

NIEZNOŚNY CIĘŻAR ABSOLUTYZMU RZECZYWISTOŚCI

KULTURA JAKO FORMA DYSTANSU OD ŚWIATA ŻYCIA CODZIENNEGO

Tytuł niniejszego artykułu nawiązuje do najbardziej znanego dzieła Milana Kundery z 1984 roku, kiedy to wydał książkę o „nieznośnej” lekkości bytu. Choć czeski pisarz w swoich rozważaniach wskazywał na „lekkość” ludzkiej egzystencji i związanej z nią codzienności, to właśnie owa lekkość jego zdaniem ma być dla człowieka najbardziej przytłaczająca. Każdy człowiek potrzebuje bowiem w swoim życiu jakiegoś sensu, który sprawi, że jego egzystencja nabierze znaczenia.

W poszukiwaniu tych znaczeń i sensów tkwi także sedno filozofii Hansa Blumenberga, który badając historię zachodniej kultury pragnął dostrzec dokonujące się na przestrzeni dziejów przewartościowania, wpływające na postawę człowieka wobec świata. Jednocześnie, jak wynika z pism autora *Pracy nad mitem*, postawa ta ma charakter dystansujący, gdyż już z samej specyfiki ludzkiego gatunku można wywnioskować, iż człowiek jest zwierzęciem działającym poprzez dystans (formuła *actio per distans*). Kategoria dystansu zresztą zdaje się towarzyszyć myśli Blumenberga od samych początków, ponieważ już w swej rozprawie habilitacyjnej na temat kryzysu fenomenologii Edmunda Husserla pisał o dystansie ontologicznym (Blumenberg, 2022). I chociaż Blumenberg w swoich pismach raczej rzadko bezpośrednio rozważał o kulturze, to łatwo interpretować, że ma ona w jego filozofii charakter „narzędzia”, za pomocą którego człowiek nabiera dystansu wobec świata. Chodzi tu głównie o dystans „emocjonalny”, pod postacią opowieści mitycznych czy też teorii naukowych. Podobnie ocenił już to kiedyś chociażby Odo Marquard, wedle którego Blumenberg niemal przez całe swoje życie pisał o radzeniu sobie ludzkiej istoty z absolutyzmem rzeczywistości (Marquard, 2013). To właśnie kultura poprzez swój dystansujący charakter ma człowiekowi przynosić „ulgę” od absolutu rozumianego przez Blumenberga jako obca i destrukcyjna dla ludzkiej istoty potęga, o której myślenie w dłuższej perspektywie potrafi być „nieznośne”. Być może było też takie dla samego Blumenberga, dla którego filozofia niejako stanowiła ucieczkę od wojennej rzeczywistości i mogła mieć charakter autoterapeutyczny, na co wskazują jego biografie (zob. Zill, 2020).

Mniejsza jednak o historię życia Blumenberga, czy też Marquardowskie odczytanie myśli tegoż filozofa, które już na pierwszy rzut oka wydaje się być zbyt proste, aby móc „streścić” tak bogatą i skomplikowaną twórczość. Niemniej uważam, iż może ono stanowić dobry punkt wyj-

ścia dla rozważań o kulturze i jej relacji z codziennością. Często podkreśla się, że kultura powstaje w wyniku codziennych praktyk życiowych, czy też sama jest dla nich wzorcem. Jednakże chciałbym zwrócić uwagę na jej nieco odmienny charakter, który umożliwia człowiekowi zdystansowanie się od świata życia codziennego. Jednocześnie postawiłbym tezę, iż współcześnie w wyniku globalizacji i rozwoju różnorodnych mediów oraz nowych technologii codzienność ulega „absolutyzacji” i z tego powodu może być ona dla nowożytnego człowieka coraz bardziej przytłaczająca. Aby odpowiednio przedstawić ten problem, w pierwszej części artykułu przybliżę kategorię *Lebenswelt*¹ oraz jej Blumenbergowską krytykę. Następnie przejdę do problemu „ciężaru” absolutyzmu rzeczywistości, aby na koniec ukazać „odciążający” od niego charakter kultury.

LEBENSWELT JAKO NIEPOROZUMIENIE

Lebenswelt to pojęcie, które narodziło się w czasach kryzysu europejskiego społeczeństwa i nauk (szczególnie filozofii) w okresie międzywojennym, do czego zresztą bezpośrednio nawiązywał Edmund Husserl — twórca teorii związanej z tym pojęciem. Należy zaznaczyć, że sama w sobie nie była ona niczym rewolucyjnym, gdyż — jak zauważył chociażby Zdzisław Krasnodębski wraz z Klausem Nellenem — od czasów Immanuela Kanta w filozofii niemieckiej można było dostrzec tendencję do subiektywizacji świata (Krasnodębski, Nellen, 1993, 8). Diagnoza kryzysu z kolei praktycznie zawsze wiąże się z jakimś nowym projektem filozofii (Błaszczak-Waławik, 2004, 219). Jak wskazywał Blumenberg, dwudziestowieczny kryzys wynikał z utraty wiary w siebie nauki i jej znaczenia dla kultury (zob. Blumenberg, 2020, 321-323).

