

Mieczysław Jagłowski

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie University of Warmia and Mazury in Olsztyn

O POZADZIEJOWYM WARUNKU BYCIA W HISTORII

On the Extrahistorical Condition of Existing in History

Słowa kluczowe: antropologia, konstruktivism, historycyzm, fenomenologia, powrót sacrum, doświadczenie rzeczywistości, mistyka.

Key words: philosophical anthropology, constructivism, historicism, phenomenology, the comeback of sacrum, experiencing the reality, mysticism.

Streszczenie

Zapoczątkowany w XX w. spór o człowieka wyraża się pytaniem o to, czy ma on własną rzeczywistość, czy raczej jest wytworem sił historycznych. W ostatnich dziesięcioleciach zdecydowaną przewagę zdobyła ta druga opcja, wspierana zwłaszcza argumentami kulturowych i społecznych konstruktywistów. Niektórzy filozofowie XX stulecia, określając tę sytuację ubóstwieniem historii, wykazywali, iż nie cała rzeczywistość jest kulturowo konstruowanym, historycznie zmiennym sensem, i że do tej nie podlegającej historycznej konstrukcji sfery należy także rzeczywistość ludzkiego bytu. Do tej grupy dołączył ostatnio m.in. J. Habermas, jeden z wcześniejszych radykalnych zwolenników opcji konstruktywistyczno-historycystycznej, wykazując potrzebę odwołania się w dyskursie o człowieku do języka metafizyczno-religijnego, wyrażając tym samym potrzebę odwołania się do czegoś, co w świecie i w człowieku nie-historyczne i co warunkuje ludzkie istnienie w świecie historycznym. Autor niniejszego artykułu proponuje zwrócenie się do wielkiej tradycji mistycznej, z której, w jego mniemaniu, płynie nauka o potrzebie szacunku dla rzeczywistości, w tym także dla rzeczywistości

Abstract

The discussion on man which commenced in the twentieth century can now be expressed by the question whether man has his own reality or he is rather a creation of historical forces. In the recent decades the latter approach has dominated and been especially supported by the arguments of cultural and social constructivists. Some philosophers, referring to this situation as worshipping history, have shown that not all the reality is a culturally constructed and historically changeable sense; moreover, the reality of human being also belongs to the sphere not governed by historical construction. J. Habermas has recently joined these philosophers, although in the past he was known as a radical supporter of constructivist-historicist approach. He has expressed the need to refer in the discourse concerning man to the metaphysical and religious language which indicates in the man and in the world something a-historical, which in turn conditions human existence in the historical world. The author of this article proposes referring to the great mystical tradition and is of the opinion that it is the source of conviction that man needs to respect reality, including the human reality. According to the author accepting

ludzkiej, której uznanie jest, według niego, podstawowym warunkiem ludzkiej autonomii i trwania w dziejach oraz panowania nad nimi. this tradition is the basic condition of human autonomy as well as existing in history and controlling it.

