

DO WIADCZENIE ABSURDU JAKO PRZESTRZE INTEGRUJ CA WIADOMO EGZYSTENCJALN CZŁOWIEKA DOROSŁEGO Z JEGO DO WIADCZENIEM RELIGIJNYM

Niniejszy tekst próbuje ukazać powiązanie do wiadczeń egzystencjalnych człowieka z jego otwarciem ku rzeczywistości transcendentnej. Przestrzeni spotkania obu tych obszarów jest do wiadczenie absurdu, rozumiane w możliwie najszerszym zakresie - jako rzeczywistość o określonej strukturze, możliwa do wychwycenia w rozmaitych wymiarach życia człowieka, takich jak: logika, język, poznanie, percepcja, do wiadczenie estetyczne i egzystencjalne. Przeprowadzona w powyższych wymiarach dokładniejsza próba opisu do wiadczenia absurdu ukazuje, i nieunikniono i istota jego obecności w egzystencji człowieka domagają się nie tylko jakiego transcendentnego horyzontu, lecz implikują też konieczność pewnego do wiadczenia mistycznego. Prowadzi to do wniosku, i najtrudniejsze i mroczne aspekty naszej egzystencji (tak właśnie nie rozumiemy tu absurd) mogą (muszą - powinny) prowadzić ku rzeczywistości wychodzącej poza tę egzystencję, co z kolei ukazuje do wiadczenie religijne jako jej integralny komponent.

7.1. Wokół pojęcia „absurdu”

Samo pojęcie absurdu pierwotnie (i potocznie) łączy się z klasycznym terminem arystotelesowskim *reductio ad absurdum*, co rozumiemy po prostu jako „bez-sens” (lub jako brak możliwości przyznania danemu zdaniu

czy faktowi warto ci logicznej: prawda lub fałsz) albo jako błąd rozumowanie — i ewentualnie jego wynik¹. Warto w tym punkcie przywołać dwa greckie słowa synonimiczne z terminem absurd: *atopon* i *adinaton*. Pierwsze z nich oznacza „poza miejscem”, drugie zaś — „to, co niemożliwe”². Są to dwa zasadnicze punkty odniesienia dla jakiegokolwiek analizy absurdu. Ukazują one bowiem, że absurd nie sprowadza się jedynie do obszaru logiki, lecz ma także szerokie konotacje metafizyczne i egzystencjalne. W dalszych rozważaniach spróbujemy pójść tym tropem. Jest to tym bardziej uzasadnione i wskazane, że zasadniczo dopiero wiek XX przyniósł to szersze spojrzenie na absurd, którego początków dopatrywać się można w pismach Pascala i Kierkegaarda. Późniejsi kontynuatorzy ich myśli (Nietzsche, Schopenhauer, a potem Camus czy Sartre) bardzo wyraźnie wpisali to pojęcie w ramy egzystencji człowieka. Konsekwencją tego stała się obecność absurdu w dziedzinie sztuki — zwłaszcza teatralnej (Beckett, Ionesco, Mrozek)³. Z czasem tematyka absurdu stała się przedmiotem specjalnych monografii⁴, wyraźnie zajmujących się jego wymiarem egzystencjalnym. Skądinąd dla nas sami znamy i przeczuwamy — czyż nie zakamuflowane — istnienie absurdu w wielu obszarach naszego życia. Powstaje zatem pytanie, jak syntetycznie ująć to rzeczywistość — wykorzystując to, co dotychczas na ten temat napisano, ale i ukazując jak najpełniej ów konkretny, życiowy aspekt absurdu.

Spróbujemy spojrzeć na to zagadnienie z szerszej perspektywy metafizycznej. Wskazywać będziemy na jego wymiary — a najpełniej w interesującym nas wymiarze egzystencjalnym — absurd rodzi się na linii naszej interakcji z otaczającą nas rzeczywistością. Zaczyna się ona „na zewnątrz” z chwilą pojawienia się bodźców, które prędzej czy później doprowadzą nas do wniosków, że oto mamy do czynienia z czymś absurdalnym. Zanim jednak wnioski te wycigniemy, owe bodźce muszą być odebrane i przyjęte przez nasze organy percepcyjne, aby dotrzeć do tego, co stanowi nasze „wewnątrz” (umysł, serce, dusza). Tam bodźce te zostają poddane swoistej organizacji. Następnie zaś, niezależnie od tego, jak się ta organizacja powiedzie, powstały w naszym „wewnątrz” materiał wraca poniekąd „na zewnątrz”.

¹ Za *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschafts-Theorie. Band I*, herausg. von J. Mittelstraß, Stuttgart-Weimar, 1995, 39; por. też *Encyklopedia katolicka*, t.I, Lublin, 1973, s. 47.

² *Dizionario di Filosofia*, di N. Abbagnano, Torino, 1998, s. 91.

³ R. Fotiade, *Conceptions of the Absurd. From surrealism to Chestov's and Fondane existential Thought*, European Humanities Centre, 2001; M. Esslin, *Theatre of the Absurd*, Methuen Publishing Ltd, Ltd, 2001; E. Brater, *Around the Absurd. Essays on Modern and Postmodern Drama*, University of Michigan Press, 2001; K. Cobb, *Theatre of the Absurd*, Minerva Press, 2001.

⁴ Swoistym prekursorem był tu G. Renzi ze swojej pracy *La filosofia dell'assurdo*, Milano 1937 (1991); klasyczną pozycją jest rzecz jasna, A. Camusa, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Paris 1942 (2001), ale i w ostatnich czasach problematyka ta nie przestaje być aktualna — por. np. C. Hoher, *Das Absurde. Studien zu einem Grenzbegriff menschlichen Handelns*, Münster, 2001.

wn trz”, odsyłaj c zarazem ku jakiemu „poza” lub „ponad”. W ten sposób do wiadczenie absurdu obejmuje takie obszary naszego ycia, jak logika, j zyk, percepcja i poznanie. Wspomnieli my, e dotyka ono tak e zjawisk estetyki. Dopiero z całokształtu tych aspektów wylania si kompleksowe egzystencjalne do wiadczenie absurdu. Obejmuje ono podmiot ludzki wpisany w zło ony kontekst swego „bycia-w- wiecie”, cale swoje uwarunkowanie wewn trzne i otwarcie ku Transcendencji.

