnością. Obie występują w każdej religii, lecz bardzo istotne jest, który wymiar przeważa²⁴. Pierwsza z nich wiąże się z wertykalizmem i oznacza, że Bóg postrzegany jest jako „stojący ponad nami”. Druga zaś to taka metafora, w której Bóg doświadczany jest horyzontalnie jako „będący przed człowiekiem”. Kultura Zachodu ewidentnie usuwała element wertykalny, historia zachodniej filozofii zaś była historią niszczenia takiej transcendencji²⁵. Jednak, jak dowodził Tillich, usunięcie elementu wertykalnego pozbawiło głębi elementu horyzontalnego i odebrało mu jego „duchową substancję”²⁶.

²³ P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej. Patrystyka, liturgia, ikonografia*, tłum. A. Liduchowska, Kraków 1996, s. 86.

²⁴ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 319.

²⁵ E. Lèvinas, *O Bogu, który nawiedza myśl...*, s. 115.

²⁶ Tamże, s. 321.

Od tych stwierdzeń Tillicha minęło prawie pół wieku i można zasadnie powiedzieć, że ani „wertykalizm”, ani „horyzontalizm” nie są już dobrymi modelami określania doświadczeń religijnych i nie mogą służyć za „model” wprowadzania Boga do świata. Takiego modelu nie wyznacza już ani „człowiek wpatrzony w niebo”, ani też „człowiek potrzebujący”, lecz „człowiek poszukujący”. Czym jednak jest „poszukiwanie jako wprowadzanie Boga do świata”?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba najpierw zrozumieć „sens poszukiwania”. Mówiliśmy już, że dla wielu ludzi współczesnych Bóg nie łączy się z żadną potrzebą codziennego życia. Są oni już na tyle „odważni” lub też – odwołując się do Kantowskiej terminologii – „wyszli już z niepełnoletności” i sądzą, że sami sobie w życiu poradzą. Jednak „poszukiwanie” nie wynika wcale z potrzeby, lecz z samej istoty człowieka. Poszukiwanie wyrasta z pragnienia, a nie z potrzeby, nie ma bowiem takiego przedmiotu, który mógłby „zaspokoić pragnienie”. Wyraźnie wskazywał Lèvinas, że „pragnienie nie jest czystym brakiem”. Pragnienie kieruje ku czemuś całkowicie innemu, ku temu, co jest inne absolutnie²⁷. Nasze pragnienia są częścią nas samych. Poszukiwanie Boga jest wyrazem takiego pragnienia, a nie potrzeby. Chociaż życie ludzkie jest zakorzenione w świe-

²⁷ E. Lèvinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 18.

cie i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość, to jednak rozbijanie granic było zawsze zadaniem i nadzieją człowieka. Mamy wrodzone pragnienie sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Chcemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani, i więzów tych nie chcemy uznawać jako trwałych. Świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Niektóre rzeczy, przestrzenie, okresy, ludzie wyodrębniają w jakiś sposób z powszedniości. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało przyjmować, że świat dzisiejszych doświadczeń i dzisiejszej wiedzy mieści się w „czymś” większym, rozleglejszym, nieodgadnionym. Tak właśnie z naszego bytowania staje człowiek na drodze poszukiwań, wiążąc z tym nadzieję ujawnienia jakiegoś „dodatkowego sensu”, „wymiaru głębi”, którego nie można uzyskać, pozostając w świecie empirycznym. Jednak takie poszukiwanie nie jest jakąś intelektualną ciekawością, która wyraża zainteresowanie „tym, co dalej i więcej”, nie jest „zaspokojeniem potrzeb”. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Człowiek nie jest „gotowy i skończony” w terażniejszości swego istnienia, nie jest „tym, czym jest tu i teraz”. Samo codzienne doświadczenie skończoności rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. Można powiedzieć, że człowiek bytuje w stale otwartym wymiarze i to

otwartym dwojako: ku „jeszcze nie” i ku „już nie”, ma moc negocjowania, wypaczania i otwierania. Nie jesteśmy przejrzyści i określani (zamknięci) sami dla siebie, lecz zawsze żyjemy z nierozwiązanymi pytaniami, które uwzględniają „jeszcze coś”, choć nie wiemy co. Człowiek jest też otwarty na przyszłość i nigdy nie zadowala go to, co już osiągnął: czeka na spełnienie, mając stale coś „przed sobą”. Dlatego też nie ma możliwości rozważania problemu człowieka bez uwzględnienia tematu Transcendencji, owego „jeszcze inaczej i jeszcze więcej”. Ale też odwrotnie: każde „mówienie” o Bogu musi się zaczynać od człowieka. Poszukiwanie jest takim mówieniem o Bogu, które „zaczyna od człowieka”. Stąd też doświadczenie to jest najpierw sprawą konstytucji człowieka, a dopiero później może się stać (i często się staje) „sprawą religii”. W nim doznaje człowiek tego, że nie jest samowystarczalny i nie ma możliwości zamknięcia/ograniczenia świata. Jego świat nie jest wszystkim. I – z drugiej strony – w nim właśnie ujawnia się nieskończoność. W ten sposób dokonuje się wyłomu w skończoności i odkrywa nieskończoność, najpierw siebie samego, a później świata. A zatem poszukiwać Boga oznacza „odczuwać głód Boga, głód boskości, czuć Jego nieobecność i pustkę, pragnąć istnienia Boga”²⁸. Poszukiwać, to

²⁸ M. de Unamuno, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984, s. 202.

bardzo chcieć istnienia Boga, bowiem – jak mówi Unamuno – „nie chcieć istnienia Boga, to więcej niż najgorsza ohyda moralna”²⁹.

Wszystko to oznacza, że „wprowadzanie Boga do świata” ma i może się zacząć od człowieka, a nie od Boga. Współczesna kultura uczy człowieka żyć w zagrożeniu. W tej sytuacji nie są już takie istotne nasze potrzeby. Owszem, nadal jest wiele spraw, które określają nasze bytowanie, ale w tym wszystkim ujawnia się coś ważniejszego niż te potrzeby. „Życie w zagrożeniu siłą rzeczy skłania do tego, by dążyć do tego, co najważniejsze”³⁰. To Bóg potrzebuje człowieka, a my musimy sprostać temu wymaganiu.

Los Boga jest nam powierzony w takiej mierze, w jakiej to od naszej postawy – nas, niosących Boga w ten świat – zależy wiedza o Bogu i Jego obraz w ludziach. Co więcej, sam Bóg, jeśli tak można powiedzieć, nie może być całkowicie wszechmocny, dobry, sprawiedliwy wobec tego człowieka, nie może być jego zbawcą, jeśli w danej chwili i okolicznościach ja nie będę dobry i sprawiedliwy wobec tego człowieka, nie będę mu okazywał zbawczej mocy, która nakazał mi Bóg³¹.

²⁹ Tamże, s. 203.

³⁰ B. Chenu, *Bóg i cierpiący człowiek*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2005, s. 39.

³¹ A. Geschè, *Przeznaczenie*, tłum. A. Kuryś, Poznań 2006, s. 187.

Zadaniem naszym jest przywrócić kulturze Boga jako dziejowe wymaganie i jako apel do człowieka. Wraz z tymi przemianami odkrywamy, że mówienie o Bogu winno być związane nie z aktem oglądu, lecz z aktem relacji (dialogu), wyrażać powinno nie z percepcji, lecz ze słuchania, i prowadzić ma nie do wiedzy i panowania, lecz do zawierzenia i nadziei. Mówić o Bogu oznacza świadczyć o Jego obecności w świecie. Szukać Boga zaś, nie oznacza poszukiwać odpowiedzi na pytanie o istnienie lub nieistnienie, lecz odpowiedzi na pytanie: Co czynić? To zupełnie inne pytanie niż to, „czy Bóg istnieje?”. Ten, kto świadczy o Jego obecności i wie, co czynić, ten mówi o Nim znacznie więcej niż najlepsze traktaty teologiczne i filozoficzne.

ROZDZIAŁ CZWARTY

OD POSTMODERNIZMU
DO EPOKI NEORELIGIJNEJ

Pogląd, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym,
jest fałszywy. Dzisiejszy świat jest tak szalenie
religijny jak nigdy do tej pory.

Peter Berger

PROOF



Na naszych oczach kultura odracza zmierzch religii i duchowości, i to odracza w nieskończoność. Kto śledzi problem „powrotu religii”, ten łatwo dostrzeże, że prace na ten temat stworzyły już pokaźną bibliotekę. Przede wszystkim niemiecki rynek wydawniczy, ale również rynek angielski, a także i polski prześcigają się w podkreślaniu tego ważnego już kulturowego zjawiska. Dyskutują na ten temat największe umysły i często staje się on swoistym kluczem do zrozumienia współczesnych wydarzeń w kulturze. Wydaje się już, że nie można zrozumieć naszego dzisiejszego świata bez powrotu religii i duchowości, i powrót ten zaczyna stawać się ponownie jakimś „kołem zamachowym” i nadzieją dla odzyskania energii dla naszej upadającej kultury. Nowym widmem, które zaczyna krążyć po Europie, jest „widmo religii”¹. Kulturowe spory czy nawet kłótnie coraz częściej mają charakter religijny i dotyczą jej obecności w sferze publicznej. Również w „nazwie” naszej epoki pojawiają się już pojęcia religijne: Habermas nazywa ją epoką „postsekularną”². Sądzone, że

¹ G. Nanning, *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997, s. 9.

² P. Roszak ks., *Wiarygodność i tożsamość. „Teologia wiary” św. Tomasza z Akwinu i współczesność*, Toruń 2013, s. 128.

religia da się przepędzić ze sfery publicznej i zamknąć w „świecie prywatnym”. Okazuje się jednak, że to wszystko się nie udało. Religia nie dała się ujarzmić i ciągle dzisiaj oferuje człowiekowi najmocniejsze zakotwiczenie jego tożsamości. Jest ciągle dla nas „zbyt ważna, byśmy mogli pozostać ignorantami w jej sprawie”³.

Jednocześnie sprawa religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Przede wszystkim z powodu epizodu, który może być nazwany „toksycznym wstydem”, związanego z dość powszechną tezą z przeszłości o upadku religii. Ten oczekiwany zmierzch i upadek nie nastąpił, co jest przyczyną stresu i frustracji dla tych, którzy „wieszczili” ateistyczną epokę i widzieli w tym niekwestionowany wymiar postępu. Wbrew temu człowiek XXI wieku jest nadal „człowiekiem religijnym”, chociaż oczywiście jest on religijny inaczej niż w przeszłości, często wyzwalając się z gorsetu dogmatów i rezygnując z ambicji uniwersalistycznych. Religie nie doznają też jakichś „przedśmiertnych konwulsji”, z których jedni by się cieszyli, inni zaś popadali w smutek i żal z tego powodu. Można powiedzieć, że „w sprawie religii” nic się nie zmienia od wieków.

Wiek XXI staje się już wiekiem religii – pisze W. Weimer – Bóg powraca i to z wielką mocą.

³ D. C. Dennett, *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008, s. 38.

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

Powraca w dwojakim sensie tego słowa: nie tylko jako kategoria filozoficzna, przez którą rewitalizuje się tradycję, przeświadczenia teologiczne lub moce duchowe. Bóg powraca w środku przestrzeni politycznej. [...] Wychodzimy z postmodernizmu w epokę neoreligijną⁴.

Wydaje się czymś niepojętym, że w XXI wieku idee religijne zaczynają ponownie rozpalać umysły i wzbudzać dyskusje, a człowiek coraz częściej – niczym Szatow w *Biesach* – wydaje się mówić: „Będę... będę wierzył w Boga”⁵. Jakie jednak jest to „wyjście z postmodernizmu w epokę neoreligijną”? Czy powinniśmy rzeczywiście widzieć w nim nadzieję dla świata i kultury, czy też odwrotnie, jest to tylko pogłębienie negatywnych tendencji upadającej kultury postmodernizmu? Co znaczy „powrót religii”?