Jednym z głównych sporów filozoficznych XX i XXI wieku jest spór o człowieka. Zagadnienie, o które spierają się filozofowie, wyraża się w pytaniu o to, czy człowiek ma swój własny byt, własną ponadhistoryczną istotę, czy jest raczej konstruktem sił historycznych. O relewancji tego sporu dobitnie zaświadcza M. Scheler (1874–1928), który już w roku 1928 pisał, iż „w żadnym okresie historycznym człowiek nie stał się tak problematyczny, jak obecnie”¹. I chociaż Scheler wykazywał, że w człowieku istnieje coś nieprzemijalnego, ponadhistorycznego, to jednak jego teza spotkała się z krytyczną recepcją. Nowsze nurty antropologii odrzuciły roszczenia do uchwycenia ponadhistorycznej istoty, tego, co ludzkie. „W dobie postmodernizmu zyskuje na popularności »historyczne« ujęcie człowieczeństwa [...] rezygnujące z możliwości określenia uniwersalnego filozoficznego modelu ludzkiej kondycji na rzecz opisów historycznych wcieleń *humanum* (G. Böhme). [...] Człowiek jest istotą historyczną [...], co oznacza, że jedyną sensowną eksplikacją »istoty« człowieka jest narracja historyczna”², która opowiada o historycznie zrealizowanych sposobach bycia człowiekiem. Liczne przykłady takiego myślenia znajdujemy na gruncie kulturalizmu czy też kulturalistycznego konstrukttywizmu, którego podstawowe założenie głosi, iż przekonania kulturowe mają moc tak przemożnego determinowania umysłów, iż doświadczenie rzeczywistości „samej w sobie” – jak powiedziałby I. Kant – jest niemożliwe, a w związku z tym dążenie do sformułowania jej prawdziwych (adekwatnych) opisów jest nieuzasadnione. A. Szahaj, jeden z polskich zwolenników kulturowego konstrukttywizmu, wypowiadając jego główną tezę, pisze: „rzeczywistość ani niczego na nas nie wymusza w sensie poznawczym, ani też niczego w tym sensie nie legitymizuje. Gra poznawcza jest grą wewnątrz kulturową, mimo iż z pożytków, jakie przynosi w naszej interakcji ze środowiskiem chcielibyśmy wyciągać wnioski epistemologiczne, przywołując rzeczywistość jako arbitra naszych sądów”³.

Jednym z powszechnie znanych reprezentantów tego stanowiska był R. Rorty (1931–2007), który odrzucał metafizyczną ideę obiektywnej prawdy jako odzwierciedlenia natury, możliwość rozstrzygnięcia, która z konkurujących interpretacji rzeczywistości jest interpretacją trafna. Twierdził, iż nie ma sensu powoływanie

¹ M. Scheler, *Stanowisko człowieka w Kosmosie, w: Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 47.

² S. Czerniak, *Antropologia filozoficzna (szkie historyczny i problemowy)*, *Zagadnienia Naukoznawstwa* 2001, nr 3, s. 407–415.

³ Zob. A. Szahaj, *Zniewalająca moc kultury. Artykuły i szkice z filozofii kultury, poznania i polityki*, Toruń 2004, s. 151–152.

się na rzeczywistość, by rozstrzygnąć, która z jej interpretacji jest prawdziwa⁴. Ideałem, do którego zmierzał, było wypracowanie zasad społecznej harmonii, obywatelskiej się bez metafizycznych fundamentów⁵, a za jej główny warunek uznawał **odbóstwienie** kultury i wyparcie z umysłów przekonania, iż jakikolwiek byt o charakterze sakralnym może wpływać na ludzkie losy. Pisał, iż „w idealnym modelu kulminacją procesu **odbóstwienia** [podkr. – M.J.] [...] byłaby sytuacja, kiedy nie potrafilibyśmy już znaleźć żadnego zastosowania dla koncepcji mówiącej, że skończone, śmiertelne, przygodnie bytujące istoty ludzkie mogą czerpać sens swego życia z czegokolwiek różnego od innych skończonych, śmiertelnych, przygodnie bytujących istot ludzkich”⁶. Innym przykładem tego rodzaju myślenia może być pogląd J. Derridy (1930–2004). Według niego realnością ostateczną i nieprzekraczalną jest język. „Nie istnieje nic poza tekstem” – powiadał, uznając doświadczenie językowe za ostateczne. Język, jak twierdził, poprzedza naszą obecność, natomiast języka nie poprzedza już nic. Derrida ze swoich rozważań wyprowadził wniosek, że myślenie metafizyczne jest myśleniem dowolnym, stanowiącym jedynie wyraz naszych preferencji i pozbawionym prawomocności. W tej perspektywie człowiek byłby wytworem języka, będącym elementem rzeczywistości historycznej.

