

MACIEJ POTĘPA

Uniwersytet Łódzki

WPROWADZENIE DO FILOZOFII HANSA BLUMENBERGA

Hans Blumenberg zmarł na początku roku 1996. Jest zaliczany, obok H. G. Gadamera, do najwybitniejszych współczesnych filozofów niemieckich. Ponieważ dorobek filozoficzny Hansa Blumenberga jest w Polsce prawie nieznan, jesteśmy winni polskiemu czytelnikowi krótką prezentację jego drogi życiowej w filozofii.

Urodził się w 1920 roku w Lubece. Studiował na uniwersytecie w Paderborn, Frankfurtie nad Menem, Hamburgu i Kiel filozofię, germanistykę i filozofię klasyczną. Doktoryzował się w Kiel u ucznia E. Husserla, Ludwika Landgrebego, pracą *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlichen Ontologie*. Również w Kiel habilitował się w 1950 roku pracą z zakresu filozofii fenomenologicznej: *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung über die Krisis der Phänomenologie Husserls*.

Do roku 1958 pracował jako profesor filozofii w Hamburgu. Od roku 1960 wykładał jako profesor filozofii w Gießen. Członek Akademii Nauki i Literatury w Mainz. W latach 1962-1967 członek senatu Niemieckiego Towarzystwa Naukowego (DFG). Współzałożyciel w roku 1963 grupy badawczej "Poetik und Hermeneutik". W roku 1965 przyjął powołanie na katedrę filozofii w Bochum, zaś od roku 1970 wykładał filozofię na Uniwersytecie w Münster. W roku 1974 otrzymał nagrodę Kuno Fischera Uniwersytetu w Heidelbergu, zaś w roku 1980 nagrodę Sigmunda Freuda Niemieckiej Akademii Języka i Poezji w Darmstadt. W roku 1982 otrzymał doktorat honoris causa Uniwersytetu w Gießen.

Dorobek Hansa Blumenberga jest znaczący: obok obszernych dzieł i „cienkich” książek, zawiera on wiele znaczących rozpraw i artykułów z zakresu fenomenologii, hermeneutyki, antropologii filozoficznej, teorii kultury.

Dzieła: *Paragigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn 1960; *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M 1966, wyd. rozszerzone 1988; *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt/Main 1981; *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, t. 1-3. Frankfurt 1981; *Das Lachen der Thrakerin*. Frankfurt/M 1987; *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M 1986; *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart 1981; *Arbeit am Mythos*. Frankfurt/M 1986; *Höhlenausgänge*. Frankfurt/M 1989.

*

Pierwszym znaczącym dziełem Blumenberga, które stanowi do dzisiaj trwałe dorobek w filozofii współczesnej, było dzieło *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Naczelną tezę tego dzieła jest stwierdzenie, że metafora należy do podstawowego arsenału językowych środków wyrazu w filozofii i nie daje się zasadniczo, wbrew

temu, co sądzą filozofowie analityczni, zastąpić przez pojęcia naukowe (sformalizowane). Takie „językowe obrazy”, które wymykają się sile wyrazu obiektywizującej nauki, nazywa Blumenberg „absolutnymi metaforami” (*absolute Metapher*). Blumenberga interesuje szczególnie wkład, jaki miały „absolutne metafory” w dziejowo określony proces rozumienia przez człowieka samego siebie i otaczający go świat

W tym samym okresie, tj. w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, autor „paradygmatów do metaforologii” opublikował szereg artykułów, w których poruszył problem narodzin i legitymizacji czasów nowożytnych, stawiając w centrum swej uwagi historię zachodniej kosmologii. Nie ulega wątpliwości, że właśnie z tych zainteresowań powstała w 1966 r. książka *Die Legitimität der Neuzeit*, która wywołała w Niemczech szereg kontrowersji. W punkcie centralnym tego niezwykle erudycyjnego dzieła znajduje się para pojęć: „teologiczny absolutyzm” i „humanistyczne samopotwierdzenie się człowieka”; pierwsze pojęcie odnosi Blumenberg do późnego średniowiecznego nominalizmu, drugie zaś podporządkowuje czasom nowożytnym.

W dziele *Die Legitimität der Neuzeit* głosi Blumenberg oryginalną filozoficzną tezę, że teologiczny absolutyzm późnego średniowiecza stanowił wyzwanie, na które odpowiedzią musiała być humanistyczna samoafirmacja człowieka. Podstawowym charakterem późnośredniowiecznego Boga — wedle niego — było przedstawienie go jako posiadającego atrybuty najwyższego władcy, najwyższego bytu, którego człowiek nigdy nie jest w stanie pojąć. Również „natura stworzona” przez tak rozumianego Boga stała się dla człowieka czymś nie dającym się zrozumieć i opanować.

Koncepcja Boga i natury późnego średniowiecza była wyzwaniem dla człowieka, poprzez które człowiek odwrócił się od metafizyki, zwracając się ku sobie samemu. Związek między późnym średniowiecznym nominalizmem a czasami nowożytnymi jest dla Blumenberga czymś pewnym: samowola Boga wystawiła ludzi na takie nie dające się przewidzieć „decyzje”, w następstwie których człowiek utracił zaufanie zarówno do Boga, jak i do stworzonej przez niego natury. W rezultacie czego zrodziła się świadomość, że jeśli Bóg nie troszczy się o człowieka, to człowiek musi sam zatroszczyć się o swoje własne istnienie.

Hans Blumenberg pokazuje powstawanie tego nowego typu racjonalności przez stopniowe upowszechnienie się pojęcia gatunkowego instynktu samozachowawczego, rehabilitację teoretycznej ciekawości człowieka i przede wszystkim przez rodzącą się dominację nauk przyrodniczych i techniki. Myśl o legitymizacji czasów nowożytnych w kontekście koncepcji Boga w późnym średniowiecznym nominalizmie jest jedną z podstawowych myśli filozoficznych Blumenberga, która niczym przewodnia nić przewija się przez wszystkie jego dzieła, przede wszystkim w dziele *Lebenszeit und Weltzeit*.

Nie miejsce tu narozwijanie tej oryginalnej filozoficznej tezy. Ograniczę się tylko do tego, że Blumenberga, wraz z Karlem Löwithem i Carlem Schmittem, zalicza się do tych myślicieli, którzy intensywnie zajmowali się tzw. problematyką sekularyzacji. Wedle Carla Schmitta, wszystkie podstawowe pojęcia współczesnej nauki o państwie są zsekularyzowanymi pojęciami teologicznymi. Natomiast dla Karla Löwitha

współczesna filozofia dziejów z jej immanentnym oczekiwaniem ich końca jest zeświecczonym pojęciem historii zbawienia, chrześcijańskiej eschatologii i starotestamentowych prorocत्व.