Czy mo na jednak pokusi si o bli sz analiz tak zło onego zjawiska? Jak praktycznie funkcjonuje absurd? Co si na składa? Czy mo na go rozbi na jakie czynniki pierwsze?

Ju sama słuszno (czy nawet sensowno) tych pyta mo e rodzi w tpliwo ci. A jednak ka dy z nas na swój sposób, mniej lub bardziej intensywnie, do wiadczył absurdu. Tym bardziej wi c uzasadniona wydaje si próba przyjrzenia si rzeczywisto ci absurdu niejako „z bliska”, inaczej, cało ciowo - ale i analitycznie. Proponowane przez nas spojrzenie jest oczywi cie jednym z wielu. Je li jednak pozwoli nam zobaczy absurd inaczej - mo e bardziej ...konstruktywnie, to warto je zaprezentowa .

7.2. Pocz tek absurdu: kontekst wielo ci

Znamienne jest, e wszystkie wspomniane wy ej sfery ludzkiego istnienia, w których mo liwe jest pojawienie si absurdu, w punkcie wyj cia do wiadczone s w swoistego rodzaju wielo ci. Współczesna logika coraz szerzej bada mo liwo ci rozmaitych systemów modalnych (Mohanty, 1999; Lycan 1994). We współczesnej semantyce teoretycznej wielorakie „wiaty” funkcjonuj jako „parametry prawdy” (Lycan, op. cit., s. 18). Tworz one co w rodzaju mapy, b d cej punktem odniesienia do wiata faktycznego i słu cej tym samym jako orientacja czy przewodnik w działaniach podmiotu (Lycan, op. cit., s. 144). Samo poj cie „modalności”, które pochodzi od Arystotelesa, równie implikuje pewn wielo sposobów istnienia rzeczywisto ci (mo liwy, rzeczywisty, konieczny)⁵. Zarzewie absurdu znajduje si dokładnie na styku przenikania si i splatania tych rozmaitych modusów - wielorakich „wiatów”, w których - chc c nie chc c - funkcjonujemy.

W obszarze j zyka równie nieuniknione jest operowanie rozmaitymi poziomami. Samo okre lenie prawdy domaga si istnienia metaj zyka (Casalegno, 1997; Tarski, 1956) (jest to zreszt kontekst powstawania paradoksu w jego klasycznym rozumieniu). Dysponujemy rozmaitymi formami (modusami) przedstawiania rzeczywisto ci. Nieraz okre la si je jako modele. W swoim *Traktacie* Wittgenstein wyró nia trzy odpowiadaj -

⁵ Sze podstawowych modusów wyró nia N. Hartmann w swej wa kiej pracy *Möglichkeit und Wirklichkeit*, Berlin 1938.

ce sobie, strukturalnie identyczne „modusy” rzeczywistości - język, myślenie i świat⁶.

Pluralizm modeli jest również faktem w obszarze ludzkiego poznania, o czym świadczą ostatnie dziesięciolecia rozwoju filozofii nauki, a zwłaszcza prace takich autorów, jak Kuhn, Feyerabend i Lakatos. Prawda naukowa może się nieodłącznie z różnymi formami symbolicznymi. Jak pisze Ricoeur, przyjmujemy one kształt różnych modalności obrazów symbolicznych, tworzonych według wzorców sensualnych, wizualnych, przestrzennych czy niekiedy religijnych (Ricoeur, 1969).

Wielkość warunkuje naszą percepcję. Oglądany przedmiot jest percypowany jako zespół fragmentów substancji, jako zbiór punktów zewnętrznych względnie siebie (Merleau-Ponty, 1945, s. 10). Istotą naszej wiadomości byłoby wobec tego, według M. Merleau-Pontyego, oddanie się jednemu lub kilku z tych wiatów i umieszczenie przed sobą myślenia niczym rzeczy (Merleau-Ponty, op. cit., s. 151). Każda percepcja jest wymienna. Jest ona zawsze tylko jedną z możliwości (Merleau-Ponty, 1999, s. 37). Konsekwencje i komplikacje wiążące się z tą sytuacją i uwikłaniem w niej podmiotu zostają bardzo sugestywnie rozwinięte przez J.P. Sartre'a, który twierdził, że odbierana przez nas wielkość mikrocząstek (mikro wiatów) prowadzi do pewnej obsesji, zapoczątkowanej nic innego, jak właśnie absurd. Powstałaby ona z nieredukowalności (czy raczej niekompatybilności) wiata percypowanego ze światem naszych wyobrażeń (Sartre, op. cit., s. 62).

Nie trzeba chyba wspominać, że tak jest obszar do wiadczenia estetycznego zakłada również pluralistyczny rzeczywistości. Jak zauważa E. Franzini, sztuka otwiera nas na rozmaite możliwe wiata, których interpretacja może być określona poprzez wyrazów modalności myślenia - czyli poprzez serie „modusów”, poprzez które przejawia się myślenie (Franzini, 1994, s. 14, 51). Nasze wyobrażenia mają procesualny charakter i mogą być opisane jedynie wtedy, kiedy ujęta zostanie wielkość ich artykulacji (Franzini, 2000, s. 5).