Dość wcześnie istotę tej tendencji europejskiej myśli filozoficznej rozpoznała trafnie hiszpańska intelektualistka M. Zambrano (1904–1991). W jej przekonaniu rozwój kultury europejskiej doprowadził do utraty przez człowieka kontaktu z rzeczywistością oraz do odrealnienia jego samego i jego życia. Proces ten Zambrano nazwała **ubóstwianiem** historii. Kiedy rzeczywistość odsuwa się poza granice możliwości jej doświadczania, jedyną dostępną człowiekowi realnością stają się jego dzieła – obiektywizowane, jawiące się mu jako samoistny, niezależny od niego i określające jego losy żywioł. Obiektywizacji wytworów ludzkich towarzyszy wzrastająca świadomość bycia zależnym od rzeczywistości historycznej, wyrażająca się we wskazanym, dominującym w filozofii naszej epoki przekonaniu, iż człowiek jest w całości jej wytworem⁷. Historia, jawiąca się człowiekowi jako byt obiektywny, samoistny i dominujący nad losami jednostek – a więc posiadająca atrybuty wcześniej przypisywane rzeczywistości najwyższej – stała się dla niego bogiem. Zambrano zauważa, że pojmowanie człowieka jako wytworu, a nie jako twórcy dzieł całkowicie eliminuje go jako wolny, autonomiczny i odpowiedzial-

⁴ Zob. *ibidem*, s. 115–116.

⁵ Zob. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, Warszawa 1996, s. 11.

⁶ Zob. *ibidem*, s. 75.

⁷ W *Historia como sistema* Ortega pisze: „człowiek nie ma natury. Człowiek nie jest ciałem, które jest rzeczą; nie jest swoją duszą, psychiką, świadomością czy duchem, które są także rzeczami. Człowiek nie jest żadną rzeczą, lecz dramatem – swoim życiem”. Zob. także J. Ortega y Gasset, *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, (w:) *Obras Completas*, t. 6, Madrid 1973, s. 198.

ny podmiot. Absolutyzacja historii, prowadząc do zastąpienia „intymnych” pragnień, dążeń i nadziei uniwersalnymi racjami, pochodzącymi z zobiektywizowanego świata historycznego, niszczy to, co indywidualne i osobowe, redukując je do tego, co powszechne⁸.

Spostrzeżenia M. Zambrano nie były odosobnione, ona je tylko wypowiedziała dobitniej niż inni. Nie można jej także uznać za pierwszą i najważniejszą postać w dziejach współczesnej myśli zachodniej, wyrażającą potrzebę zmiany tej sytuacji. W XX stuleciu najbardziej znaczący wysiłek przezwyciężenia tendencji historycystycznych podjął E. Husserl (1859–1938), konstatujący, iż dominacja historycystycznego myślenia sprawia, że „duchowa nędza naszych czasów stała się rzeczywistością nie do zniesienia”⁹. Fenomenologia Husserla nie była wyrazem dążeń czysto teoretycznych. Przeciwnie, filozof ten wyrażał troskę o losy europejskiego człowieka i życia, a filozofię uznawał za taką wiedzę, która ma dostarczyć człowiekowi m.in. absolutnie pewnych pojęć autonomii i uniwersalnej odpowiedzialności. Był przekonany, że dzięki tej wiedzy osobowość ludzka stanie się wreszcie Ja prawdziwym, wolnym i autonomicznym. Filozofię uznawał za naukę o *ri-zomata panton*¹⁰, cofającą się do swych źródeł, co znalazło wyraz także w powszechnie znanym haśle: *Zu den Sachen selbst!*. Próbował zatem wykroczyć poza wszelki sens, poza kulturę, by w doświadczeniu rzeczywistości samej, danej pozahistorycznie, ugruntować poszukiwane wartości. Jak wiadomo, jego projekt zakończył się niepowodzeniem, bo chociaż chciał on wykroczyć poza uwarunkowania kulturowe, to jednak pozostał więźniem nowożytnego, kartezjańskiego rozumienia filozofowania, zamykającego myśl w obrębie świadomości. Pod koniec życia próbował jeszcze naprawić popełnione błędy w pracy *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna* (1936).