Oryginalność stanowiska Blumenberga w tej kwestii polega na tym, że uważa, iż w procesie sekularyzacji nie mamy do czynienia ze zdeformowanymi, przeformułowanymi pojęciami teologicznymi, przy zachowaniu tej samej substancji pojęć. Zmienia się — wedle niego — w zasadniczy sposób, wraz z przejściem do czasów nowożytnych, sama substancja pojęć do tego stopnia, że nie można uważać ich za zdeformowaną mutację pojęć teologicznych. I tak np. nowożytna świadomość dziejów nie wywodzi się ze zeświecczonej idei historii zbawienia, a filozoficzno-dziejowe oczekiwanie końca świata nie jest metamorfozą nowotestamentowej eschatologii. Blumenberg pokazuje na wielu przykładach, że nowotestamentowa eschatologia nie da się „przetłumaczyć” na nowożytne pojęcie dziejów. Blumenbergowi chodzi więc o to, aby udowodnić, iż nowożytność nie jest żadną epoką nie posiadającą własnej legitymizacji. Byłoby tak, gdyby jej podstawowe pojęcia były zdeformowanymi przeformułowaniami teologicznych pojęć. Ale tak nie jest. Wręcz przeciwnie: nowożytność jest zakończonym sukcesem przewyżczeniem gnozy i stosowną odpowiedzią na wyzwanie rzucone człowiekowi przez późnośrednio-wieczny nominalizm.

W dziełach *Arbeit am Mythos* z 1986 roku i *Lebenszeit und Weltzeit*, na miejsce „teologicznego absolutyzmu” stawia Blumenberg „absolutyzm rzeczywistości”. Ta operacja jest rezultatem dwóch odmiennych operacji: rzeczowej neutralizacji z jednej strony, i czasowo-przestrzennej generalizacji z drugiej. Rzeczowa neutralizacja polega na zastąpieniu przez bezwzględne, posługującego się ostatecznie samowolą Boga późnego średniowiecza, obojętną wobec ludzkiego cierpienia i jego klęsk życiowych, „przepotęzną rzeczywistością”, której prawdziwe oblicze odsłania współczesna nauka.

Od czasów Galileusza i Kopernika nauka rozbiła zamknięty kosmos Greków i średniowiecza, rozciągając go do nieskończonego uniwersum. Po grecko-chrześcijańskiej konstrukcji wszechświata w świetle nauki nie pozostał kamień na kamieniu. Miało to — zdaniem autora — dla metafizyki określone konsekwencje, a mianowicie: w filozofii nie ma już racji bytu myśl o wszechświecie jako metafizycznym porządku, w którym jedne rzeczy mają pierwszeństwo nad innymi. Nauki przyrodnicze pozbawiły nas iluzji, iż we wszechświecie zajmujemy centralne i wyróżnione miejsce, a przecież tak właśnie sądzili zarówno starożytni Grecy jak i ludzie średniowiecza. Nauka uświadamia nam, że nasza trwająca tysiąclecia kultura skazana jest na zniknięcie bez śladu we wszechświecie. Co najwyżej pozostanie po niej promień świetlnej energii. Nauka niszczy — zdaniem Blumenberga — przekonanie o naszej szczególnej ważności, wielkości, znaczeniu. Ale jednocześnie zmusza nas — w paradoksalny sposób — do tego, byśmy niczego nie brali poważniej od nas samych. Im wyraźniej człowiek uświadamia sobie — mówi Blumenberg — „że jest niewiele znaczącym atomem w pustyni wszechświata”, tym bardziej nagląca staje się potrzeba troszczenia się człowieka o samego siebie. Odwraca się on od owej „pustyni wszechświata” i zwraca się ku swej ojczyźnie, którą jest swojska Ziemia. Hans Blumenberg sądzi, że już od początków swego rozwoju człowiek starał się

przewyciężyć milczenie otaczającego go wszechświata zmierzając do oswojenia bezwzględnej potęgi i obojętności wobec człowieka uniwersum.

Na początku ludzkiego doświadczania świata nie znajdowało się, jak sądzili Grecy, zdumienie, lecz — przerażenie. Środkiem, który człowiek wynalazł, aby wyzwolić się z przerażenia światem, był mit. Dla Blumenberga mit był środkiem neutralizacji, depotencjalizacji „absolutyzmu rzeczywistości”. Pierwotna funkcja mitu polega na tym — podobnie zresztą jak dla Leszka Kołakowskiego — że mit jest próbą przewyciężenia obojętności świata wobec człowieka. Mity opowiadają historie, nadają rzeczywistości nazwy i imiona; tym samym pozbawiają rzeczywistość jej nieokreśloności, wrogości, obojętności i przypadkowości. To dzięki sile mitów strach człowieka przed potężną, bezkształtną rzeczywistością zostaje przewyciężony, a to, co straszne i budzące przerażenie — przestacza się w to, co oswojone. Podstawową funkcją mitu (podobnie jak dla Kołakowskiego mitami są zarówno mityczne opowiadania, rytuały religijne, rytualne kultury, metafizyczne systemy, modele naukowe) jest odciążenie człowieka od nieznośnego absolutyzmu rzeczywistości.

W dziele Blumenberga *Lebenszeit und Weltzeit* stale przewijają się, jako przewodnie motywy, dwa momenty: z jednej strony przedstawienie różnych form absolutyzmu rzeczywistości: obojętności wobec cierpienia, bezwzględności wobec człowieka, z drugiej zaś środków, dzięki którym człowiek dystansuje się wobec ciężenia rzeczywistości, za pomocą których próbuje tę rzeczywistość oswoić, zadomowić się w niej. Już w dziele z roku 1981 *Lesbarkeit der Welt*, „absolutyzm rzeczywistości” stanowi tło, na którym natura zostaje ujęta jako księga, z której ludzie próbują odszyfrować ważne dla siebie przekazy. Natomiast w *Lebenszeit und Weltzeit* absolutyzm rzeczywistości przybiera formę niewyobrażalnie wielkiego czasu świata.