Przechodząc do wiadczenia absurdu z jak najszerszej perspektywy egzystencjalnej, G. Rensi sugeruje, że rzeczywistość absurdu powstaje w wielkości „wiatów”, w których żyjemy. Wyznaczają one obszar naszej egzystencji wiata realny czy wiata snów i marzeń ograniczone są naszymi możliwościami percepcji zmysłowej (Rensi, 1937, s. 63-64). Tam, gdzie jesteśmy prawdziwie sobą, każdy z nas jest małym wiata i żyje w swoim świecie (Rensi, op. cit., s. 157-158). Należymy ponadto do różnych innych „wiatów” — do wiata religii, przekonań, moralności, sztuki, codzienności, polityki etc. Rensi nazywa to duchowym wszechwiatem, który w przypadku każdego z nas jest niepodzielny i jedno. Nawet jeżeli do monadologii Leibniza, Rensi pisze, i każda taka monada jest na swój sposób zwierciadłem Wszechwiata, że przedstawia go „na swój sposób”. Mimo że na ze-

wn trz mo emy by podobni, w naszym wn trzu jeste my całkowicie ró ni od siebie nawzajem (Rensi, op. cit., s. 64-65). Ekstrapoluj c to na konkret sytuacji moralnej, C. Hober zauwa a, e w swojej istocie absurd powstaje w chwili oceny, decyzji i os du moralnego (Hober, 2001, s. 11–13). Jej zdaniem do wiadczenie absurdu w pewien sposób poprzedza t ocen , decyzje czy os d, przygotowuj c zarazem pod nie grunt. Oceniaj cy, decyduj cy czy os dzaj cy podmiot staje bowiem przed rozmaito ci mo liwo ci, z których trzeba dokona wyboru. Czuje on, e dana sytuacja jest absurdem, kiedy w wyniku interakcji z otoczeniem mo liwo ci te okazuj si jednakowo prawdopodobne, równie atrakcyjne czy tak samo ...nie do przyj cia.

Widzimy wi c, i absurd, przenikaj cy rozmaite poziomy naszego ycia, pojawia si w rodowisku wielu ci – modusów, wiatów, modeli. Krystalizuje si on w przestrzeni ich spotkania, przeplatania si i krzy owania. Skoro jest to zarazem normalne rodowisko ludzkiej egzystencji, nic dziwnego, e do wiadczenie absurdu w takim czy innym nat eniu i z tej czy innej strony nieustannie towarzyszy b dzie ka demu wiadomie yj cemu dojrzałemu, dorosłemu człowiekowi.

Z drugiej za strony - owa pluralistyczna baza (wielu wiatów) rzeczywisto ci naszego ycia jest jedynie punktem odniesienia. Rozmaite „ wiaty”, w których przebiega nasze ycie, zawsze musz by odczute jako ograniczone i ograniczaj ce. Zawsze trzeba je przekracza . Co wi cej - wchodz one ze sob w kolizj , nieustannie konfrontuj c si ze sob . Absurd nabiera tu pewnego dynamicznego wymiaru - niepozbawionego pewnego odcienia dialektycznego. Prowadzi on nas ku drugiej fazie absurdu, przynosz cej to, co najcz ciej kojarzymy ze słowem absurd: poczucie bezsilno ci, odrzucenia, ograniczenia czy bólu.

7.3. Klasyczne odczucie absurdu: obrze a wiatów

Zapocz tkowuj ca nasze do wiadczenie *absurdu* niewystarczalnie wielu nawet wiatów rodzi poczucie wygnania, wyobcowania, dyskomfortu, rozdarcia, ograniczenia i niemocy. Nigdzie nie czujemy si u siebie, ale nie wiemy te , gdzie mamy si zwróci . To najbardziej typowe, klasyczne odczuwanie absurdu. Pojawiaj ce si na rozmaitych poziomach ycia, rozmaicie uwarunkowane i przyjmuj ce rozmaite formy czy st enia do wiadczenie absurdu charakteryzuje si niezmiennie tym samym rdzeniem strukturalnym. Nie mog c si pomie ci czy odnale w adnym z otaczaj cych czy przenikaj cych nas wiatów, sił rzeczy znajdujemy si w sferze „pomi dzy wiatami”. Ma ona charakter peryferyjny wobec ka dego ze „ wiatów”. Droga do niej wynika z wykroczenia poza stabilno „ wiatów”. Zarazem jej konieczno uwarunkowana jest „ wiatów” tych niszczeniem czy rozrywaniem. To, co zapocz tkowane zostało wewn trz danego „ wiatu” jako zetknięcie z jego niewystarczalnoci czy ograniczeniem, prowadzi do bolesnej nieraz konfrontacji, wyj cia, odrzucenia, wygnania „na ze-

wn trz". To, co ogranicza, rani, uciska, ale i zostaje rozerwane, podj te w konfrontacji. Ograniczenie, niemo liwo , niezrozumienie, poczucie zamkni cia, blokady, beznadziejno ci, napi cia, rozdarcia prowadz do marginalizacji, bezsilno ci, rozpaczy, zagubienia. Oto klasyczne „symptomy” absurdu. Spróbujmy si pobie nie przypatrze , jak wygl da to w rozmaitych obszarach naszej egzystencji.

Wspominali my ju o niewystarczalno ci wielo ci systemów logicznych. Jak twierdzi cytowany ju Hartmann, rzeczywiście znajduje si dokładnie w procesie rozró niania ró nic, rozmaitych mo liwo ci modalnych, w ich wzajemnej fluktuacji czy oslabianiu (Hartmann, op. cit., s. 199, 212-213). Owa nieustanna interakcja i przeplatanie si rozmaitych modusów, modeli i „wiatów” jest naturalnym rodowiskiem naszej egzystencji. Aby my byli naprawd sob , nieustannie musimy doznowa wygnania z tego, co nas ogranicza, co nie jest nami.

Tak e w j zyku to, co najwa niejsze, to, czego wr cz nie da si wypowiedzie , skrywa si „pomi dzy słowami” („wierszami”). Na przyklad I. T. Ramsey mówi o „dziwno ci” (*oddness*) j zyka teologicznego. Aby wyrazi si pełniej, lepiej w danym systemie j zykowym, konieczna staje si deformacja tego systemu. J zyk osób chorych psychicznie, mistyków czy artystów ma wiele cech wspólnych, które okre li mo na tak e mianem *absurdu* (Certeau, 1982). Jak za zauwa a J. Hoff, filozofia si ga do rezerwuaru „nieczystego” j zyka wyobra e poetyckich, oscyluj c mi dzy rozmaitymi typami dyskursów próbuj cych zebra w harmonijn cało skrawki p kni tego wszech wiata (Hoff, 1999, s. 41). L. Wittgenstein zwracał uwag , e filozof podchodzi do tego czy innego ze swoich pyta jak do choroby⁷. A jak e cz sto metafora, symbol okre lane s jako wrywanie si z ograniczenia, rozdarcie czy wr cz zniszczenie danego systemu semantycznego czy konotacyjnego (Cassirer, 1977, s. 150). Owe „kra ce”, „brzegi” j zyka s nieodzowne po to, by dotrze do pełniejszego wyra enia si lub cho by tylko podj tak prób .