Mimo niepowodzenia projektu Husserla, jego postulat powrotu do początków odgrywał istotną rolę w dążeniach wpływowej grupy XX-wiecznych intelektualistów, dostrzegających je w przeszłości historycznej lub nawet przedhistorycznej: M. Heideggera (1889–1976), P. Ricoeura (1913–2005), H.G. Gadamera (1900–2002), M. Eliadego (1907–1986) i in. Byli oni przeświadczeni, że brak w świecie porządku i sensu wynika z zamknięcia się myśli w sobie, z braku jej związku z fundamentalną, kształtującą byt człowieka rzeczywistością. Heidegger domagał się powrotu do filozofii presokratyków, nieskażonej jeszcze przez subiektywizm, obcującej z byciem jako jasnością, w której wychodzi na jaw to, co jest, by człowiekowi zostało przywrócone „domostwo dla zamieszkania w prawdzie bycia”¹¹, natomiast H.G. Gadamer ostateczny fundament ludzkiego bycia, jego ostateczną

⁸ M. Zambrano, *El nacimiento de la conciencia histórica*, „Cuadernos de la Universidad del Aire” 1951, nr 30, s. 44.

⁹ E. Husserl, *Filozofia jako nauka ścisła*, Warszawa 1992, s. 72.

¹⁰ Ibidem, s. 78.

¹¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, (w:) *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 82.

prawdę, dostrzegł w micie¹². Chodziło mu o prawdę należącą do porządku sakralnego, będącą „czymś wystarczająco solidnym”¹³, tym, „co trwałe, spośród tego, co niestałe”, w czym człowiek mógłby się ostatecznie zadomowić¹⁴. Podobne dążenia obserwujemy u P. Ricoeura, który podstawę życia także widział w rzeczywistości, do której odsyła mit¹⁵. Powrót do świętej rzeczywistości to dla Ricoeura powrót do świętego języka mitów, przywracający dzisiejszemu, wyjąłowionemu z głębszego sensu językowi sens pełny¹⁶ przez ponowne usłyszenie „zwróconego do nas wezwania”¹⁷, przez ponowne wypełnienie mowy znaczeniami „dzięki przypomnieniu sobie znaczeń najpełniejszych, najbardziej ważkich”¹⁸. Nasłuchiwanie tego, co przekazuje nam mowa Transcendensu, pojmował jako posłuszeństwo temu, co nas przeraża. Według M. Eliadego „objawienie się świętego obszaru pozwala na uzyskanie »punktu stałego«, zorientowanie się w chaotycznej jednorodności, »ustanowienie świata« i pozwala żyć naprawdę, życiem **rzeczywistym**”¹⁹.

Omawiane stanowisko charakteryzuje postawa pełnego oddania się „innej”, pozaludzkiej rzeczywistości, noszącej sakralne znamiona. Zakłada się tutaj, że ludzka **absolutna** autonomia, zamknięta na inną niż ludzka rzeczywistość, jest przyczyną braku sensu w świecie i życiu, a ich przywrócenie może dokonać się tylko wówczas, gdy człowiek odda się na łaskę mrocznych, enigmatycznych, sakralnych sił. Próba przywrócenia człowiekowi realności i prawdy (sensu) na tej drodze wydaje się więc bardzo kosztowna, a wysoka złożoność i niedookreśloność proponowanych tutaj metod, które miałyby prowadzić do bezpośredniego obcowania z pierwotną rzeczywistością, czyni ją mało skuteczną. Trzeba być bowiem ekspertem w dziedzinie filozofii, mitologii i symbolologii i jeszcze innych, by te metody umieć stosować. Proponowane metody są dostępne tylko dla doskonale wykształconej elity. Należy ponadto zauważyć, że „poszukiwanie ostatecznego fundamentu rzeczywistości jest jednak zarazem poszukiwaniem czegoś nieskończenie tajemniczego, czegoś, [...] czegoś co się nieustannie i radykalnie wymyka, co jest ostatecznie znane jedynie jako Nieznane i co pozwala się przeczuć raczej niż poznać. [...] Dążenie do zrozumienia i poznania rzeczywistości tak daleko, jak to możliwe, prowadzi w końcu do przyjęcia czegoś, co choć musi być jako fun-

¹² Gadamer określał mit następująco: „to, co się opowiada, i to opowiada się tak, że przemawia ono do nas tak bardzo, iż niepodobna poddawać tego w wątpliwość. Mit to coś, co można opowiadać tak, że nikt nie postawi sobie nawet pytania o jego prawdziwość. Jest on prawdą łączącą wszystkich, prawdą, w której się wszyscy rozumieją” (H.G. Gadamer, *Dziedzictwo Europy*, Warszawa 1992, s. 43–44).