Hans Blumenberg analizuje różne strategie dystansowania się człowieka wobec twardej rzeczywistości. Wszystkie strategie nazywa „stwarzaniem dystansu” (*Leistungen der Distanz*). W dziele *Genesis der kopernikanischen Welt* tę funkcję depotencjalizowania absolutyzmu rzeczywistości przejmuje Ziemia jako jedyne miejsce we wszechświecie, w którym możliwe jest życie. W książce *Arbeit am Mythos* funkcję dystansowania się wobec twardej rzeczywistości przejmuje mityczne opowiadanie, mity projektujące w rzeczywistość sens, i w ten sposób ją oswajające. Zaś w dziele *Die Lesbarkeit der Welt* zdystansowanie się człowieka wobec świata polega na przemianie świata w tekst, którego sens jest wykładany w dziejach. Natomiast w książce *Lebenszeit und Weltzeit* to poprzez „świat życia” (*Lebenswelt*) ujęty jako coś dlań samozrozumiałego, człowiek dystansuje się od twardej rzeczywistości.

Blumenberg nie ukrywa tego, że człowiek potrzebuje tego wysiłku dystansowania się od rzeczywistości; ba — jest on dlań życiowo czymś niezmiernie ważnym. Ale również nie czyni i z tego tajemnicy, że jest krytycznie nastawiony (tu rozchodzi się z Kołakowskim) do wielu mitycznych, religijnych i metafizycznych form myślenia. Interesują go one jedynie w kontekście możliwości przełamania i wytrącenia ze świadomości człowieka fenomenu „absolutyzmu rzeczywistości”.

Hans Blumenberg nie wierzy w wielki rezonans mitu w świecie współczesnym. Ale jednocześnie nie wierząc w jego rezonans uważa, że mitu nie da się całkowicie usunąć ze świata ludzkiego. Zwłaszcza w sytuacjach, w których przybiera na sile

„absolutyzm rzeczywistości”, schronienie się człowieka w swoim „świecie życia”, odcinającym się tak radykalnie od bezwzględnego i pozbawionego sensu pozostałego świata, dostarcza człowiekowi tak niezbędnego dlań poczucia bezpieczeństwa. Podobną funkcję pełni nauka, technika i kultura — wszystkie one odciążają człowieka od siły parcia nań twardej rzeczywistości, jednocześnie ją oswajają i usensowniają.

Z jednej strony Blumenberg odrzuca projekt mityczno-religijny jako niemożliwy do urzeczywistnienia we współczesności, a z drugiej strony sam daje świadectwo temu, że proces utraty przez człowieka metafizycznego obrazu świata wiąże się z nie dającymi się powetować stratami. Blumenberga można śmiało uważać za świadka i kronikarza tego postępującego upadku metafizycznego obrazu świata osadzonego na micie i religii. To pożegnanie się z mityczno-religijnym obrazem świata jest tym bardziej dramatyczne, że wyszło ono spod pióra człowieka, który sam przez całe lata zajmował się filozofią scholastyczną i neotomistyczną, upatrując w nich środek na bolączki trapiące człowieka. Dzieło Blumenberga jest świadectwem smutku towarzyszącego żegnaniu się z wielkimi tradycjami, których już się nie da uratować. Ale nie sposób wyzłochić się z wrażenia, że przez stałe podejmowanie przez Blumenberga polemik ze schematami interpretacyjnymi odrzucającymi jego perspektywę, sam autor jakby powtarza ów rytuał rozstawania się z przeszłością, który nigdy nie jest pożegnaniem ostatecznym.

U podstaw dzieła Blumenberga leży przekonanie, że wszelki ludzki wysiłek, wielkie projekty mityczno-religijnego sensu mają na celu zdystansowanie się człowieka od rzeczywistości. Niejako odwrotną stroną tej rezygnacji z dramatycznego gestu powrotu do utraconego mityczno-religijnego przekazu tradycji jest przekonanie o skończoności człowieka i wszelkich dzieł kultury. Najpełniej ten motyw dochodzi do głosu w dziele *Lebenszeit und Weltzeit* i w książce *Die Sorge geht über den Fluss*. W pracach tych temat śmierci wysuwa się na plan pierwszy. Śmierć, zaświadczać tezę o przemijalności człowieka, jest faktem, z którym człowiek musi się pogodzić, ale stale wywołuje ona grozę i przerażenie i jednocześnie oburzenie. Mówi to do nas filozof, którego postawa kondensuje się w pewnym rodzaju pesymizmie, ponieważ jest on przekonany o tym, że kiedyś w przeszłości nie będziemy już słyszeć tonów mszy h-moll Bacha, a nawet nie będzie już istniała sama jej partytura, a nawet coś gorszego — nikt nie będzie istniał, kto mógłby jeszcze wiedzieć o tym, że w ogóle ona istniała. Co najwyżej — a jest to zdaniem Blumenberga w wysokim stopniu prawdopodobne — pozostanie po nas pewna ilość energii.

Blumenberg rozważa różne strategie, za pomocą których człowiek podejmuje próbę zdystansowania się od „twardej rzeczywistości”. Jedną z nich wiąże się z nawiązaniem do Husserlowskiego pojęcia „świat życia” (*Lebenswelt*). W dziele *Lebenszeit und Weltzeit* polemizuje on z Husserlem: upatruje podstawowy charakter świata życia w tym, co samo przez się zrozumiałe (*selbstverständlich*). Odnosząc się do Husserla, definiuje Blumenberg w artykule *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* świat życia „... jako uniwersum uprzednio dane tego, co samozrozumiałe”¹. Odpowiednio do tego mówi Blumenberg w *Lebenszeit und*

¹ H. Blumenberg: *Wirklichkeit, in denen wir leben*. Stuttgart 1981, s. 23.

Weltzeit o świecie życia jako tym, co rozumie się samo przez siebie². Husserl, w przeciwieństwie do Blumenberga nie przypisuje temu, co samozrozumiałe, żadnej pozytywnej jakości; przeciwnie: jego wysiłek zmierza do przemiany tego, co samo z siebie zrozumiałe w to, co daje się zrozumieć na drodze refleksyjnej. Obaj autorzy rozumieją pod pojęciem „świat życia” dwie różne możliwości.

Husserl rozróżnia między „konkretnym światem życia” (*konkrete Lebenswelt*) a „pierwotnym światem życia” (*ursprüngliche Lebenswelt*)³. „Konkretny świat życia” identyfikuje Husserl faktycznie z tym, co w świecie codziennym przeżywanego życia jest zrozumiałe, i co dane jest — o tym należy szczególnie pamiętać — w każdorazowo kulturowo określonym otoczeniu. Jednak akcent pada u niego na pojęcie „pierwotny świat życia”. A ten ma u niego znaczenie naoczności naturalno-materialnych rzeczy konstytuowanego w transcendentnej podmiotowości, posiadającego niezmienną strukturę przestrzenno-czasowego związku kauzalnego. Kiedy Blumenberg mówi o świecie życia, to treść tego pojęcia nie pokrywa się z tym, co Husserl miał na myśli. Nie wdając się w szczegółowe rozważania, należy zwrócić uwagę, że Husserl, w przeciwieństwie do Blumenberga, nie przypisuje pojęciu tego, co zrozumiałe ani pozytywnej wartości, ani w ogóle nie używa tego określenia w odniesieniu do świata życia.