Podobnie rzecz przedstawia si w poznaniu naukowym. Owa rzeczywiście „brzegowa”, niewystarczalno dotychczasowych systemów, marginalizacja w ich rodowisku zdaj si by nieuniknion drog nauki. Mało tego, absurd zdaje si pełni rol swoistego katalizatora, który umo liwia zbiegni cie si , przenikanie a nawet stopienie rozmaitych idei pochodz - cych z ró nych dziedzin ludzkiej aktywno ci. Nie przypadkiem te same bezdro a czy obrze a my li s eksploatowane w równym stopniu przez mistyków, poetów i szale ców (Hoff, op. cit., s. 95). A co powiedzie o całej tradycji tzw. teologii apofatycznej (negatywnej), wiadomie rezygnuj cej z konstruktywnego u ycia j zyka (Hoff, op. cit., s. 257, 291)?

Równie proces percepcji mo liwy jest dzi ki istnieniu owej sfery „pomi dzy wiatami”. Chwiejny stosunek pomi dzy percypowanym wiatem

⁷ *Philosophische Untersuchungen*, s. 22.

a jego obrazem czy refleksj o nim, sprawiaj cy wra enie intelektualnego nieporz dku i przyprawiaj cy b d to o zawrót głowy, b d o mdlo ci, jest przedmiotem przejmuj cych opisów M. Merleau-Ponty'ego (Merleau-Ponty, 1945, s. 294). Jego zdaniem, rozpoznanie prawdy jest raczej bezpo redni wiar w to, co jest obecne — wiar zakladaj c zapytanie, w tpliwo ci, roz-darcie, mo liwo bł dów (Merleau-Ponty, op. cit., s. 341). Tu wła nie, na styku poznaj cego podmiotu z jego zewn trznym rodowiskiem percypowanym w taki czynny sposób, krystalizuje si do wiadczenie absurdu. Percypowany przeze mnie wiat jest dwuznacznym polem horyzontów i dystansów. Przynosi niebezpiecze stwa, zagro enia i pragnienie, by zamkn si w jakim swoim wiecie (Merleau-Ponty, 1999, s. 49, 53). Nasz dost p do wiata zawdzi czamy owemu splataniu si — czy raczej nieustannej konfrontacji — pomi dzy my l , yciem, ciałem i tym, co widzimy (Merleau-Ponty, op. cit., s. 73).

To do wiadczenie granic, ich łamania i przekraczania zdaje si by czym podstawowym w dziedzinie sztuki. ródel tego Franzini dopatruje si w jakim „pierwotnym p kni ciu pomi dzy my l , a uczuciem (Franzini, 2001, s. 234). „Bezdomno ” w przestrzeni „poza wiatami”, zagubienie i mieszanie wobec fragmentaryczno ci naszych dozna okazuje si równie bardzo mocnym doznaniem i inspiracj takich artystów, jak Proust, Klee czy Cézanne (Franzini, 1994, s. 23, 42, 148).

Mimo e opisywane tu przez nas odczucia niezrozumienia, bezradno ci, wyobcowania, rozdarcia pochodzi mog z rozmaitych poziomów ludzkiej aktywno ci, anga uj one cał osob . W taki wła nie sposób rozumiał absurd S. Kierkegaard, traktuj c go jako rezultat nieudanej konfrontacji z tym, co niemo liwe, jako rezygnacj , przyj cie i uznanie tego, co niemo - liwe (Kierkegaard, 1968, s. 57-59). Absurd jest gr pomi dzy tym, co mo - liwe, a tym, co niemo liwe. Do wiadczeniu granic towarzyszy pragnienia, yczenia, marzenia. Strachowi i melancholii - nadzieja. Absurd byłby wi c mo liwo ci wyj tku wewn trz powszechnych norm intelektu, negatywnym kryterium ludzkiego poznania (Quinzio, 1999, s. 127-137), sfer „pomi dzy” rozumem i wiar , nauk a religi , filozofi a teologi , a zarazem najbardziej poruszaj cym wyrazem bezradno ci i krucho ci ludzkiej kondycji i wiedzy.

I w tym wła nie punkcie absurd dotyka rzeczywisto ci religijnej.

Nie na darmo przywołali my posta Kierkegaarda. To on wła nie w wymowny i przenikliwy sposób powi zał konkret do wiadczenia absurdu w yciu z rzeczywisto ci wiary. „Moc absurdu”, jak głosi słynne sformułowanie Kierkegaarda, teologia zostaje wpisania, odkształcona w ludzkie do wiadczenie — i odwrotnie. Wyłania si ona z naszego do wiadczenia absurdu, aby powróci ku czysto ludzkim do wiadczeniom. To jest druga strona, dalszy etap tego, o czym wspominała cytowana przez nas C. Hober — stani cie przed decyzj , wyborem, ocen czy os dem. W szeroko rozumianym kontek cie egzystencjalnym, najcz ciej wła nie w tym momencie,

kiedy wszystko zdaje się wali i ucieka spod nóg, pojawia się pytanie o sens życia, o wiarę, o Boga. Tylko na tej zasadzie można mówić - wciśnięty za Kierkegaardem (ale przeciwko i z Tertulianem, od którego przejął on ideę powzięcia wiary z absurdem) — że absurd prowadzi (czy raczej: może prowadzić) do wiary. Możliwość do wiadczenia religijnego pojawia się nie w przezwyciężeniu absurdu nie tyle jako jedna z opcji jednego z dostępnych „wariantów”, ale raczej jako konsekwencja wydziedziczenia, wygnania ze „wariantów” innych, jako otwarcie możliwości przekroczenia ograniczeń tych wariantów, czyli - innymi słowami - jako możliwość, przecucia i pragnienia transcendencji. Niemożliwość odnalezienia się w tym, co skończone, przyrodzone, ograniczone niejako naturalnie, prowadzi ku temu, co nieskończone, nadprzyrodzone, nieograniczone. Skoro nasza natura nie może się pomieścić i zamknąć w otaczających ją - czy proponowanych jej - wariantach, a tego odnalezienia się pragnie, potwierdza tym samym fakt, że jej istota, aspiracje, ukierunkowanie, sięgają tego, co „poza” czy nawet „ponad”.