1. LOGOS I MYTHOS

Tym, co kultura obiecuje człowiekowi i tym, co może mu jedynie dać, nie jest szczęśliwość, lecz „bycie godnym szczęścia”.

Ernst Cassirer

⁴ W. Weimer, *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006, s. 7.

⁵ F. Dostojewski, *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 248.

Toksyczny wstyd” w związku z „nieprzewidywanym” powrotem religii wskazuje, że filozofowie i teoretycy kultury popełnili błąd, nie tylko źle odczytując zjawisko religii i religijności w świecie, nie tylko stwarzając złe nawyki myślenia, w których interpretowało się świat z pominięciem doświadczenia religijnego, ale też niewłaściwie zrozumieli człowieka i jego świadomość. Właśnie po tym zaskakującym powrocie już wiemy, że religia jest częścią świadomości ludzkiej, a nie – jak myślano – tylko etapem historii tej świadomości. Jeśli tak jest rzeczywiście, to trzeba odważnie powiedzieć, że tym powrotem religii nie powinniśmy wcale być zaskoczeni. Odwrotnie, to „świat bez religii” i „walczący z religią” należałoby uznać za rzeczywistość utopijną i fałszywą. Dzisiaj już wiemy: potrzeba religii nie jest wcale potrzebą człowieka niewykształconego, nieoświeconego, słabego, lecz jest po prostu potrzebą człowieka. Sama religia nie jest wcale „kłopotliwym przeżytkiem”⁶, lecz stale jest w niej miejsce na nowości i nowe możliwości.

Powrót poza alternatywą

Powrót religii w kulturze współczesnej i duchowa odnowa życia religijnego oznaczają jednak jeszcze coś innego. Oznaczają one,

⁶ Por. D. Cupitt, *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nową wizję religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998, s. 10.

że kończy się wraz z tym oświeceniowe ubóstwienie ludzkiego ducha i jego dziejów, i powraca rozsądek o kruchości nas i naszego świata. Łatwo bowiem dostrzec, że religia i religijność zaczynają się pojawiać w innym niż stworzone przez oświecenie modelu obecności w kulturze i innym też modelu badań. Religia nie jest już (jak była poprzednio) alternatywnym wykładaniem świata, pozostającym w sprzeczności z jakimś innym wykładaniem, uznanym za lepszy i uniwersalny. Nie jest też oznaką niedojrzałości, która może i powinna być przezwycięzona. Religia jest teraz jedną z takich prób zrozumienia świata, odmienną od innych, ale próbą wcale niegorszą i niepotrzebną. Zamiast zatem mówić o alternatywach (i konfliktach): „religia lub nauka”, „religia lub filozofia”, „religia lub postęp” itp., coraz częściej przewycięża się ten paradygmat sprzeczności i wykluczania, i rozwija nową możliwość: otwartości i współdziałania. Kto dzisiaj chce religie i religijność człowieka określać nadal jako alternatywne i konkurencyjne wykładanie świata, ten niczego nie zrozumiał z oświeceniowej krytyki religii. Identyfikacji religii nie można już szukać w budowaniu jakiegokolwiek wymiaru konfliktu z czymś innym. A już z pewnością nauka nie jest takim konkurentem, czy też przeciwnikiem. Odwrotnie, to właśnie z rozwiniętej nauki współczesnej płyną impulsy do poważnego potraktowania religii. W dziwny sposób teorie nauki i idee religijne stają się zbieżne. Podobnie jak religia, tak i fizyka kwantowa mówi, że swia-

ta nie można opisać w sposób ścisły, jest on w jakiś tajemniczy sposób zależny od obserwatora, wszystko jest tajemniczo ze sobą związane, a coś takiego jak „obiektywna realność” praktycznie nie istnieje⁷. Wszystko to oznacza, że świat ukazuje jakiś inny wymiar niż materialny i mechanistyczny. Píše fizyk współczesny:

Stworzenie świata nie odbyło się tylko na początku, lecz właściwie cały rozwój w świecie pochodzi z nieustannych aktów stwarzania. Dlatego fizyka kwantowa dostrzega akt stwarzania jako działanie, które dzieje się stale⁸.


Z tej nieoczekiwanej strony powracają zainteresowanie religią i duchowością. Zjawiska te dotyczą zarówno chrześcijaństwa, szczególnie jego ekspansji poza Europą i kulturą Zachodu, jak i islamu w Europie oraz buddyzmu. Religia powraca nie tylko w krajach o stosunkowo niskim rozwoju, ale też w bogatych krajach Północy. Oznaki religijnego przebudzenia widać zarówno w wymiarze globalnym, gdy ujawnia się niesprawiedliwe jej wykluczenie ze sfery publicznej i zmierza do jej powrotu do dyskursu publicznego, jak i w wymiarze indywidualnym, gdy rośnie liczba pytań

⁷ Por. np. U. Warnke, *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011, s. 20.

⁸ H. Dürr, *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997, s. 15.

i problemów religijnych konkretnych ludzi. W ten sposób, chociaż nadal próbuje się utrzymać dystans wobec religii, to jednak widać wyraźnie, że kultura otwiera się na jej obecność. Dlaczego tak się dzieje? Dlaczego człowiekowi nie wystarcza świat komputerów i dobrobyt życia?

Poszukiwania nieskończoności

 znanych nam kulturach zazwyczaj funkcjonowały obok siebie dwa sposoby myślenia i uczestnictwa człowieka w świecie, którym Grecy nadali nazwy *logos* i *mýthos*. Systemy te uzupełniały się i odnosiły do różnych obszarów naszego bytowania. Pierwszy pomagał człowiekowi w praktycznym funkcjonowaniu w rzeczywistości, pomagał przetrwać w niekorzystnym i obcym środowisku. To dzięki niemu możliwe się stało opanowanie i oswojenie przyrody, to dzięki niemu człowiek mógł zaspokajać swe potrzeby, a jednocześnie rozbudowywać ten świat potrzeb. W tej postawie uczył się traktowania świata wyłącznie jako przedmiotu, manipulowania nim i podporządkowania sobie. Cały świat podlega tu ludzkiej manipulacji i staje się zależny od człowieka.

Mimo tak wielkiej roli, ten pierwszy system miał też jednak słabe strony: nie potrafił wskazać sensu tych działań, nie potrafił udzielić odpowiedzi na pytania: „po co?” i „dlaczego?”, nie potrafił

przeciwdziałać zwątpieniu i rozpacz. Taką funkcję spełniał system drugi – *mýthos* – ugruntowując człowieka w pytaniu o rację i sens naszego działania i istnienia w świecie, i ujawniając *sacrum*, sferę tego, co nie podlega ludzkiej manipulacji, i którą nie możemy rozporządzać. System ten nie tylko wyzwalał człowieka ku innym sposobom doświadczania świata i siebie samego, nie tylko był sposobem nadawania sensu i porządku, ale też rozbijał granice uprzedmiotowienia, wskazując, że przedmiotowe traktowanie świata uniemożliwia wydobycie zeń odpowiedzi na te ważne pytania o rację i sens. Nasze życie jest zawsze zakorzenione w świecie materialnym i często dla własnego bezpieczeństwa chcemy, aby świat ten stanowił zamkniętą i jednorodną całość. Ale równie często rozbijanie granic, „przekraczanie”, transcendowanie stawało się zadaniem i marzeniem człowieka. Mamy potrzebę poszukiwania sensu i przekraczania świata naszego codziennego życia. Nie chcemy się też zatrzymywać, lecz pragniemy przekraczać miejsca, z którymi jesteśmy związani. I pragniemy też „ustanowić jedność”. Pisał R. May:

Mity jednoczą antynomie życia: świadomość i nieświadomość, to, co historyczne, i to, co terażniejsze, to, co indywidualne, i to, co społeczne. Są ujęte w formy narracyjne i przekazywane z pokolenia a pokolenie⁹.

⁹ R. May, *Błaganie o mit*, tłum. B. Moderska, T. Zysk, Poznań 1997, s. 23.

Dzięki nim wiemy, że świat nie jest dla nas formą zamkniętą, skończoną i spełnioną, lecz jest nośnikiem jakiejś tajemnicy. Uczestniczyć w istnieniu zawsze oznaczało uznawać, że świat aktualnych doświadczeń i wiedzy, mieści się w „czymś” większym, nieodgadnionym, „nierozporządanym”, słowem: jest zakorzeniony w transcencji. Mit odsyłał zawsze do jakiegoś „zdarzenia pierwotnego” (Eliade) i „oswajał rzeczywistość” (Blumenberg). Tak właśnie z naszego bytowania odkrywał człowiek *sacrum* i radykalnie przemieniał swą świadomość. Rodzące się wraz z tą postawą doświadczenie religijne wyzwala człowieka z „ograniczającej przedmiotowości” i prowadzi ku „nieokreślonej nieskończoności”. I chociaż w doświadczeniu tym mamy często do czynienia z iluzjami, alienacją, hipostazami ludzkich życzeń, to jednak tkwi też w nim realna, przemieniająca moc. Doświadczenie takie nie jest jakąś intelektualną ciekawością. Jest ono raczej wyrazem tego, że to my sami jesteśmy „czymś więcej” i w nas jest też coś nieuchwytnego i niepojętego. Nie jesteśmy „spełnieni i skończeni” w obecnej sytuacji „swego istnienia”. Samo codzienne doświadczenie skończoności i przedmiotowości rodzi niepokój i domaga się „dalej i więcej”. W tym doświadczeniu tajemnicy, Transcencji, „czegoś jeszcze” człowiek wyraża i ogłasza swoją nieredukowalność do „tu i teraz”. W ten sposób dokonuje się pokonanie skończoności i przemijalności, i odkrywa nieskończoność i wieczność, najpierw siebie

samego, a później świata. Wszystko to wskazuje, że człowiek nie mieści się w swoim świecie i jest otwierającym siebie i świat ku czemuś innemu, jakimś „dalej” i więcej. Więcej nawet: doświadcza on realnego, codziennego bytu zawsze w szerszej perspektywie niż „tu i teraz”. Jest on tym, który zwraca się ku „gdzie indziej”, „inaczej”, „innemu”.

Można powiedzieć, że w tych dwu postawach ujawniają się dwa uzupełniające się wymiary bytowania człowieka, ujawnia się *homo sapiens* i *homo religiosus*. Pierwszy – wskazujący na „gotowość/ /spełnienie” człowieka, jego „ograniczenie do świata”, „zdolność do wykluczania i zamykania” i skierowanie „ku teraźniejszości”. I drugi – wskazujący na „niegotowość” człowieka, jego „otwartość”, „nieokreśloność”, „nieskończoność” i skierowanie „ku przyszłości”. Tylko te dwa wymiary bytowania razem tworzą jakieś korzystne napięcie między tym, „co się staje” i tym, „co może się stać”. I tylko te dwa wymiary są korzystne dla rozwoju człowieka i jego istnienia. Negacja jednego z nich pozostawia niebezpieczną pustkę i zaburza harmonię istnienia.


Jednak oświeceniowe wykluczenie religii ze sfery publicznej i próby jej usunięcia ze świata człowieka oznaczały wyraźne uznanie tych wymiarów za wzajemnie się znoszących. Eliminacja z naszego życia, z naszej kultury i z naszego świata „nadprzyrodzonych przesłanek”, „tajemniczości” i „nierozporządzalności” to złożony proces, który trwał przez wieki i oznaczał utratę poczu-

cia świętości (*sacrum*) i spychanie sfery tej na marginesy życia. W jego efekcie wyeliminowano elementy sakralne najpierw z przekonań, postaw, procesów myślowych, a później ze sposobu pojmowania świata. Powszechne stało się myślenie, że „świat jest niczym więcej niż”, a to znaczy, iż jedne przedmioty można tylko wyjaśnić i zredukować do innych przedmiotów i nic więcej. Taki redukcjonizm ontologiczny najmocniej wyrażał się w kulturze współczesnej w postaci próby usunięcia religii, ujednoczenia świata i sprowadzenie go do „mierzalnego wymiaru”.