Blumenberga zrozumienie pojęcia życia zgadza się przede wszystkim z pojęciem Schütza⁴, który wprawdzie przyznawał się do Husserlowskiej wykładni pojęcia „Lebenswelt”, ale faktycznie dokonał jego daleko idącej treściowej modyfikacji, czyniąc je w końcu, zresztą z powodzeniem, podstawą socjologii rozumiejącej. Od tej pory to pojęcie cieszy się wielkim wzięciem w naukach społecznych i filozofii. Posiada ono aktualność aż po dzień dzisiejszy — czy to u Habermasa⁵, czy u Lüb-bego⁶. Schütz używa określenia „świat życia” w odróżnieniu od Husserla w sensie świata życia codziennego. U Husserla odpowiada mu pojęcie: konkretny świat życia. Do „świata życia” w sensie Schütza należą typowe wzorce zachowań, wzorce interpretacyjne, dające w świecie orientację, rutynę, znajomość rzeczy itd. Schütz stale podkreśla, że świat życia posiada „kontury tego, co samozrozumiałe”⁷. Odnosi się on do tego, co „w aktualnej sytuacji jest doświadczane w oparciu o rutynę jako samozrozumiałe”.

Hans Blumenberg używa, podobnie do Schütza, pojęcia tego, co samozrozumiałe, a więc nie dopuszczające żadnego krytycznego namysłu w odniesieniu do świata życia. Przy czym samozrozumiałość jako charakter świata życia jest dlań wyrazem „bezpiecznego osadzenia istnienia w tym, co pewne i nie podlegające wątpieniu”⁸. To, co gwarantuje poczucie bezpieczeństwa, nie podlega wątpieniu, posiada charakter zamkniętego obszaru, o dającej się uchwycić wielkości. Świat

² Tegoż: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M 1986, s. 22.

³ E. Husserl: *Erfahrung und Urteil*. Hamburg 1985, s. 49.

⁴ A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen der Lebenswelt*, t. 1-2. Frankfurt/M 1979.

⁵ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. 2. Frankfurt am Main 1981.

⁶ Por.: H. Lüb-beg: *Der Lebenssinn der Industriegesellschaft*. Berlin 1990.

⁷ A. Schütz, Th. Luckmann: *Strukturen...*, t. i. Op. cit., s. 219.

⁸ H. Blumenberg: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Op. cit., s. 23.

życia jest przeto w naszym codziennym doświadczeniu czymś znanym i budzącym zaufanie, krótko ujmując: jest bliskim nam światem. Bowiem najwyższy stopień „swojskości” i największe zaufanie budzi świat najbliższej nas leżący. Obok swojskości, budzenia zaufania, przejrzystości, to, że się nam nie narzuca (*Unauffälligkeit*) i, że nie wywołuje pytań (*Fraglosigkeit*), stanowi o związku własności, w jakich przejawia się nam świat życia. Jego istotnie ważną jakością jest to, że „nie znajduje się w dyspozycji żadnej myśli i żadnego działania” (LZ, 14)⁹. Egzystowanie w takim świecie polega na tym, że obywamy się w nim bez teorii świata życia, a nawet nie jesteśmy tego świadomi, że się w nim w ogóle znajdujemy. Teorie świata życia, tak jak zostały one rozwinięte przez Schutza i Habermasa, zawierają „deskrypcje życia codziennego” (LZ, 63), które są „interesujące, ale w sensie teoretycznym nie pełnią żadnej funkcji” (LZ, 63), ponieważ do świata życia należy „konstytutywny brak predykatywności” (LZ, 67).

Kto porusza się w świecie życia, nie wie o nim jako takim. Najczęściej składa się on z sieci typowych i budzących zaufanie sytuacji, jak i nie wywołujących pytań uregulowań i orientacji, które w normalnym przypadku nie potrzebują żadnej uprzedmiotowiającej refleksji i żadnej dalszej organizacji. Przebywać w świecie życia oznacza odwoływać się do zespołu naturalnych przyzwyczajajeń, które gwarantują oparcie i jednocześnie odciążenie (*Entlastung*). Swojskość, budzenie zaufania, niernarzucanie się i przejrzystość, niebudzenie wątpliwości, czynią ze świata życia miejsce bezpieczne, zatem takie, które budzi zadowolenie i posiada kontury sensownej konstrukcji. Wprawdzie przebywając w świecie życia nie możemy wiedzieć tego, czym jest sens, ale możemy powiedzieć, dlaczego pytanie o sens nie może w nim zostać postawione. „Sens pojawia się w świecie życia nie narzucając się jako *constans* w żadnym jego opisie” (LZ, 86). W świecie życia nie pytamy się o sens. „Pytanie o sens jest już oznaką braku sensu, którego różne terapie nigdy nie są w stanie wytworzyć na powrót stanu pierwotnego” (LZ, 85). Z tego, co już wiemy o świecie życia, wynika, że nigdy nie daje się go zdefiniować przez rzeczy, które się w nim znajdują, a raczej przez sposób, w jaki się ona w nim pojawiają, mianowicie jako przejrzyste, nie narzucające się, nie budzące pytań, krótko mówiąc: jako samozrozumiałe, a więc właśnie jako obce, nieznanne, nieprzejrzyste, budzące wątpliwości, nieme i bezwzględne. „Jest prawie czymś obojętnym, jakie rzeczy zachodzą w świecie życia, ponieważ chodzi wyłącznie o to, w jakiej modalności one to robią” (LZ, 65).

Wedle Blumenberga, świat życia ujęty jako zamknięte w sobie sensowne otoczenie (*Sinngehäuse*), graniczy z nieokreśloną obcością, pozbawioną sensu obojętnością, otwartą sferą, która wskazuje na „absolutyzm rzeczywistości”. Dlatego też można codzienny świat życia z jego budzącymi zaufanie przyzwyczajeniami i nie budzącymi wątpliwości orientacjami uważać za dokonanie zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości, który symbolizowany jest w naszym życiu przez niezmienny, głuchy, obojętny wszechświat, do którego świat życia tworzy świat przeciwstawny. Kto znajduje się w świecie życia, nie tylko o nim nic nie wie, lecz zazwyczaj nie jest także świadomy nieskończonego i bezwzględnego charakteru

⁹ Skrót LZ oznacza dzieło H. Blumenberga: *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/M 1986.

wszechświata. Zdystansowanie się od pozbawionego sensu wszechświata jest jedną z konstytutywnych własności świata życia, jakością o pozytywnej wartości, ponieważ przyczynia się do zabezpieczenia istnienia człowieka i wypełnienia jej sensem.