¹³ H.G. Gadamer, *Aktualność piękna*, Warszawa 1993, s. 45.

¹⁴ Ibidem, s. 63.

¹⁵ P. Ricoeur, *Symbolika zła*, Warszawa 1986, s. 329.

¹⁶ Zob. ibidem, s. 330.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem, s. 331.

¹⁹ M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1970, s. 64.

dament sensowności rzeczywistości samo w sobie najdoskonalej sensowne, a więc i »zrozumiałe« – dla nas jest nie tylko niemal doskonale niepoznawalne, ale i niezrozumiałe»²⁰ – pisze K. Tarnowski. Oczywiście, można sobie wyobrazić, że owa elita pozna rzeczywistość i prawdę i zdoła przekonać większość, iż takie doświadczenie i prawdę posiada oraz będzie tą mniejszością kierowała, ustanawiając sensowne, zgodne z wymaganiami doświadczonej przez nią rzeczywistości zasady indywidualnego i społecznego życia. Jednak w społeczeństwie w ten sposób ukształtowanym nie byłoby zbyt wiele miejsca na wolność, równość, indywidualność – na to, co z trudem zostało zdobyte i z czego nie chcemy rezygnować.

Czy zatem postulaty powrotu do mitycznej, sakralnej rzeczywistości są fantastyczne, całkowicie utopijne, nierealne albo szalone? Takie się niektórym wydają. W świetle poglądów myślicieli antymetafizycznych, eksponujących zwłaszcza lingwistyczny charakter rzeczywistości, wyżej naszkicowane stanowisko zostało dość mocno nadwerżone. Jednak wniosek o jego odesłaniu w niepamięć byłby chyba zbyt pochopny. Świadczy o tym pojawiający się po kilkudziesięciu latach dominacji tezy o powszechnej sekularyzacji nawrót do takiego myślenia. Tutaj wskażemy tylko dwa stanowiska, wskazujące na renesans porzuconej idei: Jürgena Habermasa (ur. 1929) i Chantal Mouffe (ur. 1943) – działaczki feministycznej, czołowej przedstawicielki postmarksistowskiego nurtu anglosaskiej politologii²¹. Oboje, jak widać, należą lewicowego nurtu myśli emancypacyjnej.

Habermas, przejmując po swoich poprzednikach ze Szkoły Frankfurckiej przekonanie o dominacji w zachodniej kulturze racjonalności instrumentalno-technologicznej oraz o złu, jakie jest jej konsekwencją, w swoich pracach z lat 60. i 70. propagował jako antidotum na tę sytuację racjonalność komunikacyjną. Wskazywał przede wszystkim formalne (proceduralne i procesualne) warunki debaty, w której ustalone byłyby rzeczywiste, a nie ideologicznie wmówione interesy wszystkich oraz społeczne i etyczne zasady ich realizacji. Ostatnio uznał jednak, że tego rodzaju racjonalność nie wystarcza, by osiągnąć cel emancypacyjny. Jak sam przyznaje, był on do niedawna człowiekiem „pozbawionym religijnego słuchu”. Dostrzegając jednak, że ukształtowanie postulowanej przez niego komunikacyjnej racjonalności nie nastąpiło, że przejęcie funkcji religii przez moralność ugruntowaną i zracjonalizowaną przez dialog nie dokonało się, że ponadto wyzwoleń jednostki prowadzi do osłabienia solidarności społecznej i norm etycznych, wypowiedział się niedawno przeciw wykluczeniu religii ze sfery publicznej²².

²⁰ K. Tarnowski, *Muzyka, filozofia, transcendencja*, „Znak” 1991, nr 12, s. 98.