2. RELIGIA I NASZA POSTMODERNISTYCZNA WSPÓŁCZESNOŚĆ

Tak czy owak religia nie umarła.
Bóg nadal jest gdzieś blisko między nami.

Gianni Vattimo

 dawnych kulturach, ale też i w przeszłości naszej kultury *homo sapiens* był jednocześnie *homo religiosus*, dostrzegając przemieniającą moc wiary i religii. Idee religijne były skuteczne w odnajdywaniu sensu nawet w świecie, który wydawał się pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Były też skuteczne w otwieraniu rzeczywistości nawet w świecie, który był

zamykany i ograniczany. Odwołując się do idei E. Lévinasa, warto podkreślić, że religia byłaby jakąś troską o „ideę nieskończoności” i o to, abyśmy nie utknęli w „tu i teraz”. Bez niej te wszystkie zagrożenia stają się realne, redukcja człowieka zaś do „skończoności bycia” staje się niebezpieczna dla jego egzystencji. Bez niej stajemy się tylko uwikłani w konformizm wobec naszej terażniejszości i stajemy się bytem w naszym świecie i tylko z naszego świata.

Jednak i oskarżeń wobec religii było wiele. Często bowiem dostrzegano, że religia jest drogą rozwoju człowieka, drogą jego wyzwolenia z przyrody i świata, ale jednocześnie podkreślano, że staje się ona źródłem nowej niewoli, stokroć gorszej. Jest to niewola „od Boga”, w której człowiek zapomina o sobie i musi siebie przekreślić „w imię Boga”. Dlatego wyzwolenie z „naturalnej niewoli”, w którym pomogła religia, musi być połączone z „uwolnieniem od religii”. W tych poglądach łatwo dostrzec, że dopiero zniszczenie religii umożliwia człowiekowi odkrycie siebie samego i „pójście dalej” w rozwoju. Stąd zachęta do walki z religią i jej destrukcji.

Religia i poszukiwanie orientacji



arówno w życiu jednostek, jak i w życiu zbiorowości i kultur bywają jednak okресy, gdy człowiek z większym natężeniem

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

poszukuje orientacji, kierunku dalszego życia i rozwoju, gdy *homo religiosus* budzi się z uśpienia i przestarzała religia ożywa. Kultura postmodernistyczna sprzyja takiemu przebudzeniu przez wprowadzanie człowieka w ślepe uliczki wolności, umieszczanie go w pułapkach pluralizmu, w których pozostawia się go samego z jego problemami, zniewalanie terażniejszością i redukcowanie do „tu i teraz”. Ta sytuacja sprawia, że pojawiają się pytania i problemy, których wcześniej nie dostrzegano albo nie poświęcano im należytej uwagi. Obserwacja współczesnej kultury wskazuje, że znaleźliśmy się właśnie w takim okresie, gdy nie wystarczy już *logos*, lecz przede wszystkim potrzebny jest *mythos*. Wzrasta zatem wołanie o religię i pojawia się coraz więcej ofert, których autorzy zdają sobie sprawę z tego, że postmodernistyczny rozum nie jest w stanie odczytywać sensu rzeczywistości. Rozbita kultura postmodernistyczna uświadamia nam, że fałszywe jest uznawanie, iż do przetrwania i rozwoju wystarczy zaspokojenie naszych potrzeb materialnych, że wystarczy posiadanie i korzystanie z życia. Jak nigdy dotąd rozumiemy, że to wszystko za mało, potrzeba przede wszystkim wykroczenia poza więzienie terażniejszości, potrzeba ograniczenia własnego egocentryzmu i rozbudowania hierarchii wartości, potrzeba wreszcie praktyk duchowych.

Człowiek współczesny jest zmuszony przemysleć na nowo wiele zagadnień swego życia, aby od-

należć orientację i wyznaczyć (odzyskać) utracony sens. Jednym z tych zagadnień jest problem tego, co święte, tajemnicze i przekraczające codzienny, relatywny wymiar naszej egzystencji. Przypomina sobie, że niegdyś właśnie z tym, co „religijne” wiązała się najlepsza obrona przed jednorodnością świata w przestrzeni i w czasie. Świat był „czymś jeszcze” niż tym tylko tym, co o nim wiemy i doświadczamy. Ale również w życiu jednostek problemy te nie przechodzą dzisiaj bez echa. Dość wskazać, że człowiek współczesny traci zaufanie do jednorodnego, materialistycznie określonego wymiaru świata i doświadcza zagubienia sensu. Można nawet powiedzieć, że im bardziej w kulturze postmodernizmu rzeczywistość jest sprowadzana do jednego wymiaru, tym bardziej też pogłębia się poczucie utraty sensu i zagubienia w świecie. Współczesny człowiek oczekuje „czegoś więcej”, jest też wielkim poszukiwaczem Tajemnicy i tajemniczości i nie chce już wierzyć, że świat to tylko niezliczona liczba atomów poruszających się bez żadnego sensu. *Homo sapiens* chce na powrót stać się *homo religiosus*.

Oczywiście radykalne próby redukcji człowieka do „tu i teraz” i eliminacji *sacrum* nigdy się nie powiodły. Podobnie jak nie powiodły się próby ograniczenia świata tylko do tego, co użytkowe i przydatne. Nawet w chęci ograniczenia bytu człowieka tylko do troski o „codzienny i dzisiejszy świat” stale pojawiały się elementy tej nieredukowalności. Nawet przy chęci zamykania

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

świata tylko do materii i towaru, stale pojawiał się jego wymiar transcendentny. Świat nas zawodzi i ciągle pokazuje, że jest w jakiś sposób problematyczny, coś się w nim nie zgadza i czegoś w nim brakuje. I gdy nawet ulegniemy pozornej oczywistości i pozornemu bezpieczeństwu zamkniętego świata, to sami, wcześniej czy później, burzymy granice przez siebie ustanowione. I gdy nawet uciekamy ucieczki, chroniąc się w sztucznie stworzonej całości, próbując żyć i realizować się w świecie zamkniętym i ograniczonym, to sam świat zburzy, też wcześniej czy później, stworzoną przez nas zaciszną pustelnię. W sposób najskrajniejszy takie elementy nieredukowalności dostrzec można, po pierwsze, w tym, że możemy się z tego świata wycofać, mówiąc mu „nie” i upadając w nicość. Po drugie, w dostrzeżeniu własnego braku, niedostatku i samotności wśród świata. Nigdy świat doświadczany przez człowieka jako „tu i teraz” nie wystarcza do tego, aby zdać sprawę z tego, kim on jest. I nawet wtedy, gdy nie chce on dostrzec „niemożliwego” i sakralnego, ograniczając się tylko do „możliwego” i empirycznego, w swym buncie i mówieniu „nie” tak naprawdę wskazuje, że nie da się on zredukować do swego „tu i teraz”. Można zaryzykować twierdzenie, że żadna kultura tak bardzo nie uświadomiła człowiekowi tej rzeczywistości, jak uczyniła to kultura postmodernistyczna.

Prywatyzacja religii

Podkreślić trzeba, że kultura postmodernistyczna stworzyła oryginalny pomysł na pogodzenie myślenia religijnego z „publiczną”, powszechną obojętnością (czy nawet wykluczeniem) wobec religii. Tym pomysłem jest zamknięcie religii do prywatności i swoista jej „prywatyzacja”, która oznacza nowe umiejscowienie, przeniesienie jej ze sfery publicznej w sferę prywatną i podejmowanie prób indywidualnego uzasadnienia religii i religijności (Luckmann). Oznaczało to odwrócenie ważnych pytań w naszej kulturze. Zamiast – jak dawniej – pytać o to, dlaczego człowiek „nie wierzy w Boga?”, zaczęto wymagać od człowieka wierzącego, aby się wytłumaczył i odpowiedział na pytanie, dlaczego „wierzy w Boga?”.

I tu jednak dostrzegamy porażkę tych tendencji i występowanie zjawisk odwrotnych, deprivatyzacji i chęci ponownego włączenia religii do życia publicznego (Casanova). Po długiej epoce upadku, gdy człowiek, zwiedziony różnymi pseudonaukowymi teoriami, uwierzył w ideał totalnej jednorodności materialnej świata, żyjemy dzisiaj w epoce wyraźnych przemian i rozczarowania niewystarczalnością świata technicznego. Są one wyznaczone próbami przełamania zawężenia empirystycznego, w którym całość naszego doświadczenia sprowadzono do percepcji wrażeń zmysło-

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

wych, i chęcią przywrócenia doświadczeniu tych wszystkich elementów, które znalazły się poza granicami nauki i technologii. Człowiek współczesny już dostrzegł, że taka wizja świata jednorodnego, pozbawionego *sacrum* i tajemniczości, z jednocześnie „prywatyzacją religii” rodzi kulturę, która – co prawda – pędzi co siłą, ale w rzeczywistości stoi w miejscu, nie posuwa się ani o centymetr. Również on sam nie potrafi się w tym świecie odnaleźć. Taka wizja świata, w jakiej ogranicza się on do tego, co jest „widzialne i mierzalne”, świata pozbawionego *sacrum* w sferze publicznej i „przeniesionego” tylko do sfery prywatnej, prowadzi do narastania zjawisk dezorientacji i zagubienia człowieka. Traci on orientację w świecie, a nawet sam świat, który staje się mu obcy: dawne wartości są puste, a tradycyjne obyczaje tracą żywotność. W wyjałowionym świecie technologiczno-materialistycznym człowiek nie potrafi już znaleźć swojego miejsca i domaga się czegoś więcej niż tylko dostosowywania się do zmieniającego się świata. Coraz częściej pojawiają się pytania o sens. Dochodzą do głosu jego potrzeby duchowe. Okazuje się, że świat zredukowany do *profanum* i pozbawiony tego, co sakralne nie jest w stanie odpowiedzieć na najbardziej podstawowe pytania człowieka również w jego „prywatnym wnętrzu”. Obok tej niemocy w rozwiązywaniu problemów egzystencjalnych dochodzi coś więcej. Gdy słabnie poczucie *sacrum*, kulturze zaczyna zagrażać pospolitość. To wszystko ożywia religie i religijność.

Poszukiwania tajemniczości

Becz eliminacja religii miała również swe niebezpieczne metafizyczne konsekwencje, które też już zostały dostrzeżone przez współczesną kulturę. Każda próba uznania za rzeczywiste tylko tego, co poddaje się racjonalizacji i ujednoliceniu, więzi człowieka w takim świecie. Człowiek utknął w „tu i teraz” i jako taki może odnosić się już tylko do samego siebie i do rzeczy, jakimi się otacza. Jednak coraz więcej ludzi odczuwa zagubienie w takim świecie pozbawionym głębszych treści i ograniczonym do chłodnego umysłu badacza, i szuka szerszej wizji, która – paradoksalnie – bliższa była naszym przodkom niż dzisiejszej skomputeryzowanej kulturze. W tym nowym spojrzeniu szuka się możliwości zespolenia wartości naukowych, humanistycznych i religijnych w integralną całość, w której można ująć rozległe spektrum naszych doświadczeń i odkryć jeszcze nieznanne wymiary ludzkiej egzystencji. Dlatego na porządku dziennym jest często dzisiaj to, co tajemnicze i możliwe staje się często też to, co dotychczas wydawało się niemożliwe. Najwyraźniej człowiek współczesnej kultury zmierza do pokonania perspektywy podmiotowo-przedmiotowej, w której świat ograniczony był do przedmiotu poznania, on sam zaś sądził, że doświadczenie ogranicza się do tego, co zracjonalizowane. Granica wcześniej jasno zakreślająca pole naszych doświadczeń, staje się dzisiaj nieostra.

Coraz odważniej i pewniej sięgamy do ukrytych dotychczas rzeczywistości, odkrywając inny wymiar. Człowiek znajduje nieskończenie wiele dróg i możliwości, uczy się żyć z pytaniami i z tym, co jest niewyraźne. Dostrzega, że w tym, co wydawało się już jasne, rozpoznane i zbadane, ciągle jest wiele niejasności, tajemniczości i nieokreśloności. Odzyskanie utraconych doświadczeń świata i samego świata staje się ważnym zadaniem współczesności, gdyż panując nad światem i przestając się bać „duchów przyrody”, zaczęliśmy się lękać jego bezduszności.