Fenomenologia Husserla abstrahuje — zdaniem Blumenberga — chociaż nie w ten sam sposób, ale w równym stopniu co nastawienie świata życia, od absolutyzmu rzeczywistości. Charakterystyczna jest przecież dlań procedura wzięcia w nawias, którą Husserl nazwał fenomenologiczną redukcją. Husserl rozróżniał redukcję fenomenologiczną od redukcji eidetycznej. Nas interesuje w tym kontekście przede wszystkim redukcja eidetyczna, ponieważ przekreśla ona egzystencję realnego świata na rzecz spojrzenia na to, co ogólne. Fenomenologiczne nastawienie nie uwzględnia egzystencji świata, koncentrując swoją uwagę na jego esencji; ujmując to fenomenologicznie: poświęcenie egzystencji oznacza uwolnienie esencji. W ujęciu Blumenberga fenomenologiczne pierwotne nastawienie należy do dziedzictwa Platonskiej metafizyki; jest ono właściwie swoistym platonizmem. Tradycyjna metafizyka rozróżnia w rozważaniach nad tym, co istnieje, między tym, czym ono jest (*eidos, ousia, quid sit, essentia*), i tym, że ono jest (*hoti est, quod sit, existentia*). Tym, co się narzuca w tradycji antyczno-greckiej, to zaniedbanie istnienia bytu.

Pojęcie istoty ma bezwzględne pierwszeństwo względem pojęcia egzystencji. Myśl tę sformułował Blumenberg już w swojej dysertacji *Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie* (1947). Wedle niego, filozofię Husserla można wpisać w tę tradycję. Bowiem także przenosi on ciężar filozoficznego pytania z pełnej konkretności tego, co w świecie egzystuje, na ogólne struktury naocznościowego świata. Blumenberg w pełni sformułował tę tezę w swojej habilitacji *Die ontologische Distanz* (1950), w której twierdzi, że fenomenologia przechodzi do porządku dziennego nad tym, co faktyczne. Redukcja fenomenologiczna narzuca sobie reguły, wedle których należy traktować świat, jakby go w ogóle nie było. Blumenberg nie poprzestaje na tym i przechodzi dalej do konstatacji, że odrzucenie problemu egzystencji leży już w pierwotnym zamyśle fenomenologii. Fenomenologiczne nastawienie pierwotne, które pozwala nie brać pod uwagę egzystencji świata, żeby w ten sposób dojść do jego esencji, jest próbą przeciwstawienia się absolutyzmowi rzeczywistości. Fenomenologii udaje się to, kiedy utrwała jedynie istoty otaczających nas przedmiotów, wiążąc je w sensowną strukturę. I tak fenomenologiczne wyrzeczenie się świata jest poprzez „redukcję jego egzystencji” (LZ, 308) „polemiką z obojętnością świata” (LZ, 29), „operacją wyrzeczenia się naturalizmu” (LZ, 29) i także odrzuceniem „przypadkowości świata” (LZ, 29).

Blumenberg próbuje wyprowadzić podstawowe nastawienie fenomenologii z dążenia do zdystansowania się od absolutyzmu rzeczywistości. Teza ta wychodzi od założenia indyferentności sensu konkretnego istnienia rzeczy i sensownego istnienia ich esencji. Przyjmuje ona, że istnienie świata nie zdystansowane fenomenologicznie, tak naprawdę nie posiada sensu i jest bez racji, wartości, celu i rozumu. Blumenberg pyta krytycznie, w przeciwieństwie do Husserla, o możliwość wzięcia w nawias istnienia świata. Utrzymuje on, że istnienie świata jest odporne na redukcję. „Fenomenologiczna redukcja jest aktem przemocy, której zdaje się przeciwstawiać cały ciężar istniejącego świata” (LZ, 357). Przypuszczenie fenomenologicznej re-

dukcji, że świat nie istnieje, jest czymś niesłychanym do tego stopnia, iż nie jesteśmy tego w ogóle w sposób przekonujący sobie wyobrazić.

Odrzucenie redukcji fenomenologicznej prowadzi Blumenberga do konieczności ujęcia świata, w świetle nauki współczesnej, jako pozbawionego sensu. Co sprawia, że autor dzieła *Lebenszeit und Weltzeit* wiąże tezę o niepodlegającym redukcji istnieniu świata, z tezą o niemożliwości wykazania sensowności poszczególnego istnienia w świecie. Autor zdaje sobie sprawę z tego, że twierdzenie to jest sprzeczne z tezą filozofii chrześcijańskiej, w której przyjmuje się istnienie osobowego Boga, jako podstawy sensu istnienia wszystkich rzeczy. Jeszcze dla Greków istnienie bytów wewnątrzświatowych było czymś samo przez się zrozumiałym. Grecka filozofia operowała pojęciem kosmosu jako harmonijną fizyczno-moralną całością, w której poszczególne byty niejako z góry miały określone miejsce. Dopiero w chrześcijaństwie istnienie staje się czymś problematycznym i traci status oczywistego, samozrozumiałego faktu, i dlatego, żeby je usprawiedliwić, wiąże się je z osobowym Bogiem, który pełni zarazem funkcję podstawy bytowej, jak i nośnika sensu dla poszczególnego istnienia. W perspektywie chrześcijańskiej nie daje się pomyśleć tego, że istnienie świata jest niezróżnicowane pod względem sensu, ponieważ to Bóg jest ostateczną zasadą sensowności bytu.