²¹ Chantal Mouffe mieszka w Londynie, jest profesorem nauk politycznych na University of Westminster, wykłada także m.in. na uniwersytetach Cornell, Cambridge i Princeton. Opublikowała m.in.: *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics* (współaut. E. Laclau, 1985), *The Return of the Political* (1993), *On the Political* (2005).

²² Z. Krasnodębski, *Spółczesność postsekularna*, „Znak” 2002, nr 3, s. 9.

Uznał, że prowadzi ono do patologii, do zastąpienia językiem rynku języka komunikacji międzypersonalnej. Według niego „kategorie takie jak maksymalizacja pożytku, umowa i racjonalny wybór podważają dawne rozumienie więzi społecznej opartej na wzajemnym szacunku”²³. Habermas uznał, iż jedynym językiem, który jest zdolny do wyrażania uczuć moralnych w dostatecznie zróżnicowany sposób, jest język religijny. Niemiecki intelektualista sądzi, że gdy zagrożona jest osoba, filozof nie może poprzestać na argumentach formalnych i musi posłużyć się twierdzeniami nazywanymi przez niego substancjalnymi. „I ostatecznie okazuje się, że nasze podstawowe kategorie – kategorie osoby – mają sens, jak długo żywe pozostaje nasze religijne dziedzictwo, nadające sens także nowoczesnej filozofii europejskiej, jeśli nie rezygnuje ona z pojęcia osobowego podmiotu”²⁴ – tak to nowe stanowisko Habermasa komentuje Z. Krasnodębski. Habermas, owszem, uznaje konieczność sekularyzacji, ale zarazem twierdzi, że bez zachowania treści religijnych nie da się ocalić zachodniej kultury: „Bez sekularyzacji grozi nam fundamentalizm, bez zasad wyrażonych w religii cywilizacja zachodnia staje się cywilizacją cynizmu, społeczeństwo zamienia się w rynek”²⁵.

Uwagi Ch. Mouffe są bardzo zbliżone do tez J. Habermasa w takim zakresie, w jakim propozycja niemieckiego filozofa czyni wyłom w dotąd czysto formalistycznym czy intelektualistycznym pojmowaniu regulacji procesów społecznych i etycznych. Twierdzi ona, że przekonanie, iż istota demokracji wyczerpuje się w przestrzeganiu procedur albo w wypracowywaniu w procesie publicznych rozważań racjonalnych prowadzi do buntu obywateli „przeciw uwięzieniu zasady demokratycznej w zbyt sztywnym gorsecie liberalnych procedur i reguł”²⁶. Autorka podkreśla, że obecny kryzys liberalnego porządku społecznego wynika właśnie z formalizacji życia społecznego, a dokładniej – z usunięcia emocji z życia politycznego. Według niej, „problem polega na tym, że przez wiele lat główne polityczne siły próbowały te namiętności usunąć z polityki. A tego się zrobić nie da, bo to jest wbrew naturze”²⁷. Są to, jak powiada, wręcz „niebezpieczne mrzonki”. Potrzeby namiętności nie może zastąpić udział w racjonalnej debacie. W demokracji polityka nie może być całkiem racjonalna i musi uwzględniać to, co w ludziach nieracjonalne.

Okazuje się, że myśl o odwołaniu się do czegoś, co w świecie lub w człowieku trwałe i niehistoryczne, jest pewną koniecznością, warunkującą nasze istnienie w świecie historycznym. W tym kontekście można przypomnieć to, o czym chyba zapomnieli zwolennicy antropologii historycznej czy szerzej – historycyści i kon-

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, s. 12.

²⁵ Ibidem, s. 11.

²⁶ *Pochwała różnicy. Rozmowa z prof. Chantal Mouffe*, (w:) J. Żakowski, *Koniec*, Warszawa 2006, s. 96.