Takie wypracowanie nowej perspektywy stale pozostaje jednak zadaniem współczesnej kultury. Jedno jest jednak już pewne, jednowymiarowy świat, zredukowanie życia do „tu i teraz” jest światem nieludzkim. Chęć „otwierania doświadczenia” staje się wyznacznikiem tej nowej tęsknoty za *sacrum*, potrzebą duchowości i odnową wartości. Świat i nasze doświadczenie jest światem otwartym ku nowym możliwościom. I to nie tylko w wymiarze naszym, ludzkim, czyli pozyskiwania stale nowych doświadczeń, ale też w wymiarze metafizycznym; otwarty jest on „ku nowym”, wyższym formom istnienia. Możemy powiedzieć, że zawsze jest jakieś „jeszcze”, „bardziej”, „więcej”, „inaczej” i nie wolno ograniczać się do tego, jaki świat „jest”, lecz ciągle ujawniać to, jaki świat „może i powinien” być. Złudzeniem jest sądzić, że zamknięcie doświadczeń, czyli ograniczenie do „tu i teraz”, może prowadzić do poczucia bezpieczeń-

stwa, niosąc ład i porządek. Jest to jednak zawsze bezpieczeństwo opłacone eliminacją momentów historycznych, likwidacją nowości i gloryfikacją statyczności. I łatwo w tym wszystkim dostrzec, że proponowana walka z religią, jej destrukcja lub (ostatecznie) przesunięcie w sferę prywatną wcale nie prowadzą dalej w rozwoju, lecz odwrotnie, zatrzymują i cofają. Wydaje się zatem, że wcale nie walka z religią, lecz jej pozytywne zniesienie, nie destrukcja religijności człowieka, lecz jej pogłębienie, stwarzają nadzieję na duchowość. Można powiedzieć, że trzeba być najpierw naprawdę religijnym, aby móc znieść religię i pójść dalej drogą duchowości.

3. TRUDNE I ŁATWE POWROTY RELIGII

Spółczeństwo złożone z ludzi niewierzących czyni wiarę trudniejszą, nawet wówczas, gdy powszechnie wiadomo, iż opinie tych ludzi w innych sprawach pozbawione są większej wartości.

S. Lewis

ens pojęcia „religia” zmieniał się w naszej kulturze często¹⁰. Każda religia podlega również ewolucji. Próby „oświecenia re-

¹⁰ Por. T. Halik, *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawia*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 97 i n.

ligii”, zapoczątkowane w XVIII wieku, skończyły się doprowadzeniem do walki z nią i przeciwstawienia jej nauce. Kult nauki, zakończony skrajnym scjentyzmem, miał doprowadzić do usunięcia jej z kultury. Wielu zaczęło wierzyć w to, że nauka zniszczy (i może zniszczyć) religię, że nauka jest przeciwieństwem (i przeciwnikiem) religii, że istnieje alternatywa „religia albo nauka”. Tak się jednak nie stało: nauka nie ma takich możliwości ani też wcale nie stoi w sprzeczności z religią. Powtórzmy raz jeszcze: sprawa Boga i religii na początku XXI wieku jest dla wielu jednym z najbardziej irytujących problemów. Człowiek przypomina sobie religijność i żadne krytyki nie są w stanie tego powstrzymać, zwalczanie religii nie powiodło się. Religii bowiem nie da się „zwalczyć”, „pokonać”, „zniszczyć”. Można ją tylko „pozytywnie znieść” przez duchowość. Wydaje się, że do tej ostatniej kultura (ale i człowiek) jeszcze nie dorosła. Dlatego jesteśmy skazani na powrót religii. Rozumiemy już, że jest ona częścią świadomości ludzkiej, a nie tylko etapem historii tej świadomości. Owszem, ulega ona zmianie, ale pozostaje, gdyż taki jest człowiek. Wydawało się, że wpływ religii na sposób myślenia, zachowania ludzi i ich wybory będzie ulegał stałemu osłabieniu. Dzisiaj dostrzegamy jednak, że ani postęp w nauce, ani też poprawa poziomu życia nie zmniejszają zapotrzebowania na religię.

Wszystko to oznacza, że nawet współczesny człowiek postmodernistyczny nie potrafi obejść się

bez tego, co sakralne i coraz bardziej się przekonuje, że „zsekularyzowana duchowość” nie istnieje albo jest „duchowością fałszywą”¹¹. Przekonuje się też, że rzeczy widzialne nie wyczerpują rzeczywistości. Żyjemy w specyficznych czasach, które wymagają od nas podjęcia procesu naprawy bezdusznego i odczarowanego świata. Coraz mocniejsze staje się poczucie tajemniczości wszechświata. Jest ono wzmacniane nie tylko przez powrót religii, ale również przez naukowe wizje czasu, przestrzeni i materii, które przedstawiane są przez współczesną naukę. To ona właśnie (nauka) wespół z religią uwydatnia tajemniczość codziennego świata człowieka. Obserwowany powrót religii świadczy, że człowiek XXI wieku nie potrafi już i nie chce określać siebie tylko wobec świata materialnego, jednorodnego i bezdusznego. Poszukuje innych dróg samorozumienia i nowych form samopoznania. Jednorodny świat, ograniczony do tego, co materialne i przedmiotowe, już nie wystarcza. Można powiedzieć, że każdy człowiek musi przejść przez swe własne działania naprawcze. Ale też kultura jako całość wymaga również takich działań. Jedynie przez wyjście ze swego egoistycznego świata jesteśmy w stanie stanąć na drodze tej przemiany.

¹¹ Na temat postmodernizmu i religii por. np. ks. J. Sochoń, *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012, s. 173 i n.

Tajemniczość świata

Działań naprawczych, w których chce się przywrócić człowiekowi współczesnemu i kulturze „dodatkowy wymiar sakralny”, „tajemniczość istnienia”, „duchowość”, podejmuje się już wiele. Jedną z największych agencji reklamowych na świecie przygotowała „reklamę Boga”, aby ukazać, że świat jest „czymś więcej”. Na zwykłych, codziennych rzeczach pojawiły się reklamy: „Nie zapomnij parasolki. Mogę dzisiaj podlewać rośliny – Bóg” lub „Wyhodowałem to jabłko specjalnie dla ciebie – Bóg”. Albo: „Myślałem o tym, aby stworzyć świat czarno-biały, ale pomyślałem – eee! Bóg”. I: „Miłego dnia. Stworzyłem go właśnie dla ciebie – Bóg”. Reklama ta, choć wydaje się szokująca i obrazoburcza, przypomina współczesnemu człowiekowi, że sakralny wymiar świata towarzyszy nam na co dzień, „jest tu, gdzie my” i wymaga tylko dostrzeżenia. Człowiek przestał już uciekać od pierwszych zasad, odwrotnie – bardzo ich poszukuje. Podobne zjawiska można zauważyć we współczesnej sztuce. Łatwo w niej dostrzec nie tylko to, że codzienne przedmioty stają się już dziełami sztuki: „gwóźdź” przybity do białego płótna, „pantofel domowy” pokazywany na wystawie czy „motocykl” zajmujący poczesne miejsce w galerii, ale również jej ponowne wtargnięcie w sferę *sacrum*, jakby twórcy mówili: „popatrz, wszystko to jest jeszcze czymś więcej niż

tym tylko, do czego się przyzwyczaiłeś”. Współczesna sztuka nie ma charakteru estetycznego, lecz łamie nawyki percepcyjne i demaskuje świat. Również z samego wnętrza nauki płyną do człowieka współczesnego sygnały, że nie powinniśmy odbioru świata ograniczać, lecz przeciwnie: rozszerzać i oczekiwać nieskończonych wręcz możliwości istnienia. Wystarczy tu wspomnieć o teorii strun, która głosi, że obserwowalny świat jest tylko jedną z niesłychanie wielkiej liczby możliwości, czy też o fizyce kwantowej, która przemienia samo rozumienie materii. Wszystko to ma uwydatnić tajemniczość świata, nas samych i zwrócić współczesnemu człowiekowi uwagę, że „jest inaczej niż myślimy” i „coś więcej niż się przyzwyczailiśmy”. I chociaż działania takie czasem szokują, to jednak w nich wszystkich człowiek współczesny odbiera światu prawo do zagłuszania tajemnicy i podejmuje niekiedy ryzykowny krok w stronę odzyskiwania świata i patrzenia na rzeczy z perspektywy wieczności.

Współczesne przywracanie światu sakralności i tajemniczości rodzi jednak również niebezpieczeństwa. Pierwszym z nich jest przesunięcie (delokacja) *sacrum*. Współczesna kultura przepełniona jest zjawiskami, o których można powiedzieć, że są „*sacrum* profanicznym”. Dostrzec to można w częstym już wyprowadzaniu *sacrum* z miejsc dotychczas uznawanych za święte oraz w niebezpiecznych tendencjach uznawania za sakralne tych zjawisk, które są ważne jedynie w naszym ży-

ciu, lecz nie noszą w sobie sakralnego wymiaru. Jest to wyraźna próba redukcji *sacrum* do wymiarów świeckich. Chodzi tu o to, że – bez zmiany sposobu odbioru świata – przestaje się już poszukiwać sakralności, lecz codzienność przemienia się w pozory sakralne, wskutek czego zaczyna ona nabierać cech *sacrum*. Można wymienić wiele przykładów takich działań, np.: sakralna staje się konsumpcja (mówi się nawet o świątyniach konsumpcji), sakralizuje się już żądze i przyjemności, na najwyższe poziomy świętości wynoszone jest szczęście i dobrobyt itp. Takie przesunięcie „przyjemności” w stronę *sacrum* łatwo zrozumieć. Jest to odpowiedź człowieka, który – nie mogąc się pogodzić z jednowymiarowym światem – sakralizuje sam ten świat.

Wśród niebezpieczeństw związanych z poszukiwaniami współczesnego człowieka należy też podkreślić zjawisko „*sacrum* dzikiego”. Jest to angażowanie poszukiwań i wskazywanie takiego *sacrum* (czy lepiej: *pseudosacrum*), które odpowiada upodobaniom i pragnieniom człowieka. Bardzo często bowiem człowiek współczesny, nie mogąc poradzić sobie z poszukiwaniami *sacrum*, swoją tęsknotę za tajemniczością i świętością zaspokaja uznaniem za sakralne czeokolwiek, co tylko jest mu oferowane. Wyraża się w tym najmocniej chęć ucieczki od jednowymiarowego, bezdusznego świata, lecz jednocześnie zbyt łatwa rezygnacja z poszukiwań. Za cenę niewielkiego wysiłku chce się znaleźć proste przepisy, które

mogłyby wzbogacić odbiór świata i przywrócić utracony sens. I tu także można podać wiele przykładów. Łatwo dostrzec, że w kulturze współczesnej rośnie znaczenie magii i wróżbiarstwa, horoskopów i numerologii, astrologii i wiedzy tajemnej, a nawet działalność taka rejestrowana jest jako „działalność zawodowa”. Można powiedzieć, że ulegając nieujarzmionej wyobraźni i iluzji, człowiek współczesny tęsknotę za *sacrum* przemienia w zgodę na przyjęcie czegokolwiek. Tęsknota ta często z jego własnej poetyckiej ekspresji, wyobrażeń i marzeń czyni „nowy świat”. W tym wszystkim należy jednak dostrzec niebezpieczne zjawisko ucieczki w mglisty świat, skonstruowany z własnych i cudzych pragnień, który wcale nie pomaga w poszerzaniu naszych doświadczeń, lecz prowadzi tylko do utraty poczucia rzeczywistości.

Jaki powrót religii?