Należy więc gdzie indziej doszukiwać się odpowiedzi na pytanie o źródło identyfikowania istnienia świata, postawione przez autora w *Lebenszeit und Weltzeit*, świata opornego na redukcję fenomenologiczną, z egzystowaniem w świecie nieokreślonym pod względem sensu. Odpowiedzi na to pytanie należy raczej poszukiwać w odpowiedzi na pytanie o to, co nam uniemożliwia dalsze przebywanie w „świecie życia” i wystawia nas na oddziaływanie „odczarowanej rzeczywistości”. Odpowiedź Blumenberga można sprowadzić do lakonicznej formuły: sensowna, dająca poczucie bezpieczeństwa struktura świata życia zostaje zakwestionowana przez „rozchodzenie się czasu świata i czasu życia” (*Auseinanderklaffen von Weltzeit und Lebenszeit*) (LZ, 73). Im częściej ludzie odkrywają czas obiektywny z jego niewyobrażalnie wielkim „czasem świata” (wykracza on znacznie poza czasową biblijną chronologię; LZ, 224), tym częściej w sposób nie dający się uniknąć jednocześnie odkrywają, że ich „czas życia” jest ultrakrótkim epizodem, limitowanym przez śmierć — tę bezlitosną granicę, dla ich witalnego i kognitywnego głodu świata. Brak „kongruencji” czasu życia i czasu świata okazuje się być czymś obłądnym (LZ, 80); „rozwarcie nożyc czasu” między „czasem życia” i „czasem świata” jest czymś rzeczywistym. Następstwem tego jest zagubienie współczesnego człowieka nie tylko w przestrzeni, ale także „zagubienie (...) w czasie” (LZ, 183), wobec którego człowiek musi zająć zdecydowaną postawę.

Naukowa obiektywizacja i ujęcie bezgraniczności czasu świata stało się we współczesnym świecie dopiero możliwe i konieczne, sądzi Blumenberg, dzięki „usunięciu z czasu ściśle określonego terminu” (*Entfristung*). Dopiero wtedy, kiedy zniknęła eschatologiczna finalność czasu zbawienia (jako określona w czasie droga do zapewniającego zbawienie końca, ujęta jako czas oczekiwania na zbawienie, a więc zakładająca kongruencję czasu świata i czasu życia (LZ, 73), może czas świata stać się owym bezgranicznym „otwartym” i „ewolucyjnie nieograniczonym” czasem, o którym mówi współczesna fizykalnie zorientowana kosmologia. „Rozwarcie

się nożyc świata i czasu życia” sprawia, że ludzki czas skończony, niejako na zasadzie kontrastu do czasu świata — właśnie współcześnie skupia na sobie szczególną uwagę. Współczesne odkrycie bezgranicznego „otwartego” czasu świata nie sprawia tego, że charakter czasu, związany z granicą, zostaje pominięty, lecz — wręcz przeciwnie — właśnie jednocześnie radykalizuje skończony wymiar czasu, gdy przenosi i koncentruje granicę czasu całkowicie na owym czasie, który dla nas oznacza nieprzekraczalną granicę, mianowicie na skończonym czasie naszego własnego życia, zatem na tym, co dla Blumenberga było tylko „epizodem”, którym jest trwanie każdego z nas.

Tym, co nas szczególnie przytłacza, to konieczność ostatecznego pożegnania się ze światem, i to, że będziemy wykluczeni z dalszego dziania się świata. Oburza nas to, że „świat będzie dalej trwał poza granicami naszego życia, i że będzie już innych swoich przyjaciół obdarowywał radościami, które będą dla nas niedostępne” (LZ, 78). Bo przecież jest czymś nie do zniesienia sytuacja, w której „istota ze skr óconym czasem życia ma nieskończoną ilość życzeń. Żyje ona w świecie, który zdaje się nie mieć granic, poza jedną, że musi ona sama umrzeć” (LZ, 71). Z „rozchodzenia się czasu świata i czasu życia” wypływa dla człowieka gorzkie doświadczenie „obojętności świata wobec niego” (LZ, 75): „Brak troski o człowieka jest własnością świata” (LZ, 75). Ten wgląd w świat nazywa Blumenberg najbardziej „oburzającym wymaganiem świata wobec życia” (LZ, 76).

Wychodząc od narzucającej się dysproporcji między czasem świata a czasem życia, Blumenberg przechodzi poprzez konstatację płynnej epizodyczności człowieka w całości przebiegu świata do doświadczenia obojętności i obojętności świata wobec człowieka, co prowadzi go w końcu do kulminacji w świadomości „absolutyzmu rzeczywistości”. Tam, gdzie człowiek uświadamia sobie rozwiew między czasem świata a czasem życia, tam zostaje zmuszony do opuszczenia bezpiecznego świata życia i wkroczenia w sferę „absolutyzmu rzeczywistości”. Czas świata stał się w ten sposób indeksem absolutyzmu rzeczywistości, która poprzez swój przeogromny czas i przestrzeń uświadamia człowiekowi jego przygodną i tymczasową egzystencję, wystawioną na bezwzględność i obojętność świata.

Człowiek próbował na różne sposoby zdystansować się od przerastającego go czasu świata. Blumenberg wymienia przede wszystkim trzy takie sposoby: pierwszy z nich rozwija filozofia dziejów z jej przekonaniem o dostępie do całości dziejów. Filozofia dziejów jako próba zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości, w ocenie autora, straciła dzisiaj wiele na znaczeniu. Zdaje się ona „zapominać o uniwersum i na jego miejsce stawiać historię uniwersalną” (LZ, 229). Istnieje także wewnętrzne uwarunkowanie, które doprowadza do dezaktualizacji filozofii dziejów. Można postawić pytanie: jak w ogóle dochodzi do kryzysu w filozofii dziejów?

Dzieje zdefiniowane z perspektywy filozoficzno-historycznej oznaczają emancypację i wykształcenie się ludzkiej autonomii. Obok zmieniających się w czasie założeń filozofii dziejów, takich jak: doskonałość człowieka jako możliwość dziejów, przyszłość jako przestrzeń dziejów, postęp jako forma ruchu dziejów, osiągnięcie wolności przez człowieka jako cel końcowy dziejów, prawo naturalne człowieka do ludzkiej godności i szczęścia jako moralne instancje dziejów ważny jest przede

wszystkim fakt, że człowiek deklaruje gotowość do przejęcia w swoje ręce swoich spraw w dziejach. Człowiek wkroczył do dziejów w charakterze podmiotu i sprawcy dziejów i zajął miejsce, które uprzednio — przynajmniej od Augustyna do Bossueta — zajmował Bóg. Oczywiście, aby człowiek zajął miejsce Boga, musiał Bóg je uprzednio opuścić, musiały więc zaistnieć powody po temu, żeby Bóg został pozbawiony funkcji najwyższego podmiotu i sprawcy dziejów.

Wyrażając się w największym skrócie: to doświadczenie istnienia zła w świecie w jego różnych postaciach: strachu, winy, choroby, bólu i śmierci, a w aspekcie filozoficznym: istnienie antynomii i antagonizmów, oraz konieczność obrony Boga przed oskarżeniem go o to, że jest za zło w świecie odpowiedzialny, wymusiły tezę o autonomii człowieka. Innymi słowy: to dzięki pożegnaniu Leibnizjańskiej teodycei optymizmu¹⁰ otrzymujemy filozoficzny dowód na to, że to nie Bóg jest sprawcą historii, ale człowiek.