²⁷ Ibidem, s. 101.

struktywiści – a co dość dawno temu, bo w roku 1966, wyraził Leszek Kołakowski (ur. 1927), wskazujący stałą, warunkującą istnienie kultury potrzebę odniesienia człowieka do rzeczywistości niewarunkowej i nieempirycznej, znajdującej się poza możliwością racjonalnego dowodu. Owa potrzeba jest, według niego, potrzebą rozumienia realności empirycznych jako sensownych oraz wiary w trwałość wartości ludzkich. Ani jedno, ani drugie nie może mieć żadnych uzasadnień. Według Kołakowskiego mity „są nie do uniknięcia, jeśli społeczeństwo ludzkie ma istnieć”²⁸. Mit jest instancją odwoławczą, „która wyprzedza wszelką historyczność i czyni ją relatywną, każe tedy zdarzenie rozumieć jako zgodne albo niezgodne z ludzkim powołaniem. Powołanie człowieka [...] jest regułą rozumienia zdarzeń, a reguła taka jest prawomocna o tyle, o ile pozaczasowy zbiór wymagań, współokreślających człowieczeństwo, wyprzedza wszelką człowieczą, historyczną dolę. Ale tylko pod tym warunkiem wolno nam z sensem powiedzieć: te oto sytuacje są nieludzkie i domagają się zniesienia [...]. Tylko pod tym warunkiem wolno nam twierdzić, że wiemy, co oznaczają słowa: wyzwolenie człowieka, zatracenie człowieka, wyobcowanie człowieka. Tylko pod tym warunkiem mamy prawo żądać, by człowiek siebie odnalazł, albo domagać się dla niego wolności, zaspokojenia, urzeczywistnienia”²⁹. Podobną opinię wyraża także Chantal Millon-Delsol³⁰, która pisze, że „uratować nas może tylko mit”, że „humanizm europejski, który każdego człowieka uważa za istotę godną, bez względu na jego rangę, płeć lub klasę, zgodnie ze słowami św. Pawła, nie obroni się mocą samego rozumu, lecz tylko dzięki przyjęciu mitów historii. Świętości człowieka nie da się wykazać – trzeba w nią uwierzyć i tylko to może ją zagwarantować”³¹.

Jeżeli bytowanie człowieka w historii jest tak przemożnie uzależnione od tego, co niehistoryczne, od mitu, od powrotu religii, jak na to wskazują cytowani filozofowie, to czy należy obawiać się najgorszego: że wraz z powrotem treści religijnych nastąpi powrót fundamentalizmu i fanatyzmu? Obawy przed brutalnym wtargnięciem sacrum w zsekularyzowaną kulturę, przed jego „zemstą” – taką np., jaka dokonała się 11 września 2001 r. w Stanach Zjednoczonych, 11 marca 2004 r. w Madrycie czy 7 lipca 2005 r. w Londynie – wyrażają liczni. Ale ci, którzy widzą potrzebę obecności sacrum w dzisiejszym życiu, wiedzą, że to, co religijne – jeśli powróci – nie może być i nie będzie takie samo, jak przed „ucieczką bogów”. Dlatego J. Derrida napisał: „filozofie dogmatyczne i religie naturalne muszą zniknąć i z największej »zatwardziałości«, z najbardziej nieugiętej bezbożności,

²⁸ L. Kołakowski, *Obecność mitu*, Wrocław 1994, s. 32.

²⁹ Ibidem, s. 37–38.

³⁰ Chantal Millon-Delsol jest profesorem filozofii politycznej, dyrektorką Ośrodka Studiów Europejskich na Uniwersytecie Marne-la-Vallée w Paryżu. Opublikowała m.in.: *Les idées politiques au XX siècle* (1991), *Le Principe de subsidairité* (1992, wyd. polskie *Zasada pomocniczości*, 1995), *Le Souci contemporain* (1994).

³¹ Ch. Millon-Delsol, *Skazani na konflikt*, „Znak” 2002, nr 9, s. 22–30.

z kenozy, z pustki najdotkliwszego braku Boga [...], powinna zmartwychwstać najbardziej pogodna wolność w swojej najwyższej totalności. [...] Należałoby zatem pozwolić objawić się »nieskrytości« [...], której światło przejawiałoby [się] w sposób bardziej źródłowy niż wszelkie objawienie [...]. Trzeba byłoby przebudzić nieposzkodowane [...] doświadczenie tego, co sakralne, święte czy nienaruszalne (heilig)³². Podobnie wypowiada się J. Habermas. Wskazując na konieczność akceptacji treści religijnych, bez których racjonalność formalna zagraża zachodniej kulturze, wskazuje zarazem na potrzebę – czy wręcz konieczność, jak niektórzy twierdzą – krytycznego przekształcenia religijnych treści na treści sekularne.