Takie rozumowanie może się wydawać wręcz banalizacją absurdu. Skądinąd po tej linii został przeprowadzony jeden z tzw. „dowodów” na istnienie Boga. Można jednak równie dobrze stwierdzić, że „za tymczasem”, na tym wygnaniu nie ma żadnego „poza” ani „ponad”, że wygnanie przez nas pragnienia i nadziei na wyjście z impasu niemożliwością i bezsilnością wcale nie musi oznaczać, iż rzeczywiście istnieje przedmiot tej nadziei. Na ile to, że nas boli, oznacza, że zasadniczo nie jesteśmy przeznaczeni do cierpienia? Na poziomie spekulacji czysto teoretycznych pytanie pozostaje otwarte. Jeżeli jednak sami zaczynamy fizycznie doświadczać bólu czy choroby, jeżeli w jakiegokolwiek formie doświadczamy absurdu, nie ulegamy w tym, i chcemy się z tego stanu jak najszybciej wyzwolić, przynajmniej pytamy: „Jaki to ma sens?” „Dlaczego?” Jak pokazuje analiza tekstów filozoficznych, ale i świadectwa osób, które doświadczyły w swoim życiu absurdu, to pozorne rozdarcie pomiędzy teoretycznym a praktycznym („doświadczalnym”) pytaniem o sens — lub, inaczej mówiąc, o absurd - tak naprawdę nie istnieje. To, co kiedyś z nas, spotykamy się w takiej czy innej formie choćby ze śladem absurdu, odczuwa jako nadzieję czy tęsknotę za sensem (a przynajmniej pytanie o to), jest nieodwracalnie wpisane niejako w strukturę absurdu. To, że nas boli, właśnie nie tak jest z tego wynika. Gdyby nie było tych pytań, niewyraźnych nieraz czy nieukierunkowanych tęsknot, absurd nie byłby absurdem. Konsekwencją przedstawionych powyżej jego dwóch faz są kolejne dwie fazy, bezpośrednio związane z tymi pytaniami, z owym przecuciem czegoś „poza” („ponad”), z nadzieją na sens.

7.4. Drugie oblicze absurdu: przezwyciężony horyzont

Przedstawiony powyżej „negatywny” wydatek absurdu bynajmniej nie wyczerpuje całego spektrum jego doświadczenia. Zasygnalizowane przez

nas potoczne przeczucie, e za negatywnym wymiarem absurdu musi si kry co wi cej, jaki pozytywny horyzont, nie ma na celu doprowadzenia do jakiego „latwego” rozwi zania problemu absurdu. Raczej chodziłoby tu o otwarcie drogi ku jakiej nowej perspektywie, nie niweluj cej bynajmniej wszelkich negatywnych aspektów absurdu (nawet wprost przeciwnie!), ale daj cej im nowy kontekst, rozmach i znaczenie. Spróbujemy teraz spojrze na sytuacj do wiadczej cego absurd podmiotu z nieco szerszej perspektywy. B dzie to w pewnym sensie podj cie mo liwo ci czy perspektywy w tków teologicznych, które - jak zauwa yli my w zako czeniu cz ci poprzedniej - pojawily si jako swoista konsekwencja, wr cz integralna cz całego zło onego uniwersum absurdu.

Samo poj cie „horyzontu” jest nawi zaniem do sformulowa K. Rahnera (Rahner, 1976, s. 42-43, 105—106) i ich rozwini cia dokonanego przez M. Moxtera (Moxter, 2000, s. 300-310). Horyzont mo e by tu rozumiany jako rodowisko, przestrze zawieraj ca ró ne wiaty, jako perspektywa, w której mo emy ujrze zarówno te wiaty, jak i ich kontekst. Byłby to rodzaj orientacji, punktu odniesienia dla naszej percepcji wiatów, na któr zwracali uwag tak Platon, jak i Kant czy Husserl. Opiswanej przez nas wielo ci wiatów czy mo liwo ci wyboru nie prze ywamy bowiem jedynie „w ciemno ci”, ale wła nie w obecno ci jakiego „horyzontu” zamiarów, idei. Nasze rozumowanie, rozumienie, poznawanie jest wi c zawsze ukierunkowane ku jakiej mniej lub bardziej mgli cie zarysowanej idei. Podejmowana przez logik modaln wielo skrywa w sobie pewien konstruktywny aspekt - przeczucie cho by tego, co jest niezgł bialne czy nierozwi zywalne (Hartmann, op. cit., s. 28-29). Nawet, je li poruszamy si w ród wielo ci i niejasno ci rozmaitych danych, czynimy to nieustannie w jakim wznosz cym si ruchu, ku horyzontowi oczekiwanego i spodziewanego rozwi zania. Owszem, horyzont ten naznaczony jest rozdarciem pomi dzy tym, co rzeczywiste, a tym, co mo liwe, pomi dzy perspektyw wewn trzn a zewn trzn . Zarazem jest w tym jednak wyzwolenie, otwarcie (Hartmann, op. cit., s. 175-177). Pojawiaj ca si tu „wielo mo liwo ci” zostaje przez Hartmanna okre lona wr cz jako „królestwo wolno ci” (Hartmann, op. cit., s. 224, 228). Tak rozumiany absurd staje si przestrzeni , konkretyzacj i weryfikacj wolno ci. Jej cen , ale i - poniek d - instrumentem.