Dzieje są, wedle poglądu B. Vico, rzeczywistością, którą wytwarzają sami ludzie. Filozofia dziejów powstaje i staje się centralnym tematem filozofii dokładnie w tym czasie, w którym pod naporem radykalizowanego doświadczenia zła w świecie teodycea staje się możliwa tylko dzięki ateizmowi *ad maiorem Dei gloriam*¹¹. W planie historyczno-filozoficznym Bóg zostaje uwolniony od odpowiedzialności za zło w świecie w imię autonomii — teraz człowiek jest tym, który za wszystko odpowiada, to nie Bóg, ale człowiek jest teraz sprawcą nieszczęść w świecie. Można postawić pytanie: czy człowiek jest w stanie udźwignąć to brzemię odpowiedzialności?

Transcendentalna filozofia dziejów Kanta, Fichtego i wczesnego Schellinga określiła jako sprawcę dziejów człowieka ujętego jako transcendentalne „Ja”. Abstrakcyjne i w zasadzie niejasne ujęcie stosunku transcendentalnego Ja do Ja empirycznego pozwala na prawie dowolne uczucia identyczności w sytuacjach sprzyjających historycznie, i prawie dowolne zaprzeczenia tej identyczności w sytuacjach niekorzystnych; tylko jedno wydaje się pewne: sukces ma empirycznego ojca, zaś za niepowodzenie odpowiada transcendentalne Ja.

Ale także Hegłowska filozofia dziejów ze swoją kategorią „ducha świata” (*Weltgeist*) oraz Marksowska historiozofia ze swoim pojęciem klasy wikłają się w sprzeczności. Bowiem z jednej strony zachęcają człowieka do odegrania aktywnej roli w dziejach, z drugiej zaś odbierają mu poczucie własnej identyczności. Hegłowska filozofia dziejów, odwołując się do kategorii „chytrności rozumu” (*List der Vernunft*) historycznego, w którym partycypuje człowiek zmęczony historią, pozwala owemu człowiekowi załatwić swoje rewolucyjne i historyczne cele przez instancję, z którą ma on niewiele wspólnego. „Duch świata” jest historycznofilozoficzną formułą na wyrażenie nieobecności człowieka w dziejach jako aktywnego podmiotu.

¹⁰ Leibniz: *Essais de Theodicée sur la bouté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*: 1710). Jest to teza, którą stawiają współcześni historycy idei Por.: W. Kamlatz: *Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität*. Frankfurt/M 1948; także H. Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt/M 1966.

¹¹ R. Koselleck: *Historia magistra vitae*. W: *Natur und Geschichte. K. Löwith zum 70. Geburtstag*, Stuttgart-Köln, s. 52-65.

Również u Marksa, którego filozofia dziejów w jeszcze większym stopniu jest filozofią rewolucji niż Hegłowska, człowiek doświadcza kłopotów z własną identycznością, przykładem — ujęcie klasy proletariatu jako właściwego podmiotu dziejów. Proletariat jest — wedle Marksa — podmiotem dziejów z zawieszoną identycznością; jest zarazem czynnikiem dynamizującym dzieje, jak i nim nie jest, o ile nie posiada jeszcze świadomości klasowej swego posłannictwa. Zatem zarówno transcendentálna filozofia dziejów, jak i Hegłowska czy Marksowska historiozofia — wklają się w nieprzewyciężalne aporie, które niewątpliwie osłabiły ich siłę oddziaływania w dziejach.

W sytuacji kryzysu filozofii dziejów można zasadnie postawić pytanie o to, czy człowiek jest w ogóle w stanie doprowadzić dzieje do „dobrego” końca? Jak się właściwie mają sprawy z tym „dobrym” końcem dziejów? Kiedy dzieje ujęte jako „nieskończony postęp” odbierane są przez ludzi jako ciężar nieskończonej” niemożliwości osiągnięcia ostatecznego celu, kiedy brak jest do tego radości czerpanej z pozostawania w drodze do dobrego końca dziejów, wtedy pozostają właściwie w aspekcie historycznofilozoficznym jeszcze dwie ekstremalne postawy wobec dziejów: albo pozycja złagodzenia problemu dzięki tezie: zasadniczo osiągnęliśmy już ten dobry koniec (Hegel), albo pozycja zaostrzenia problemu przez tezę: nigdy nie osiągnęliśmy dobrego końca dziejów — a więc musi on zostać wymuszony przez rewolucję (jak sądzi Marks). Do obu pozycji należą rozczarowania: do pozycji Hegłowskiej, że dokonanie się końca dziejów nie jest lepsze od faktycznej rzeczywistości, a do pozycji Marksa i marksistów należy rozczarowanie, że tak naprawdę nie posiadają oni środków wymuszających zupełne spełnienie się dziejów.

W ostateczności człowiek jako autonomiczny sprawca historii zostaje skonfrontowany z oskarżeniem, którego chciał zaoszczędzić Bogu, mianowicie, że nie stworzył lepszego świata historycznego od tego, który rzeczywiście istnieje. Zatem ostatecznie człowiek pozostaje przy doświadczeniu nieszczęść świata, zwłaszcza że oczekiwanie na „dobry” koniec nie spełniło się; pozostaje przy doświadczeniu zła, strachu, przemocy, choroby, śmierci, wyobcowania, nie dających się uniknąć antagonyzmów i antynomii. W ten oto właśnie sposób filozofia dziejów staje się problematyczna i słaba, ponieważ nie potrafi rozwiązać problemu, który sobie sama postawiła.

Ale dzieje z jeszcze innego powodu nie mogą pełnić funkcji dystansowania się za ich pomocą od „czasu świata”. Otóż „rzekome dzieje świata w zestawieniu z ilością stuleci, które już przeminęły, są czymś, co dopiero przeminęło” (LZ, 238). Dzieje świata, podobnie jak czas życia, opiera się o czas świata. Dzisiaj filozofia dziejów, która zapomniała o czasie świata, zdaje się być czymś przebrzmiałym: przyzwyczailiśmy się obywać bez „zhipostazowanego podmiotu, bez ducha obiektywnego, bez rozumu światowego” (LZ, 372). Z drugiej strony — nie brakuje prób reaktywowania filozofii dziejów. Ze względu jednak na to, że człowiek „znajduje się między ewolucją a śmiercią cieplną świata”, i że jest tylko wewnątrzświatowym epizodem, takie próby, w oczach Blumenberga, nie mają obecnie żadnego większego znaczenia.