Idąc za tymi zaleceniami, najpierw należałoby przełamać w sobie niechęć do tego rodzaju treści i określić, gdzie ich poszukiwać. Z pewnością nie będą to oficjalne dokumenty Kościołów. Zawsze wzbudzały one podejrzenie o to, że wyraża się w nich polityczny czy nawet ekonomiczny interes instytucji. Wiele natomiast można przypomnieć (jeśli nie nauczyć się – uniknijmy jednak takiego określenia, które mogłoby uwłaczać ludzkiemu rozumowi) z lektury tych, którzy pisali o własnym doświadczeniu świętości-rzeczywistości, niekiedy nie przynależąc nawet do żadnego Kościoła czy wyznania religijnego. Najważniejsze treści, jakie da się z tych ksiąg odczytać, dotyczą pobożności, która nie jest niczym więcej niż szacunkiem dla samej rzeczywistości. Jak się wydaje, ich autorzy nie byli tak naiwni, jak przekonują konstruktywiści i historycyści, by twierdzić, że Rzeczywistość, Piękno, Prawda, Dobro, Jedno czy Byt ujawni się w pełni każdemu i kiedykolwiek, bez podejmowania przez człowieka żadnych starań. Wiedzieli – i o tym przede wszystkim powinniśmy w ich pismach z uwagą przeczytać – że doświadczenie rzeczywistości wymaga pokory, cierpliwości i licznych prób przełamywania iluzji, obrazów, stereotypów, czyli wyjścia poza krąg sensu, a nawet jej łaski, co oznacza przynajmniej zaprzestanie forsowania tezy, że rzeczywistość nie jest obszarem, w którym może zrodzić się jakikolwiek ludzki sens, lecz że to sens ją ustanawia. Tak rozumiana pobożność nie ma nic wspólnego z procesjami, ofiarami i kadzidłem, lecz jest pełnym szacunku zwróceniem się ku rzeczywistości. Istnienie rzeczywistości, nawet nie doświadczone, a nawet, być może, wątpliwe, trzeba jednak przyjąć, by przynajmniej możliwy był sam szacunek do czegokolwiek czy kogokolwiek, bo tyle w nas szacunku do czegoś czy kogoś, ile rzeczywistości zdołamy temu, co szanujemy, przyznać. A to, co uznane za fikcję (a tak traktujemy niekiedy sens przez nas wytworzony), wiedząc, że jest zawsze relatywne (np. kulturowo), że trwa tylko chwilę i zaraz znika – nie wzbudza w nas takiego samego szacunku, jak rzeczywistość. Lubimy manipulować, „majsterkować” sensem, znajdując nawet w tej sprawności wyznacznik naszego człowieczeństwa, znak przynależności do gatunku *Homo sapiens*. Pobożność – szacunek dla rzeczywi-

³² J. Derrida, *Wiara i wiedza*, (w:) J. Derrida, G. Vattimo i in., *Religia*, Warszawa 1999, s. 23–24.

stości – nie całkiem wygasła, dlatego oburzamy się na manipulowanie ludźmi (będące często właściwym celem manipulowania sensem), których rzeczywistość jednak potrafimy odróżnić od sensu. Nadal bardzo wielu z nas jest przekonanych, że to, co rzeczywiste – i przede wszystkim tylko to, co rzeczywiste – zasługuje na pobożność-szacunek naszego myślenia. Dlatego uznanie, że człowiekowi rzeczywistość przysługuje w sposób nie-historyczny, a więc ustanowienie szacunku dla nas samych, wydaje się podstawą naszej nieprzemijalności w żywiole dziejów.