Wszystko to świadczy, że żyjemy w jednym z kluczowych momentów przemian w dziejach religii i od tego, w jaki sposób powraca religia dzisiaj, zależy jej przyszłość, zatem to, jakie będą jej jutrzejsze losy. Więcej nawet: od tego, w jaki sposób powróci ona dzisiaj, zależy to, czy warto z nią wiązać w przyszłości nadzieję na scalanie ludzi i narodów i rozwój duchowości, czy też będzie ona (jak często

dawniej było) jeszcze jednym elementem walki, twórcą idolatrii, „oślepieniem duchowości”. Dostrzegając ten powrót, przedstawiciele wielkich religii (również chrześcijaństwa) coraz częściej ujawniają pewne zakłopotanie. Z jednej strony powrót ten napawa radością i optymizmem, gdyż nieprawdziwe okazały się wieszczona o końcu religii. Z drugiej jednak, obserwowane powstawanie i rozwój nowych ruchów religijnych, przemiany w obszarze religijnym, osłabienie chrześcijaństwa w Europie i coraz wyraźniej ujawniająca się jego nowa postać określana przez kultury pozaeuropejskie, wszystko to dla wielu zamiast nadziei i oczekiwań, przynosi lęk przed zagrożeniem rozpadem integralności przesłania chrześcijańskiego. W ten sposób za wydarzeniem powrotu religii, z perspektywy chrześcijaństwa, wydaje się ukrywać ambiwalentne nastawienie. Widzi się w nim, co prawda, pozytywne zjawiska, na przykład w tym, że kultura się zmienia i dostarcza korzystnych sposobności dla rozwoju religii i religijności. Ale jednocześnie zauważalne są zjawiska negatywne, na przykład w tym, że powrót ów daje taką samą szansę wszystkim religiom. Wraz z odrodzeniem religii niekiedy chce się tylko wskrzeszenia jakiegos złotego wieku kultury chrześcijańskiej i razem z tym powrotu jej holistycznego wymiaru, w którym chrześcijaństwo zładnie przedstawiało siebie jako posiadacza zamkniętej prawdy, a nie jako pielgrzyma ku prawdzie. Rzadko jeszcze chrześcijanin wraz z tym powrotem ma odwagę

ujrzeć wspólny świat religii¹² i dostrzec w innych religiach „globalny zbawczy plan Boży”¹³. Zamiast tego zastępuje wszystko doktrynerstwem wiary i oczekuje „powrotu triumfalnego”, w którym sam siebie przedstawia jako będącego w stanie pełnego oglądania prawdy, a wszystko inne traktuje jako nieporozumienie, błąd i zagrożenie. Mając to wszystko na uwadze, należy zapytać: jak religia powraca do współczesnego człowieka i współczesnej kultury?

Pragnienie i potrzeba

Rowtórzmy raz jeszcze: to, co dzieje się w świecie religii, sama religia i świat zjawisk religijnych, wyrasta z tego, że człowiek doświadcza niewystarczalności i braku możliwości określenia siebie samego w codzienności życia, i poszukuje takiego określenia w „czymś większym i szerszym”, oferowanym właśnie przez religie. Z tego, co istnieje (faktyczności) nie sposób wydobyc odpowiedzi na pytanie o samego człowieka i jego sens istnienia. W świecie tym ukazuje się raczej brak racji i sensu, co czyni go światem otwartym, zmuszając do poszukiwań. Można powiedzieć,

¹² Por. J. Ratzinger, *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004, s. 95.

¹³ Por. J. Dupuis SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003, s. 29.

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

że tajemnica człowieka (i świata) nie wyczerpuje się w doświadczeniu codzienności. Dzięki religii i doświadczeniu religijnemu zyskuje człowiek możliwość ujawnienia pełni swego istnienia i losu. Niegotowość świata, nas samych, metafizyczne odczucie braku i poszukiwanie dopełnienia, czynią z religii i doświadczenia religijnego niezbędnym elementem naszego bytowania w świecie. Świat religii nie wiąże się jednak z budowaniem „mechanizmów przetrwania” ani niesienia pomocy w tym, że będziemy sobie radzić lepiej z blaskami i cieniami życia, ani też z tym, że uzyskamy skonstruowany przez nią „inny świat”, „zaświat”. Gdyby tak było, to już dawno po religii nie pozostałby ślad w kulturze, gdyż znacznie lepiej ten mechanizm przetrwania budowany jest na przykład przez naukę. Religia wnika w świat i człowieka znacznie głębiej. Strzeże ona człowieka przed tym, aby nie utknął w „tu i teraz” i nie uznał aktualnej rzeczywistości za „cały świat” i za „wszystko”. To właśnie dzięki religii stale ujawnia się, że ani człowiek, ani świat nie są gotowi i muszą pozostać „otwarcymi”.

Łatwo spostrzec, że w ten sposób powrót religii połączony zostaje z ogólną koncepcją człowieka. Religia włączona zostaje w wykładnię ontologiczną świata i nas samych. Nie odwraca się od dzisiejszego świata, lecz nie pozwala na ograniczenie do niego. Powrót ten jest też podkreśleniem jej roli w spełnieniu się bytu ludzkiego. Właśnie takie jej ugruntowanie wskazuje, że współczesny powrót nie jest (nie powinien być) uwarunkowa-

ny „potrzebą”, „zapotrzebowaniem”, „rynkiem”, „koniunkturą”, „sytuacją kultury”, lecz wyrastać powinien z pragnienia głębi człowieczeństwa, konieczności spełnienia jego bytu, z głębi, która teraz może być na nowo odkryta, gdyż coś ważnego zaczyna się dziać w kulturze współczesnej: odrzuca ona zafałszowania i iluzje, zwalcza redukcję człowieka do wymiaru materialnego i „pozwala” na bycie religijnym, nie widząc w tym nic wstydliwego i godnego pogardy. Religia powraca, gdyż świat i my sami jesteśmy otwarci na to, co „Inne”, „jeszcze inaczej”, „jeszcze-Nie”. I zubożeniem świata i nas samych byłaby jakakolwiek próba ograniczenia do „tylko tu”, „tylko tak” i „nic więcej”. Można powiedzieć, że jeśli kultura nie działa już jak blokada i przeszkoda, to w sposób naturalny religia powraca jako wyraz otwartości, budzenia się świadomości nieskończoności i pragnienia „dodatkowego wymiaru”, „duchowości” w naszych sercach, naszym życiu, świecie i dziejach. Powraca ona jako pragnienie, będąc niejako „powrotem kultury do normalności”.

Pragnienie jest ruchem ku dobru nieobecnemu, nieposiadanemu – stwierdza G. Cottier. Wyraża jednocześnie pewien brak, pewną nieobecność oraz dążenie, aspirację, dynamikę, aktywne zorientowanie ku dobru, którego się jeszcze nie posiada¹⁴.

¹⁴ G. Cottier OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999, s. 130.

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Powrót taki – jak łatwo dostrzec – jest bardzo trudny dla człowieka, kultury i świata. Musi bowiem człowiek często buntować się przeciwko złudzeniom, fałszom i iluzjom. Musi częściej mówić „nie” nawet wobec różnych religijnych światów, które chcą pragnienie, nadzieje i oczekiwanie przemienić w coś już spełnionego, konkretnego i rozpoznanego, i „zasłonić” drogę do duchowości. Religia bowiem może powrócić tylko jako droga prowadząca do odkrycia duchowości, a nie jako przekonanie, że „istnieje Bóg, który wszystkim rządzi i który wymaga od nas czci” (Hobbes). Mało tego, religia taka może też często uczyć tak żyć, *etsi deus non daretur* (jakby nie było Boga), gdyż Bóg rozpoznany staje się tylko więzieniem tej teraźniejszości i może uniemożliwiać otwarcie na tajemnice istnienia i duchowość. Powracając jako pragnienie, jest religia wyrazem tęsknoty za życiem duchowym. W żadnej religii ta tęsknota nie może być zrealizowana i spełniona, lecz jest tylko pragnieniem i nadzieją.

Potrzeba religii



le obserwując współczesny powrót religii, można też udzielić innej odpowiedzi niż powyższa: jest to powrót religii wyrastają-

cy nie z pragnienia i ontologicznej konieczności, nie z nadziei na duchowość, lecz z potrzeby przetrwania konkretnego człowieka i świata oraz „nierozumnego strachu przed bogami” (Cyceron). Tu powraca ona jako mechanizm obronny i rezultat strachu przed życiem. I to powraca tym bardziej, im większe są zagrożenia i im gorzej dzieje się człowiekowi. Akceptację znajduje też tylko ta religia, która wskaże więcej mechanizmów ułatwiających mu przetrwanie w trudnych chwilach. Jeśli pragnienie wyraża pewien brak i dążenie związane z samym człowiekiem, jeśli jest ono pozbawione wszelkiej pewności i przejawia się jako nadzieja i oczekiwanie na skraju życia i świata, to potrzeba wyraża stan radykalnie odmienny. Zatrzymuje ona człowieka w „tu i teraz”, zamiast przynosić nadzieję, przynosi spełnienie, zamiast otwierać ku „jeszcze inaczej”, ku duchowości, ogranicza do „tylko tak”. Jak łatwo spostrzec, tu religia powraca w sposób łatwy, bez zbytniego zaangażowania, stając się jedynie realizacją oczekiwań. Powrót taki łatwo też zrozumieć. Im bardziej człowiek współczesny żyje całkowicie zanurzony w niebezpiecznej teraźniejszości, tym bardziej też rodzi się wola powrotu religii jako „potrzeby pocieszenia”, która w tych trudnych czasach może przynieść ukojenie. Religia bowiem jest znakomitym sposobem odnajdywania się w sytuacjach trudnych. W takim powrocie nie dostrzega się jednak, że nie można być więźniem świata i jednocześnie naprawdę religijnym. Są to postawy wykluczające się. Żyjąc całko-

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

wicie zanurzony w terażniejszości, negując siebie i świat jako nieskończoną otwartość, człowiek potrzebuje jednak pewnej „formy religii” lub (lepiej mówiąc) czegoś, co tylko nazywa religią. Jej źródłem jest, przy tak kształtowanym życiu, konieczność poszukiwania pocieszenia i nagrody, jaką ona przynosi w rzeczywistości (terażniejszości) niedostatku, lęków, frustracji i śmierci. Sama religia zostaje wkomponowana w pogoń za zaspokojeniem osobistych potrzeb, czy to tych konkretnych, życiowych, związanych z codzienną egzystencją, czy też tych bardziej ogólnych, wyrażających się jako dzisiejsza potrzeba zbawienia, czy też jutrzejsza potrzeba nieśmiertelności. Przyjmuje ona też na siebie łatwiejsze zadanie budowy ziemskiego raju i narzędzia do ułatwienia przetrwania w trudnych chwilach.

Analizując taki powrót, można powiedzieć, że religia powraca, gdyż stworzona przez Zachód kultura nie zaspokaja wszystkich potrzeb, człowiekowi źle się wiedzie i poszukuje „ratunku”. Kultura wcale nie obiecuje współczesnemu człowiekowi wyzwolenia od cierpień i niedostatków życia i dlatego, oczekując takiego wyzwolenia, zwraca się on ponownie do religii lub czegoś, co nazywa tylko religią. Jak łatwo dostrzec, przyczyną powrotu takiej religii trzeba szukać w komercjalizacji kultury i wzroście zagrożeń dla człowieka. Ratunek przed tym wszystkim znajduje on właśnie w religii, stąd zapełnianie się kościołów, powrót praktyk religijnych, powstanie nowych ruchów religijnych,

chętnie sięganie do okultyzmu i wołanie o pocieszenie w trudnych chwilach. Religia powraca tu wręcz proporcjonalnie do wzrostu trudności życia, braku orientacji, trudnych chwil naszej kultury i świata. Im gorzej żyje się człowiekowi, im bardziej wzrastają trudy jego życia, tym bardziej też sięga po „opium” takiej religii.