Druhá próba zdystansowania się człowieka od czasu świata — wprawdzie w małym stopniu przekonująca, ale silnie oddziałująca — polega na oddzieleniu

czasu życia od czasu świata. Twierdzi się, że z powodu zasadniczej nieporównywalności czasu życia z czasem świata, nie można w ogóle odnosić czasu świata do czasowego świadomego człowieka. Przyjmuje się więc zasadniczą nieporównywalność obiektywnego czasu świata z subiektywnym czasem życia. AJe i ta próba przewyciężenia czasu świata nie może zakończyć się powodzeniem, ponieważ człowiek należy przecież do natury i sam jest jej fragmentem. Jako taki nie tylko produkuje czas, jak chciał Husserl i wielu innych współczesnych filozofów podmiotu, ale sam „znajduje się także w czasie, który jest mu dany jako obiektywny czas jego życia, określony przez ramy natalności i mortalności” (LZ, 295). Nie istnieje żaden czas życia, który nie byłby wpisany w czas świata.

Trzecia próba zdystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości polega na „trwaniu w niewiedzy” (LZ, 195). Blumenberg mówi: „Istnieje szczęście, które bierze się z niewiedzy. Dzisiaj nie jesteśmy już pewni, czy wiedza daje szczęście w życiu. Dlatego też spoglądamy z zazdrością na wszystkich tych, którzy odcięci od nadmiaru wiedzy, całkowicie pochłonięci codziennymi zajęciami, pozwalają sobie na luksus duchowego przytępienia i przyjemności płynącej z niewiedzy. Wiedza zdaje się już nie być w stanie wytworzyć świadomości bezpieczeństwa i zadowolenia ze świata” (LZ, 55). W stanie niewiedzy nie bierzemy pod uwagę rozdzwiku między nieskończenie długim czasem świata a krótkością czasu życia człowieka. Postawa ta nie jest już dzisiaj możliwa, nie możemy przecież udawać, że nic nie wiemy, bowiem w rzeczywistości wiemy już za wiele.

Wszelkie próby odwracania się człowieka od czasu świata są skazane na niepowodzenie. Co wynika dla człowieka z faktu nie dającej się ukryć w świadomości dysproporcji między czasem świata a czasem życia? Tym, co właściwie pozostaje nam w takiej sytuacji, to obrona resztek naszego „świata życia”. Każdy żyje w takim świecie, albo „w resztkach wielu światów życia” (LZ, 53). Blumenberg jest w pełni świadom tego, że świat życia traci obecnie na wartości i znaczeniu jako wzorzec postępowania i orientacji człowieka w świecie. Ponadto jest on w coraz mniejszym stopniu kosztahowany przez wspólnie przeżywaną tradycję; świat współczesny doświadcza siebie — wyraził to w pojęciach historycznych przede wszystkim Reinhard Koselleck — jako proces coraz bardziej „przyspieszony” pod względem temporalnym. Świat ten staje się światem postępu, którego tempo innowacji wzrasta i którego prędkość starzenia się gwałtownie przybiera na sile. Proces wzrastania prędkości zmian staje się możliwy przez specyficzne współczesne postępowanie, mianowicie dzięki metodycznemu neutralizowaniu świata tradycji. Siły postępu sterujące procesem modernizacji są neutralne wobec tradycji i tylko w ten sposób może współczesna nauka przyrodnicza dochodzić coraz szybciej do niezależnych od tradycji wyników, które podlegają weryfikacji. Nie można zaprzeczyć temu, że ten przyspieszony świat przysparza nam korzyści. Jednocześnie jednak nie żyjemy w pełni zadowoleni w coraz bardziej przyspieszonym, zneutralizowanym świecie, który skłania do tego, żeby to, co zneutralizowane, wymanewrować, zapomnieć o nim, czy je w ogóle odrzucić. Człowiek współczesny traci oparcie w samorzrozumiałych, nie budzących wątpliwości wzorcach postępowania i orientacji w świecie, zawartych w „świecie życia”. Ale taki stan jest nie do zniesienia nadłuższą metę. Ponieważ nie można odnowić na mocy wydania dekretu „świata życia” z jego

siecią typowych, budzących zaufanie sytuacji, to człowiek obecnie jest skazany na improwizowanie swojego życia (LZ, 23).

Ale nawet gdyby większość przekazanych przez tradycję wzorców postępowania zawartych w świecie nadal była jeszcze żywotna, to nie byłibyśmy w stanie oswoić i przezwyciężyć rozziwu między czasem życia a czasem świata. Co więc pozostaje nam uczynić w takiej sytuacji? Blumenberg mówi o zajęciu takiej postawy, która polegałaby, z jednej strony, na pewnym pogodzeniu się z własną śmiertelnością i kosmiczną nicością, z drugiej zaś — na ukazaniu bezsensu pewnych pytań wobec obojętnego wobec nas świata. Blumenberg radzi nam zachować pewną powściągliwość w oczekiwaniu na sens, wyrobienie w sobie zdolności i gotowości do pogodzenia się z przemijaniem własnym i świata. Nie chodzi więc o to, że świat nie jest takim, jakim być powinien, ile o to, że za wiele się po nim spodziewamy. Nasza pierwotna trudność nie polega na utracie sensu, lecz na nadmiernym domaganiu się sensu; i nie wielka skarga na utratę sensu posunie nas dalej, lecz ograniczenie naszego — nadmiernego oczekiwania sensu. „Czy to ja zmieniłem się tak bardzo, że muszę cierpieć z powodu świata, czy też świat oddalił się ode mnie tak bardzo, że moje nadzieje nie przystają do niego w żadnym stosunku?” (LZ, 50).

Od czasów Galileusza i Kopernika nie zajmujemy już we wszechświecie wyróżnionego, centralnego miejsca — przekonanie o naszej szczególnej ważności, wielkości, znaczeniu nie wytrzymało krytyki nauki i filozofii, i dlatego spodziewanie się od świata, że jest nam coś winien, jest bezsensem. Chodzi tylko, twierdzi Blumenberg, żeby w naszej sytuacji „wytrzymać” naszą absolutną śmiertelność. Sytuację tę — najczęściej upokarzającą nas i wywołującą nasz protest — można tylko wtedy zaakceptować, kiedy będziemy gotowi zrelaty wizować sens własnego życia i zredukować nasze nadmierne roszczenia sensu wobec świata i własnego życia. Tylko ten może uodpornić się na rozczarowania, kto utrzymuje swoje oczekiwania sensu na niskim poziomie.