Podobny horyzont istnieje w rzeczywisto ci wielu poziomów j zyka. Jest on ich niezmiennym odniesieniem, które okre lamy jako prawda. Ka de zdanie z danego poziomu mo e i powinno by identyfikowane z cało ci uniwersum mo liwo ci innych zda (Casalegno, 1987, s. 127). Ta wielo mo liwo ci jest niezb dna, aby wyrazi prawd adekwatnie. wiadomo własnego wiata i wpisanie go w kontekst wiatów innych sprowadza je do jakiego jednego wiata (Casalegno, op. cit., s. 151). Ka dy element niesie w sobie lad wspólnego prawa i formy. Dzi ki temu wiadomo mo e je ujrze jako zd aj ce ku okre lonemu punktowi w rodku strumienia ich przepływu (Cassirer, s. 258). Ka de zró nicowanie jest warunkiem, ale

i drog do integracji. Jako praktyczny przykład horyzontu porz dkuj cego wiele wiatów Cassirer przywołuje mit. Podobne role odgrywaj tak e poj cia czy metafory. Poznanie zró nicowanej rzeczywiście ci domaga si nadania jej — czy raczej odnalezienia w jej ró norodno ci - kształtu (Cassirer, 1977, s. 36, 42, 83, 150). Wielo wiatów okazuje si wi c warunkiem uporz dkwania wy szego rz du czy organizacji, któr mo na nazwa zrozumieniem.

Podobn rol w naszym poznaniu odgrywa slowo, sprawiaj ce, jak to uj ł Ricoeur, i poj mowany przez nas wiat staje si hierofani (Ricoeur, 1969, s. 17). Podobnie funkcjonuj te symbole i całe uniwersum znaków, b d c swoistym wewn trznym horyzontem naszego nazywania i poznawania.

Nie inaczej jest w procesie percepcji. M. Merleau-Ponty mówi wyra nie, e to, co percypujemy, znajduje si zawsze po ród innych rzeczy, zawsze stanowi cz jakiego pola (Merleau-Ponty, 1945, s. 10). Rol horyzontu w naszej wiadomo ci pełni ponieki d tak e pami (Merleau-Ponty, op. cit., s. 30). Nietrudno zauwa y powi zanie powy szych stwierdze z takimi, klasycznymi ju sformułowaniami twórców „psychologii postaci”, jak: kształt (figura, posta), tło, przedmiot i jego otoczenie. Postrzegana przez nas rzeczywisto z jednej strony ograniczona jest horyzontem tego, czego nie obejmujemy wzrokiem. Z drugiej za strony owo ograniczenie otwiera nowe perspektywy (Merleau-Ponty, op. cit., s. 293-294, 381-382). Za naszym horyzontem s inne krajobrazy jeszcze innych horyzontów (Merleau-Ponty, op. cit., s. 384-385).

Odnosz c to do sztuki, cytowany ju przez nas Franzini mówi o „faldach wyobra ni” (*piega immaginativa*), w których skrywa si i rozwija synteza idei artystycznych przedstawianych w dziele sztuki (Franzini, 2001, s. 31, 38-39, 41). Blisko st d do innej formy opisywanego przez nas horyzontu - do... snu (Franzini, op. cit., s. 54). W ten sposób wiele wiatów, generuj ca ich konflikt (konfrontacja tego, co rzeczywiste, z tym, co jedynie wyobraeniowe, mo liwe), staje si punktem wyj cia do nowej jako ci - „formy”, „kształtu” porz dkuj cego ow wiele mniejszych elementów. Otwarto staje si dla ró norodno ci okazj do znalezienia sensu czy harmonii, które nie s bynajmniej uniformizacj . Nie gdzie indziej, jak wła nie w dziedzinie estetyki do wiadzenie niekompletno ci, niezrozumienia lub wr cz chaosu, zebrane w prze yciu artystycznym, staje si nieuniknion wr cz drog do nowego sposobu zrozumienia czy organizacji, do horyzontu nowych mo liwo ci, do - jak to ujmuje Franzini - „odczucia Wszech wiata” (Franzini, 1994, s. 111-112). W takim rozumieniu sztuka jawi si jako symbol odczucia, rozumienia wiata, jako sposób konstruktywnego uczestniczenia w nim. Co wi cej, jest ona tak e konkretnym sposobem „zagospodarowywania” drobnych, a przecie jak e wszechobecnych przejawów absurdu ukrytego w rozmaitych zakamarkach naszego ycia. Je li absurd domaga si interpretacji i integracji, to z pewno ci nie jest ona tylko in-

telektualnym procesem. Jest wi c absurd drog ku sztuce — a mo e po prostu drog sztuki.

Zasygnalizowane powy ej (kolejny zreszt raz) silne powi zanie absurdu z nasz egzystencj w pełni odpowiada najistotniejszym intuicjom Kierkegaarda, zdaniem którego absurd — jako rzeczywisto „wykuta przez groz istnienia” — byłby najdalsz konsekwencj naszej egzystencji (Szeszow, 1948, s. 378). Horyzontem, który si tu zarysowuje, jest wolno okazuj ca si zarazem perspektyw wiary. W tym wła nie horyzoncie pojawia si absurd. Sytuuje si on pomi dzy wolno ci a wiar jako otwarcie i objawienie prawdy w wolno ci (Szeszow, op. cit.). Wolno jako wiara rozci gnita zostaje niczym most ponad (niemo liw do przebycia) nasz sko czono ci , slabo ci i ograniczeniem a niesko czono ci Boga; staje si sfer , w której mo emy do wiadczy naszego Odkupienia, zniesienia naszych l ków i ogranicze . W kontek cie teologii chrze cija skiej, do której Kierkegaard si odwołuje, dwuznaczno i niejasno absurdu jest przestrzeni , w której ludzkie rozdarcia spowodowane grzechem zostaj odkupione przez Chrystusa. Jednak e, cho dla Kierkegaarda nie ulega w tliwo ci , e absurd jest skutkiem grzechu, jego my l pozostaje na tym samym poziomie „przyczynowo-skutkowym”. Proponowana tu idea horyzontu idzie jednak dalej - umo liwiaj c w ten sposób zarysowanie mo liwo ci Odkupienia, a zarazem nie znosz c wyrazisto ci i problematyczno ci absurdu — owszem, zaostraj c je nawet, ale i wynosz c na inny poziom.