Łatwo dostrzec, że odpowiedź ta zupełnie pomija ugruntowanie religii i religijności w bycie ludzkim, nie dostrzega jej metafizycznej wykładni, lecz akcentuje praktyczną funkcję w umożliwieniu przetrwania człowieka w rzeczywistości i uczy też „wiary w religię”. Jest to – można powiedzieć – „interesowny powrót”: religia powraca, gdyż dzięki temu zyskuje człowiek nowe możliwości przetrwania i dla nich właśnie sięga po religię. Sama religia jest tu ważna. Człowiek zaczyna wierzyć w religię i bardzo potrzebuje tej wiary, stąd fanatyzm, wojny religijne. Bez niej wydaje się sobie nie poradzić. Bóg, jeśli się pojawia, jest tylko hipostazą życzeń ludzkich, umożliwiającą ucieczkę od trosk i wypełniającą marzenie o błogiej szczęśliwości. Używając języka ekonomicznego, można stwierdzić, że w tym kontekście religia powraca, gdyż rynek stwarza na nią popyt. I właściwie nie jest to zwycięstwo religii, lecz jeszcze jedna jej klęska. Gdyż to nie religia powraca i ogarnia sobą człowieka, lecz to człowiek jeszcze raz obwieszcza zwycięstwo i panowanie nad religią, swoim Bogiem, Kościołem, wyznaniem itp. Tę potrzebę religii łatwo też odwrócić: gdyby nie było zła,

IV. Od postmodernizmu do epoki neoreligijnej

cierpień, niepowodzeń, nieszczęść, to wtedy Bóg i religia nie byłiby w ogóle potrzebni. Niestety, wszystko to spotykamy w świecie i w naszym życiu, stąd też religia powraca i będzie stale obecna. Można powiedzieć nawet więcej, w takim powrocie trzeba widzieć największy sukces krytyków religii i początek prawdziwej ery postreligijnej. Jeśli religia powraca z takiego właśnie powodu, to są to największe znaki jej upadku i klęski. Zaczyna się właśnie era niereligijna, chociaż pozory mówią coś innego. I będzie ona święciła triumfy, gdyż nie ma nadziei na świat pozbawiony trudów, zmartwień i cierpień, i będzie ona też mylnie tylko udawała erę religijną. Jest to oczywiście łatwy powrót, lecz wcale nie religii, tylko czegoś, co jedynie przybiera religijną maskę.

PROOF

ZAKOŃCZENIE

Metafizyka zawsze mówi o rzeczach,
o których „się wie i zawsze się wiedziało”.

Karl Rahner

PROOF

PROOF



Współczesność często określa się jako „epokę postmetafizyczną”. Jeśli jednak poważnie potraktujemy powyższe zdanie Rahnera, to epoka postmetafizyczna oznacza, że człowiek „już nie wie tego, co zawsze wiedział”. Istotą problemów metafizycznych jest to, że nie można ich rozwiązać, ale i to, że nie można ich odrzucić. I coraz częściej kultura Zachodu dostrzega zdradliwość wydarzenia upadku: ten „sukces upadku” metafizyki staje się klęską kultury i człowieka. Burzenie starego porządku jest zawsze niebezpieczne. Nie tylko dla tych, którzy bardzo potrzebują takiego porządku, widząc w nim coś nadal żywego i kształtującego życie. Ale burzenie jest też niebezpieczne dla burzycieli: niszczonego świat metafizyczny musi runąć na ich głowy. Metafizyka jako filozofia pierwsza u swych podstaw wyznaczyła obraz świata szkicowany „z zewnątrz”, rodząc świadomość braku i wychodząc od tego, co pierwsze, uczyła zajmować ponadświatowy punkt widzenia i prowadziła do przeświadczenia o wyłączonej prawdziwości określonego obrazu świata. Do jej struktury należało pytanie o podstawę wszystkich rzeczy oraz odpowiedź na nie, określająca to, co „naprawdę rzeczywiste”. Dzięki temu świat doświadczenia, nie tracąc konkretności, czyli powiązania z określoną kulturą i nastrojem obserwa-

tora, zyskiwał uniwersalność i ogólność. Niezwykle często filozofia obierała ten właśnie kierunek poszukiwań. Prarealność, czy też „świat prawdziwy” (Nietzsche) dołączał się wtedy do realności, wyznaczając jej sens. Stawał się jej „fundamentem”. Prawda myślenia metafizycznego mogła mieć tylko charakter ogólny, była związana z tym, co stałe i powtarzalne. W ten sposób metafizyka oferowała bezpieczną gradację zobiektywizowanej rzeczywistości i uczyła wrażliwości na wartości. Człowieka zaś uczyła poszukiwać rzeczywistości, której jeszcze nie ma i siebie samego, którym jeszcze nie jest.

Człowiek jest wrażliwy na problemy metafizyczne, ale też metafizyka stanowiła o potencjale naszej kultury. Wyczerpywanie się tego potencjału oznacza wielkie zagrożenie dla kultury. Nowożytna droga destrukcji metafizycznego ugruntowania wiodła od symbolicznego „wrzucenia w ogień” (D. Hume), wskazania niemożliwości metafizyki bytu jako poznania teoretycznego i przesunięcia w stronę filozofii praktycznej (Kant), przez fenomenologiczne przekształcenie w naukę o sensie i znaczeniu (Husserl), wreszcie po egzystencjalną przebudowę w analitykę Dasein (Heidegger). Jeśli spojrzymy jednak na obecność tego modelu w wieku XX, to należy stwierdzić, że okres ten był wyraźnym czasem krytyki. Nie bez przyczyny używa się tu pojęcia „wiek postmetafizyczny”¹. Droga

¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988, s. 36 i n.

destrukcji metafizyki w czasach nowożytnych była nieustannym manifestowaniem jej niemożliwości. Możemy powiedzieć, iż ten model metafizyki został podważony razem ze sformułowaniem pytania o możliwość wypowiedzi o rzeczywistości jako całości i wskazaniem, że głoszenie takich sądów jest nie tylko nieprawomocne, lecz wręcz szkodliwe, prowadząc do rozwoju myślenia totalizującego i kreowania kultury immanencji. Taka metafizyka – jak dowodził na przykład Lévinas – to, co jednostkowe podporządkowywała temu, co uniwersalne. Krytyka płynęła ze strony teorii poznania, która pytała, czy w ogóle możemy poznać to, co jest celem metafizyki. Objęła również – głównie za sprawą Wittgensteina – zagadnienie zrozumienia przez nas tego, co mogłaby ewentualnie nam metafizyka ofiarować.

Przemiany te dowiodły, że nie tylko „pierwsze” pytania utraciły filozoficzne znaczenie. Przemiany te głównie wskazywały, że pewnych typów odpowiedzi nie można już akceptować. Tych mianowicie, w których koncentruje się na poszukiwaniu „rzeczy pierwszych”, na tropieniu fundamentów świata i apriorycznych podstaw naszej wiedzy. Właśnie ta metafizyczna skłonność do chęci wykrywania i opisu „tego, co pierwsze” została w epoce współczesnej podważona. Była to bowiem metafizyka fundamentów, czyli rozpoznanego Boga, uporządkowanego świata i szczęśliwego człowieka. Właśnie w tych problemach rozstrzygały się dotychczas sprawy filozofii pierw-

szej. Metafizyka zwracała się ku prawdzie absolutnej i ostatecznym uzasadnieniom, ku prawdzie „całości”, która osiągnana była na drodze poznania bezpośredniego. I temu właśnie wiek XX odebrał znaczenie filozoficzne, pokazując, iż nie można już tak uprawiać filozofii i dostrzegając drugą, często niebezpieczną stronę takich odpowiedzi dotychczasowych. Tradycyjna duma metafizyki z „rozpoznania Boga” odkryta została jako niebezpieczna, gdyż takie rozpoznanie zniewolone jest zawsze jakimś (zawsze przecież ludzkim) pojmowaniem. „Najważniejsze” zostało zaprezentowane jako „to” (coś), zostało odsłonięte, otwarte i ukazane w sposób tak jasny i oczywisty, że nie jest już w stanie nas „zaskoczyć”. A jeśli wszystko, co przysługuje Absolutowi jest „po naszej stronie”, to podejmuje się tu karkołomną próbę przedstawienia Nieskończoności przez skończoność. Z kolei założenie o odkrytym już uporządkowaniu świata oznaczało zawsze jego zamknięcie i wyłączenie „doświadczeń możliwych”. Szczęśliwy zaś człowiek to często niewolnik surowych nakazów, który niewiele ma wspólnego z autentycznym byciem.

Metafizyka pouczała człowieka, że ma on poza sobą, w tym, co zewnętrzne i uniwersalne znaleźć to, co go ukierunkowuje i nadaje sens. Dzisiejsza sytuacja człowieka i kultury ukazuje, że ten model przygnięciony został wolnością człowieka i jego reaktywowanie byłoby niezwykle trudne, niemożliwe, a może nawet i niepotrzebne. Jednak mimo to, że o tym wszystkim wiemy, to wiemy również,

Zakończenie

że usunięcie razem z nim pytań metafizycznych pozbawia nas czegoś niezbędnego. Jeśli współczesna filozofia nie jest już w stanie przeciwstawić kulturowemu nihilizmowi i degradacji człowieka żadnego „uniwersalnego sensu” i troszczy się o wolność człowieka, to może oferować coś równie ważnego. Jest to dawne pytanie metafizyczne. Sensem filozofii nie jest zniesienie takich pytań i poszukiwań, nawet wtedy, gdy łatwo dowodzi ona niemożliwości uzyskania nań odpowiedzi. Odwrotnie, sensem jest ich ponowne przywrócenie kulturze i człowiekowi. Bez dawnych pytań metafizycznych uaktywniają się mechanizmy degradacji człowieka do bytu rzeczowego. Właśnie przywrócenie pytań metafizycznych może umniejszyć negatywne skutki cywilizacji technicznej i pomóc odzyskać człowiekowi wymiar duchowy jego istnienia.

PROOF

BIBLIOGRAFIA

(poszukiwania i inspiracje)

- Apel K. O., *Nichtmetaphysische Letztbegründung?*, w: E. Braun (Hrsg.), *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmetaphysischen Philosophie*, Würzburg 1993.
- Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1983.
- Augustyn A., *O nieśmiertelności duszy*, tłum. A. Świderkówna, w: tenże, *Dialogi i pisma filozoficzne*, t. II, Warszawa 1953.
- Bachtin M., *W stronę filozofii czynu*, tłum. B. Żyłko, Gdańsk 1997.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *O tarapatach tożsamości w ciasnym świecie*, w: W. Kalaga (red.), *Dylematy wielokulturowości*, Kraków 2004.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Ceynowa, Warszawa 1998.
- Bierdajew M., *O godności chrześcijaństwa i niegodności chrześcijan*, tłum. B. Brzeziński, www.filozofia-rosyjska.uz.zgora.pl. (dostęp: 1.08.2014).
- Bierdajew M., *Rozważania o egzystencji. Filozofia samotności i wspólnoty*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.

- Bocheński J. M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Kraków 1992.
- Bohm D., *Der Dialog. Das offene Gespräch am Ende der Diskussion*, Stuttgart 1998.
- Bronk A., *Podstawy nauk o religii*, Lublin 2003.
- Buber M., *Das Problem des Menschen*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962.
- Buber M., *Das Wort, das gesprochen wird*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962.
- Buber M., *Ich und Du*, w: tenże, *Werke*, Bd. 1: *Schriften zur Philosophie*, München 1962.
- Buber M., *Urdistanz und Beziehung*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962.
- Buber M., *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, w: tenże, *Werke*, Bd. I: *Schriften zur Philosophie*, München 1962.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Innsbruck 1973.
- Cottier G. OP, *Pragnienie Boga*, w: K. Mech (red.), *Człowiek wobec religii*, Kraków 1999.
- Cupitt D., *Po Bogu. Od tradycyjnej wiary po nowa wizje religii*, tłum. P. Sitarski, Warszawa 1998.
- Dennett D. C., *Odczarowanie. Religia jako zjawisko naturalne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa 2008.
- Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, w: tenże, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Göttingen 1979.
- Dostojewski F., *Biesy*, tłum. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977.
- Dürr H., *Gott, der Mensch und die Wissenschaft*, Augsburg 1997.