W ten sposób mo na si te zgodzi z Rensim, dla którego horyzontem ludzkich dziejów jest wła nie sam absurd (Rensi, op. cit., s. 187). Tak e ta wizja stawia przed nami jak now alternatyw . B dzie ni albo „ucieczka” w religi i wiar , albo zmierzenie si oko w oko z absurdem - bez prób znieczulania go, rozwi zywania czy wyja niania. Tak czy inaczej, jeste my przez absurd niejako zmuszeni do wej cia w sfer religii — albo przynajmniej do stani cia wobec jej mo liwo ci, czy te do jej odrzucenia. W tym ostatnim pojawia si jednak inna forma horyzontu, o której - chc c nie chc c — pisze Rensi: „tajemnica”, ale i „uczciwo ”, „szczero ” (Rensi, op. cit., s. 223). Przyj cie i niesienie nawet braku realnej perspektywy sensu, tragiczno ci własnego ycia jest mo e owym prze wituj cym — i to nieraz bardzo niewyra nie, ale jednak - horyzontem.

7.5. Dopełnienie i otwarcie: mistyczny rezonans absurdu

Stwierdzenie, e do wiadczenia absurdu pr dzej czy pó niej prowadzi do pytania o wiar czy religi , jest tylko cz ciowym rozwini cciem tezy postawionej w tytule niniejszych rozwa a . Kwestia wiary, jej wyboru czy odrzucenia, jest spraw decyzji woli podj tej w wyniku takiego czy innego rozumowania. A i sam wybór nie jest równoznaczny z do wiadczeniem religijnym. Sam bowiem akt wiary - podj ty z przekonania i wyboru - niekoniecznie musi si l czy z do wiadczeniem religijnym. Sam nawet

fakt „podprowadzenia” pod decyzję wiary nie wystarczy, aby uznać absurd za czynnik integrujący nasze doświadczenie egzystencjalne z religijnym. Mimo że stare porzekadło głosi: „jak trwoga, to do Boga”, dobrze wiemy, że w dzisiejszych czasach ludzie coraz częściej próbują stawać wobec absurdu, nie opowiadając się po stronie wiary. Ale właśnie nie samo to uczciwe i szczerze „stani cię wobec niego”, jak się okazuje, najpełniej wyzwala wspomnianą przez nas integracyjną funkcję absurdu. Jest to jednocześnie ostatnia faza procesu jego doświadczenia - w pewnym sensie powrót do punktu wyjścia, odzyskanie siebie.

Nie chodzi tu bynajmniej, podkreślamy to raz jeszcze, o żadne zneutralizowanie, rozwinięcie, zniwelowanie czy wyjaśnienie absurdu. Raczej o wiadomości i konsekwentną jego asymilację czy konstruktywną recepcję, przeżywaną tylko konkretnie, co bardzo osobliwie, intymnie. Ale właśnie nie w tym momencie bardzo wyraźnie zarysowuje się nowy wymiar absurdu, który określamy się mianem „mistycznego rezonansu”. W naszych rozważaniach wspominaliśmy, jak bardzo doświadczenie absurdu i jego integracja najróżniejsze, pozornie tak bardzo odległe sfery ludzkiej egzystencji. Ta jego właśnie ciwota upodabnia go nieoczekiwanie do doświadczenia mistycznego, bardziej ciego przecie - mniej lub bardziej po prostu - do doświadczenia na wskroś religijnym. Można by zaryzykować twierdzenie, iż mistyka jest odwróceniem absurdu albo jego przeżyciem od drugiej strony. Wdzierając się w głębi naszej osoby, angażując nas - czy tego chcemy, czy nie - absurd jest jednym z najbardziej może do głębin, intymnych, form naszego kontaktu z rzeczywistością. Otwierając nas na „poza” i „ponad” „wiatów”, w których normalnie funkcjonowaliśmy, staje się mimowolnie swoistym zapowiedzeniem transcendencji. Co więcej, może być szansą jej interioryzacji, przestrzeni, w której stanie się ona immanencją.

Zobaczmy, jak wygląda to w praktyce.

Już w logice doświadczenia, rzeczywistość prawdy nie jest rozumiana jako zwykle przeciwieństwo fałszu, ale jako odniesienie do danego przedmiotu (Mohanty, op. cit., s. 200). Najważniejsza jest konkretność określonej relacji (Mohanty, op. cit., s. 224-226). Podobnego zdania jest Hartmann, określając ją jako najwyższą formę istnienia to, co rzeczywiste, indywidualne, szczególne, czasowe i niekompletne. Ograniczaniem możliwości jest „pieczęć sposobu istnienia”. Tylko tak, w spleceniu się rozmaitych i konkretnych niepowtarzalności powstaje konkretny realny świat (Mohanty, op. cit., s. 180, 217). Mamy tu do czynienia z „absolutnie przypadkowością”, która jest zarazem bardzo konkretnym odesłaniem ku transcendencji - Bogu, bardziej podstawą i gwarantem wszystkiego, co przypadkowe (Mohanty, op. cit., s. 215). Taki konkretny, niepowtarzalny, osobisty i bezpośredni kontakt z transcendencją jest istotą przeżycia mistycznego, które zazwyczaj stanowi drogę do doświadczenia religijnego. Niekiedy przeżycie to poprzedza akt wiary - prowadzi do bezpośrednio, niejako „po omacku”, do doświadczenia religijnego.