Bibliografia

- Dupuis J. SJ, *Chrześcijaństwo i religie. Od konfrontacji do dialogu*, tłum. S. Obirek, Kraków 2003.
- Ebbinghausen R., *Die Genealogie der europäischen Krisis in der Perspektive der Interpretationsphilosophie Friedrich Nietzsches und der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg 2010.
- Ebner F., *Schriften*, Bd. 1, München 1963.
- Frankl V. E., *Homo Patiens*, tłum. J. Morawski, Warszawa 1984.
- Gadamer H. G., *Das Erbe Europas*, Frankfurt am Main 1989.
- Gaudio V., *Die Liebesphilosophie Dietrich von Hildebrands. Ansätze für eine Ontologie der Liebe*, München 2013.
- Glinkowski W. P., *Człowiek – istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii dialogicznej*, Łódź 2011.
- Gloy K., *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg 2001.
- Goethe J. W., *Baśń o zielonym wężu i pięknej Lilii*, tłum. M. Sołek, Kraków 2009.
- Goldschmidt H. L., *Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit*, Frankfurt am Main 1964.
- Gribbin J., *W poszukiwaniu multiświata*, tłum. J. Popowski, Warszawa 2010.
- Grün A., Riedl G., *Mistyka i Eros*, tłum. M. Ruta, Kraków 1998.
- Grzegorzczuk A., *Schematy i człowiek*, Warszawa 1963.
- Guardini R., *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, w: tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Kraków 1969.

- Habermas J., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 1988.
- Habermas J., *Wierzyć i wiedzieć*, w: tenże, *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 2003.
- Halik T., *Noc spowiednika. Paradoksy małej wiary w epoce postoptymistycznej*, tłum. A. Babuchowski, Katowice 2007.
- Halik T., *Wzywany czy niewzywany Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006.
- Hättich E., *Denken als Gespräch. Der philosophische Dialog und die Grundlagen der Dialektik*, Innsbruck 1961.
- Heidegger M., *Logos*, w: J. Mizera (red.), *Drogi Heideggera*, „Principia”, t. XX, 1998.
- Heidegger M., *...poetycko mieszka człowiek...*, w: tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Kraków 2002.
- Heller Ch., *Auf dem Weg zu einer christlichen Theologie des religiösen Pluralismus*, w: „Zeitschrift für Katholische Theologie”, 125, 2003.
- Heschel A. J., *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski, Kraków 2007.
- Hick J., *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzcyk, Poznań 2005.
- Hirzel R., *Der Dialog. Ein literarhistorischer Versuch*, Bd. I, Leipzig 1895.
- Hösle V., *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, München 1990.
- Hösle V., *Der philosophische Dialog. Eine Poetik und Hermeneutik*, München 2006.

Bibliografia

- Hryniewicz Wł. ks., Karski K., Paprocki H. ks., *Credo – symbol naszej wiary*, Kraków 2009.
- Jaspers K., *Człowiek*, tłum. D. Lachowska, w: tenże, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, wyboru dokonał St. Tyrowicz, Warszawa 1990.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, München 1991.
- Jaspers K., *O źródle i celu historii*, tłum. J. Marzęcki, Kęty 2006.
- Jenkins Ph., *Chrześcijaństwo przyszłości. Nadejście globalnej Christianitas*, tłum. St. Grodź SVD, Warszawa 2009.
- Jędraszewski M., *Ja i Inny. Lévinas-Buber*, w: T. Gadacz, J. Migasiński (red.), *Levinas i inni*, Warszawa 2002.
- Jung C. G., *Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”*, tłum. W. Chełmiński, w: tenże, *Podróż na Wschód*, Warszawa 1989.
- Kambartel F., *Vernunft: Kriterium oder Kultur? Zur Definierbarkeit des Vernünftigen*, w: H. Steinmann (Hrsg.), *Universalismus und Relativismus*, Frankfurt am Main 1998.
- Kaufmann F. X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004.
- Koselleck R., *Kilka problemów z dziejów pojęcia kryzys*, w: K. Michalski (red.), *O kryzysie*, Warszawa 1990.
- Landmann M., *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens*, Freiburg 1962.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lewis C. S., *Chrześcijaństwo po prostu*, tłum. P. Szymczak, Poznań 2002.
- Löwith K., *M. Heidegger und F. Rosenzweig. Ein Nach-*

- trag zu „*Sein und Zeit*“, „*Zeitschrift für Philosophische Forschung*“, Heft 2, 1958.
- Maalouf A., *Rozregulowany świat. O kryzysie naszych cywilizacji*, tłum. W. Prażuch, Warszawa 2011.
- Majmonides, *Przewodnik błędzących. Część pierwsza*, tłum. U. Krawczyk, H. Halkowski, Kraków 2008.
- Marcel G., *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995.
- Marquard O., *Szczęście w nieszczęściu. Rozważania filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Marquard O., *Zeitalter der Weltfremdheit? Beitrag zur Analyse der Gegenwart*, w: *Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie*, Darmstadt 1991.
- Merton Th., *Posiew kontemplacji. Nikt nie jest samotną wyspą*, tłum. M. Morstin-Górska, Kraków 1989.
- Mounier E., *Wprowadzenie do egzystencjalizmów oraz wybór innych prac*, wybór i opracowanie J. Zabłocki, Kraków 1964.
- Müller M., *Ende der Metaphysik?*, „*Philosophisches Jahrbuch*“, 92 Jahrgang, 1985.
- Müller M., *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg 1986.
- Müller W. W., *Der eine Glaube – die vielen Theologien. Grundlinien der Pluralismusdebatte in der dogmatischen Theologie*, w: H. J. Münk (Hrsg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg 2005.
- Neenning G., *Gott ist verrückt. Zukunft der Religion*, Düsseldorf 1997.

Bibliografia

- Noica C., *Sześć chorób ducha współczesnego*, tłum. I. Kania, Kraków 1997.
- Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.
- Pannikar R., *Religie świata w dialogu*, tłum. J. Marzęcki, Warszawa 1986.
- Pascal B., *Rozprawy i myśli*, tłum. M. Tazbir, Warszawa 1962.
- Platon, *Fajdros*, tłum. Wł. Witwicki, Warszawa 1958.
- Rahner K., *Podstawowy wykład wiary. Wprowadzenie do pojęcia chrześcijaństwa*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1987.
- Rahner K., *Słuchacz słowa. Ugruntowanie filozofii religii*, tłum. R. Samek, Kęty 2008.
- Ratzinger J., *Wielość religii i jedno przymierze*, tłum. E. Piecul, Poznań 2004.
- Rehfus W. D., *Die Vernunft frisst ihre Kinder. Zeitgeist und Zerfall des modernen Weltbild*, Hamburg 1990.
- Rosenstock E., *Angewandte Seelenkunde. Eine programmatische Übersetzung*, Darmstadt 1924.
- Rosenstock-Huessy E., *Das Geheimnis der Universität*, Stuttgart 1958.
- Rosenzweig F., *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum „Stern der Erlösung“*, w: tenże, *Kleine Schriften*, Berlin 1937.
- Rosenzweig F., *Nowe myślenie. Kilka uwag ex post do Gwiazdy zbawienia*, tłum. T. Gadacz, w: B. Baran (red.), *Filozofia dialogu*, Kraków 1991
- Rusecki M. ks., *Chrystologiczne podstawy dialogu międzyreligijnego*, w: H. Zimoń SVD (red.), *Dialog międzyreligijny*, Lublin 2004.

- Sawicki F. ks., *Ideał osobowości*, tłum. T. Kupś, R. Michalski, A. Pacholik-Żuromska, red. ks. M. Mróz, Toruń 2009.
- Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg 1995.
- Schmidt-Leukel P., *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloch 2005.
- Schnädelbach H., *Próba rehabilitacji animal rationale*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 2001.
- Schweitzer A., *Kulturphilosophie. Verfall Wiederaufbau der Kultur. Kultur und Ethik*, München 2007.
- Siemek M., *Logos jako dialogos. Greckie źródła intersubiektywnej racjonalności*, „Principia”, XXVII–XXVIII, Kraków 2000.
- Siemianowski A., *Zrozumieć miłość. Fenomenologia i metafizyka miłości*, Bydgoszcz 1999.
- Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kurnicki, Kraków 2007.
- Sochoń J. ks., *Religia w projekcie postmodernistycznym*, Lublin 2012.
- Sochoń J. ks., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998.
- Sołowjow Wł., *Sens miłości*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2002.
- Spaemann R., *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenie nowożytności*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2009.

Bibliografia

- Stein E., *Światłość w ciemności. Wybór pism duchowych*, tłum. J. Adamska, Kraków 1977.
- Stirner M., *Jedyny i jego własność*, tłum. J. i A. Gajlewiczowie, Warszawa 1995.
- Swieżawski S., *Dobro i tajemnica*, Warszawa 1995.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993.
- Szewczak W., *Oblicza racjonalności*, Toruń 2013.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane. Pisma z filozofii religii*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 1994.
- Unamuno M. de, *O poczuciu tragiczności życia wśród ludzi i wśród narodów*, tłum. H. Woźniakowski, Kraków 1984.
- Vattimo G., *Jenseits des Christentums. Gibt es seine Welt ohne Gott*, München 2004.
- Vattimo G., *Koniec nowoczesności*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Kraków 2006.
- Warnke U., *Quantenphilosophie und Spiritualität: der Schlüssel zu den Geheimnissen des menschlichen Seins*, Berlin 2011.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.
- Weimer W., *Credo. Warum die Rückkehr der Religion gut ist*, München 2006.
- Wetz F. J., *Letztbesinnung ohne Letztbegründung. Von der Texthermeneutik zur Naturhermeneutik*, „Philosophisches Jahrbuch“, 103, 1996.
- Wiehl R., *Die Erfahrung im neuen Denken von Franz Rosenzweig*, w: tenże, *Metaphysik und Erfahrung. Philosophische Essays*, Frankfurt am Main 1996.

POSZUKIWANIA METAFIZYCZNE

Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*,
tłum. B. Wolniewicz, Warszawa 1970.

Wojtyła K., *Wychowanie miłości*, „Tygodnik Powszechny”, 21, 1960.

Ziemiński I., *Życie wieczne. Przyczynek do eschatologii filozoficzne*, Kraków 2013.