Bezpo rednio prowadzi ca do komunikacji — nieraz mimo wszystko, albo wla nie poprzez wszystko to, co ró ne, oddzielne - jest równie istot zdarzenia j zykowego. Dobrze wiemy, e nieraz wi cej wyrazi mo na poza strukturami leksykalnymi czy semantycznymi, e gest, wyraz twarzy, spojrzenie tworzy du o skuteczniej przestrze blisko ci ni najbardziej wyszukane dyskursy. Kontakt z „innym” okazuje si mo liwy „poza”, czy te „ponad” tym, co zdawało si dzieli .

Coraz cz ciejsz współczesna filozofia postrzega i okre la proces poznawczy zawarty w do wiadczeniu religijnym jako wysoce osobist i intymn relacj . Kluczowa si w niej staje zarówno praktyka wiary (Hoff, op. cit., s. 319), b d ca prawdziwym dopełnieniem ka dego ludzkiego poznania, jak te praktyka „innego” (Hoff, op. cit.). aden dyskurs nie jest jedynie czym „obiektywnym”, lecz okazuje si relacj podmiotu z przedmiotem poznania, z „innym”, który jest wł czony w proces poznania. Patrz c z perspektywy biblijnej, mo na powiedzie , e jest to nieustanna droga poprzez nasze ograniczenia i słabo ci, stały powrót i odnowa w „ ladach rozdarcia” (Hoff, op. cit., s. 324), jakie nieko cz ce si spotkanie z mistyk w najbardziej elementarnych wymiarach kondycji ludzkiej.

W interesuj cy sposób o tym mistycznym uwarunkowaniu naszego poznania i percepcji pisze Merleau-Ponty. Wskazuje on na blisko i wzajemne przenikanie si prawdy i absurdu (Merleau-Ponty, 1945, s. 342). Odczucie absurdu i t sknota za sensem tworzy tu tajemnicz relacj wzajemnej zale no ci, przenikania si , warunkowania i współlistnienia. Wszystko to dotyka i anga uje nas w sposób bardzo gł boki. Bolesna wielo mo liwo ci i nieunikniona, rozdzieraj ca konieczno wyboru s prze yciai bardzo osobistymi. „Wyrzucaj ” niejako to najbardziej w nas wewn trzne „na orbit ” transcendencji - jak to odczuwał Sartre, pisz c o „uciekaniu od strachu dzi ki samemu faktowi znalezienia si na płaszczy nie, na której nasze mo liwo ci zostaj zamienione przez mo liwo ci transcendentalne” (Sartre, 1975, s. 68). Tak oto nasze ycie staje si aren odwiecznego zmagania dobra i zła, ducha i materii, ycia i mierci, sensu i bez-sensu.

Jeszcze wymowniej konieczno owej intymnej relacji pomi dzy podmiotem a otoczeniem wyraził, nawi zuj c do Musila, Nietzschego i Klee, Franzini, przytaczaj c zdanie, e ziemia jest brzemienna mo liwo ciami i zadaniem człowieka jest je wzbudzi (Franzini, 2000, s. 331). Poprzez wyobra - ni sztuka pozwala nam wej we wspólnot z rzeczami i wiatem, tworzy c w ten sposób wspólne i rozpoznawalne przedstawienie wiata (Franzini, 2000, s. 151). Rzecz jasna, proces ten implikuje wysiłek, mudn nieraz i mocno anga uj c walk o prawd , sens. Cz sto wi e si to ze zmieszaniem, zawstyżeniem. Ale czy nie s to inne wymiary intymno ci? Podejmuj c t walk , rzucamy na szal nierzadko gł bi naszego Ja, nara aj c je na os d, krytyk odrzucenie. Stajemy si oto r kojmi jedno ci, pojednania przeciwie stw. Przez nas przechodzi granica sensu. Jest to drugi aspekt mistycyzmu, tej intymno ci z absurdem - oto stajemy si uczestni-

kami losu Boga, w którym ostatecznie wszystkie mo liwo ci si ł cz i harmonizuj (Franzini, 1994). Chrystologiczne rezonanse s tu a nadto wyczuwalne: podmiot „rzucony”, „wydany” na szal wiata, staj c si stron w walce o dobro, ycie, prawd i sens, dzieli los um czonego i ukrzy owanego Chrystusa. Transcendencja okazuje si wi c nie tylko sfer orientuj c nasze d enia, ale nierozzerwalnie ł czy si z naszym wn trzem — poniek d zale y od nas, w pewnym sensie musi wi c mie osobowy charakter. Musi by Bogiem - ale Bogiem Wcielonym, zabitym i Zmartwychwstałym. W ten sposób absurd nieoczekiwanie okazuje si nie tylko otwarciem na chrze cija skie do wiadczenia religijne, ale i drog do chrze cija skiego do wiadczenia mistycznego.

Id c za Kierkegaardem, odnajdujemy ten wymiar absurdu na kartach Biblii - zarówno w historii Abrahama, tak bliskiego i wa nego dla du skiego filozofa (Kierkegaard, 1968), jak i w dziejach Hioba czy Jakuba walcz cego z Bogiem nad potokiem Jabbok (Rdz 31, 25-30). Jest on tak e obecny w szerokim nurcie tradycji mistyki - zwlaszcza w pismach w. Jana od Krzy a. Wła nie w przestrzeni mistyki absurd dopełnia si , cho i zarazem zaostrza. Nie przestaje on bole , niepokoi , nie pyta , a jednak ukazuje, po redniczy co najmniej intuicj sensu, odsyła ku rzeczywisto ci, która nie rozwi zuj c go, pozwala z nim y konstruktywnie.

Naznaczona zdarzeniem paschalnym teologia i mistyka jawi si jako najbardziej naturalna recepcja - by nie rzec konsekwencja do wiadczenia absurdu. W jej wietle, nie przestaj c by gł boko wpisany w sam rdze naszej egzystencji, absurd okazuje si wr cz nieodzowny, aby nasze ycie wzniosło si ponad jedynie naturalne i czysto ludzkie ograniczenia. Tym samym najwi ksza — a zarazem mo e najbole niejsza, najbardziej wstydliva i problematyczna gł bia naszej egzystencji - staje si integraln drog ku do wiadczeniu religijnemu.