PROOF

INDEKS NAZWISK

Aniół Ślązak 87

Apel K. O. 225

Arystoteles 225

Aszkenazy E. 153

Augustyn św. 225

Bachtin M. 225

Bacon F. 69

Bagrowicz J. 23

Balthasar H. U. 88

Barth K. 149, 171

Baudelaire Ch. 85

Baudrillard J. 41, 225

Bauman Z. 225

Bayron G. G. 66

Benedykt XVI 95, 113–
–114, 119

Berger P. 17

Bierdiajew M. 81, 145,
225

Bloch E. 5, 106

Blumenberg H. 189

Bocheński I. M. 136, 226

Bohm D. 100, 226

Bonhoeffer D. 171

Borge S. 70

Botton A. 164

Bronk A. 226

Brzozowski St. 57

Buber M. 103, 109–110,
118–119, 121, 226

Bułgakow S. 47

Casanova J. 196

Cassirer E. 183

Cottier G. 226

Chenu B. 177

Cioran E. 67

Cobb J. B. 170

Coreth E. 61, 226

Cupitt D. 184, 226

Cyceron 212

Dennett D. C. 182, 226

Descombes V. 16

Dilthey W. 42, 226

- Dominiak Ł. 234
 Dostojewski F. 183, 226
 Dupuis J. 103, 152, 202,
 227
 Dürr H. 186, 226
Ebbinghausen R. 37, 227
 Ebner F. 109, 227
 Eliade M. 189
 Engels F. 30
 Evdokimov P. 173
Foucault M. 35
 Frank S. 148
 Frankl E. 58, 65, 96, 227
 Fromm E. 106, 107
Gadamer H. G. 98, 227
 Gaudiano V. 91–92, 227
 Gesché A. 177
 Glinkowski W. 110, 227
 Gloy K. 56, 227
 Goethe W. 149, 165, 227
 Goldschmidt H. 227
 Gottier G. 210
 Gribbin J. 89, 227
 Grün A. 94, 227
 Grzegorzcyk A. 69, 227
 Guardini R. 93–94, 227
Habermas J. 55, 84, 129,
 181, 228
 Hacking I. 131
 Halik T. 127, 139, 166–
 –168, 200, 228
 Hartmann E. 66
 Hättich E. 228
 Hegezjasz 66
 Heidegger M. 9, 19, 60,
 80, 171, 220, 228
 Heller Ch. 228
 Heschel A. J. 151, 162–
 –163, 166, 170, 228
 Hick J. 44–45, 228
 Hirzel R. 228
 Hobbes Th. 211
 Horkheimer M. 54
 Höhle V. 39, 228
 Hryniewicz Wł. 229
 Hume D. 220
 Husserl E. 28, 40, 53
Jan Paweł II 95
 Jaspers K. 5, 49, 57, 60,
 77, 93, 115, 127, 153,
 160–161, 229
 Jenkins Ph. 229
 Jędraszewski M., ks. 229
 Jung C. G. 133, 229
 Jüngel E. 157
Kambartel F. 47, 229
 Kant I. 49, 71, 220

Indeks nazwisk

Kaufmann F. 229
Kierkegaard S. 37
Klemens Aleksandryjski
153
Kołakowski L. 31
Koselleck R. 38, 229

Landmann M. 61, 229
Leibniz G. W. 112
Levinas E. 112, 128, 130,
169, 173, 192, 221,
229
Lewis C. S. 35, 229
Lewis S. 200
Löwith K. 229
Luckmann Th. 196
Lukács G. 28

Maalouf A. 79, 230
Majmonides 148, 167–
–168, 230
Marcel G. 230
Marks K. 64–66
Marquard O. 48–49, 230
May R. 188
Merton Th. 96, 230
Mistrz Eckhart 113, 158
Mounier E. 5, 54, 89–91,
230
Müller M. 42, 230

Nenning G. 181, 230
Nietzsche F. 40, 64, 66,
127, 135, 220
Noica C. 36–37, 231

Ortega y Gasset J. 38, 231

Pannikar R. 231
Parmenides 61
Pascal B. 231
Platon 40, 93, 231

Quinzio S. 130

Rahner K. 53, 59, 141,
162, 217, 219, 231
Ratzinger J. 208, 231
Rehfs W. D. 55, 231
Ricoeur P. 138
Riedl G. 94
Rosenstock-Huessy E. 111,
231
Rosenzweig F. 105, 231
Roszak P., ks. 181
Rusecki M., ks. 231

Sawicki F., ks. 50–51, 232
Schaeffler R. 232
Schmidt-Leukel P. 232
Schnädelbach H. 52, 232

- Schopenhauer A. 18, 66
 Schweitzer A. 43–44
 Seneka 155
 Siemek M. 232
 Siemianowski A. 92, 232
 Simmel G. 28–29, 73, 232
 Siniawski A. 125, 127, 131
 Sloterdijk P. 56
 Słowacki J. 25
 Sochoń J. ks. 33, 202, 232
 Sokrates 102
 Sołowjow W. 93, 232
 Spaemann R. 127, 232
 Spengler O. 28, 43
 Spinoza B. 52
 Stein E. 94–96, 233
 Stirner M. 63–66, 233
 Swieżawski S. 243
 Szestow L. 44, 57, 233
 Szewczak W. 55, 233
- T**illich P. 170–171, 173–
 –174, 233
 Tomasz z Akwinu św. 107,
 156
- U**namuno M. 176, 233
- V**aléry P. 28
 Vattimo G. 35, 137, 191,
 233
- W**arnke U. 186, 233
 Weber M. 56
 Węclawski T. 153
 Weil S. 97, 233
 Weimer W. 182–183, 233
 Wetz F. 233
 Wiehl R. 233
 Wittgenstein L. 131, 221,
 233
 Wojtyła K. 97, 233
- Z**iemiński I. 4, 58, 233
 Žižek S. 135

SUMMARY

PROOF

PROOF



It is easy to understand the apologia for life and thinking devoid of absolute norms, principles, truths and values. When culture underlines practice, moment, everyday life, when it limits rationality only to scientific and technological rationality and a human being to a „thinking matter”, then it is often the case that philosophy succumbs to the same temptations: it proposes the apologia for „life without foundation” and criticises its own metaphysical thinking which was searching for foundation and principles of the whole Being. If everything is subjected to the „free market exchange” and „simulation of reality”, philosophy goes the same way. Today though we are getting more and more aware, and it spreads from the depth of our culture, that there is a need of metaphysics: we need this sort of foundational thinking and such questions as those about the existence, the goal, the „whence” and „wither” of a man; but we also need the answer to these questions since the sheer description of “phenomena” is not enough to understand the world, let alone our own existence. Despite many attempts, metaphysical problems were not reduced and removed from our culture. We are starting to understand better and better that these problems cannot be solved; this though does not mean that

they should be abandoned as far as individual, social and cultural life is concerned.

It already went down in history that metaphysics was mocked by neopositivism, „transcended” by some thinkers and that its language was abolished. Similarly, postmodern attempts to deconstruct philosophy and metaphysical thinking are recently going down in history. Even though this last sentence may seem to radical and untimely (anti-metaphysical thinking is still in a good shape), we are tired of postmodern deconstruction and this tiredness is clearly visible. Previously (neopositivism) people thought that it is enough to “mock” metaphysics for the lack of scientific character and to remove it from culture in the name of “technological rationality”. In postmodern practice on the other hand the depreciation of metaphysics consisted in something else than pointing out that metaphysics is separated from the everyday life and science; it was rather believed that the foregoing subject-matter of metaphysics, namely the world, man and knowledge lost the very possibility of being inquired into by general principles because, as it was being proved, it lost the possibility of existence! Postmodern philosophy presents sign-language-picture kind of world view and by entirely avoiding the problem of world existence, it encourages people to treat the world tentatively and to live “ironically”. By doing this, it not only distances us from the world but utterly skips metaphysical

dimension of existence and teaches us to “forget Being”. Since there is neither world nor man or knowledge, pursuing metaphysical investigations does not make sense whatsoever. Simultaneously, where there is a postmodern deconstruction, any attempt to grasp the “metaphysical meaning” of the world must degenerate into multitude and diversity of accounts, analyses, perspectives, views and signs.

The “postmodern blow” directed against metaphysics seemed to be a “fatal blow”. It not only negated the possibility of “grand narratives” but also “abrogated” the very reality; not only denied universal validity of thoughts and judgements but also resigned from the world which in turn was becoming an illusion, mirage and “matrix”. That was the price that we had to pay for “non-metaphysical humanism” which was not supposed to be the hostage of any particular tradition, absolutism or any attempt to anchor human consciousness. Within the framework of such humanism there was no room for metaphysics. Metaphysics was not only impossible but also and mainly superfluous.

But in this “anti-metaphysical” thinking one can discern the incipient need of metaphysics and there is only one step from here to the quest for the condition of possibility of metaphysics. This need stems not only from people being tired of the culture of deconstruction but primarily from the fact that being locked in “simulated”

worlds and discursive constructions does not suit them any more, for claims to the meaning grow along with its deficit. There is a “yearning” for laws, principles, norms, values and all-encompassing orders of things that reveals itself before our eyes. A man discerns more and more that no other thing gets people closer to each other than the quest for absolute values; and conversely, no other thing divides and distances people so much as such platitudes as “do whatever you want”, “everything is equally valuable” and “the world is just a game”. The quest for absolute values does not divide people; quite to the contrary, it joins them as a “common human goal”. And this is exactly this closeness what we lack. The blame for this state of affairs is also on practices that remove metaphysical problems from the core of individual, communal and cultural life, what in turn leads to the fragmentation and dismemberment of reality and to the crisis of spirituality. One can say that we are outgrowing postmodern chaos-mos and rapidly searching for cosmos in which transcendent meanings and values are revealed. Neither the transformation of the world into illusion nor the transformation of life into game has been successful, even though many still believe that it will be!

Virtual constructs created from signs, pictures and illusions are not enough for the contemporary man. They cannot “entirely” replace the reality. For there is a limit to believes in the “tentative world”

Summary

and “lightness of life” beyond which there is still a real world and life. This limit is a pain, suffering and the feeling of deep desolation of man in the midst of what today is called “the world” but what has only linguistic-metaphorical character. These feelings are always real and the more they haunt man’s soul and reason, the more the world is “tentative” and the more life is “just for life’s sake”. This destabilisation postulated by postmodern philosophers always breaks down because of concrete pain, suffering, lack of hope and desolation of man. It is a paradox of our existence that this what has always been regarded as a dangerous accompaniment to the existence (and what we would like to resign from), occurs to be the way of liberation from illusions and the way to recover the world, transcendent meanings and values. Exactly there, in a concrete pain and suffering, in concrete existential problems one finds the rescue from the illusion, falsehood, crumminess and pretending. The existence of pain and suffering is a defeat of the “tentative world and life” because even though one succeeded in “transforming the world into the guise”, there are still (or even more than ever) anxiety, pain and suffering that permeate our existence. Despite many attempts being undertaken by the “new thinking”, it is still impossible to hide these experiences before man; even “encouragements” to undergo euthanasia and ideological underlining that “suffering nullifies human dignity” cannot hide suffering which in

turn re-establishes the reality of the world; the way of the contemporary man increasingly leads from this “tentative world” through the authenticity of suffering to the retrieval of the “reality of existence”. The pain, suffering and pathos of existence always point towards this what cannot be reduced to the “guise”, mirage or illusion and what always “is” in spite of our will to limit the world to “tentative being”.

The question about what is absolute and necessary helps to exist in the world which still abides within the borders of finitude and transitoriness. It is easy to find the basis of it: it is easier to discover values if we search for what is absolute; it is easier to organise our life if we long for what is eternal and changeless; it is easier to bear the evil if we are directed towards the good. Our everyday goals and values (real-life and concrete) which are relative and finite reveal themselves when we search for such goals and values that have absolute character. Without these quests our life, culture and world are threatened by nihilistic doubtfulness. Hence the removal or reduction of metaphysical questions is always against human nature. These questions cannot be nullify because they are asked by our own nature.

Contemporary post-metaphysical culture undertook the express fight against absoluteness and universality by propagating and defending pluralism. It seemed that if instead of the quest for what is universal and absolute there will be

Summary

almost infinite magnitude of views, opinions, meanings etc., everybody will find something for himself what will be his own meaning. The loss of the reference to what is absolute and universal led though to the loss of concrete goals, values and meanings. But we cannot “manage diversity” if we lack this reference. What is more, the world becomes closed and limited and it recedes to the static and locked-in state in which admittedly everything is in flux, views are being liberally changed, meanings accepted and rejected depending on the moment, but actually everything is in motionless in the closed world.

If we know all of this and deeply experience the crisis of the meaning of existence that stems from the rejection of metaphysics and from the surrender of culture to the most important questions and to boot fragmentation of reality becomes dangerous and destructive, then the revival of metaphysical thinking becomes the need of our world. The man itself is not enough; neither the culture that tantalises itself with self-sufficiency; both of them lose the meaning of their existence. Man cannot indefinitely recede from the world; to the contrary, he has to place this world within some meaningful order. All these needs are metaphysical needs. The quest for the foundation of all meaning has been the essence of metaphysics for ages. That is why we experience not only longing for metaphysics but we also enter the way of the search for it. However, before

POSZUKIWANIA METAFIZYCZNE

the quest for metaphysics there are metaphysical quests which purpose is to recall questions and to slowly teach the man these questions anew. For we are bonded with the absolute – not necessarily with the “existence of the absolute” but inescapably with “questions about it”. And these questions are worth recalling.

Translated by *Łukasz Dominiak*

PROOF