Wykład Husserla z 1935 roku, w którym zdiagnozował kryzys europejskiego społeczeństwa (Husserl, 1993), to swego rodzaju krytyka kultury, która nawiązywała do zachodzących wówczas zmian w Europie i pojawiającego się widma wybuchu II wojny światowej. Jednocześnie była ona krytyką nauk, które dążyły ówczesnie do poznania świata niezależnie od umysłu, w sposób „obiektywny”. Metafizyka zaczęła odchodzić w zapomnienie, a nauka — nawiązując do głównego przedmiotu filozofii Blumenberga, czyli zajmowania się tak zwanymi pytaniami absolutnymi typu, czym jest świat, prawda i tym podobne, które człowiek stawia sobie niemal od zawsze — nie udzielała na nie odpowiedzi. Z punktu widzenia dominujących w tamtym czasie nauk przyrodniczych nie było to możliwe. Autor *Medytacji kartezjańskich* uważał, że filozofia jako nauka nie może zajmować się tylko teorią, ale także musi pełnić funkcję praktyczno-etyczną (zob. Wesołowska, 2015). Filozofia jest niezbędna dla rozumienia rzeczywistości, a nauki szczegółowe nie są

¹ Pojęcie to w języku polskim było do tej pory tłumaczone na kilka sposobów: świat życia, świat życia codziennego, czy też świat przeżywany. W kontekście niniejszego artykułu i przedstawianych tu perspektyw najtrafniejsze będzie stosowanie tej pierwszej translacji.

w stanie jej zastąpić i wyjaśnić człowiekowi sensu życia oraz świata (Czarkowski, 1994, 6). Zdaniem Husserla ówczesna filozofia była nadto technicyzowana, a panujący wówczas racjonalizm był zarazem irracjonalny, bowiem nie dostarczał racjonalnych odpowiedzi na temat świata (Husserl, 1999, 18). Rozwiązanie wedle fryburskiego filozofa miał stanowić powrót do świata życia, dzięki któremu zrozumienie otaczającej rzeczywistości mogłoby stać się „łatwiejsze”. Husserl chciał zatem niejako połączyć ze sobą na nowo życie i świat, gdyż nauka zdystansowała od siebie te dwie dziedziny rzeczywistości. Blumenberg ten ruch uznał jednak za nieporozumienie.

W najpełniejszej wersji swą krytykę teorii Husserla Blumenberg przedstawił w jednej ze swych późniejszych książek — *Lebenszeit und Weltzeit* z 1986 roku. Podjął w niej problem czasowości ludzkiego życia, stanowiący zaledwie niewielki ułamek czasu trwania świata, co od wieków budzi konflikt i jest swego rodzaju tragedią dla każdego człowieka. W związku z tym — nawet metaforyczne — połączenie ze sobą świata i życia jest nieporozumieniem, bo w grę wchodzi dwa zupełnie odmienne doświadczenia czasu². Nieporozumienie wynika również z faktu, iż nie można identyfikować świata życia ze światem życia codziennego, choć paradoksalnie ten drugi jest jednocześnie tym pierwszym (Sommer, 2014, 168). Zasadniczy błąd — zdaniem Blumenberga — polega na tym, że nie sposób utożsamiać tego, co się wokół człowieka (jako podmiotu) dzieje każdego dnia, ze światem życia jako całością.

Warto zauważyć, że Blumenberg — podobnie jak i Alfred Schütz, do którego prac jednak się nie odwoływał — wskazywał na wielość rzeczywistości, w których żyje ludzka jednostka. Autor *Pracy nad mitem* wyodrębnił trzy rodzaje światów życia w odniesieniu do historii: prehistoryczne, subhistoryczne oraz posthistoryczne (Blumenberg, 2020, 65). Ten pierwszy oznacza pierwotność, „którego autentyczność opiera się na zgodności oczekiwania i doświadczenia, jedności czasu życia i czasu świata, generacji (*Generation*) i indywidualności (*Individuation*)”³. Myślenie o prehistorycznym świecie życia jest możliwe dzięki temu, że człowiek już w nim nie żyje, a subhistoryczność i posthistoryczność są w stosunku do niego wtórnym zjawiskiem. Wyznacza on dla nich tylko i wyłącznie pewną granicę. Posthistoryczność miałaby polegać na odzyskaniu „oczywistości”, którą cechowała się utracona prehistoryczna przeszłość. Na tym także — zdaniem Blumenberga — opiera się cała teoria *Lebensweltu*, zgodnie z którą świat życia jako świat bez oczekiwań i rozczarowań jest zrozumiały sam przez się. Taki świat jednakże jest pozbawiony treści i dlatego — jak znacząco dopowiedział — nikt nie podjął się napisania książki o historii świata epoki kamiennej (tamże, 66). Istniejące napięcie w świecie życia codziennego, który Blumenberg nazwał swia-

² Pierwszy rozdział wskazanej książki nosi znamieny tytuł: *Das Lebensweltmissverständnis*.

³ Poprzez „indywidualację” Blumenberg zdaje się rozumieć indywidualne doświadczenie jednostki, a generacja to intersubiektywne doświadczenie danego pokolenia zob. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 2020, s. 65-66.

tem subhistorycznym, polega właśnie na trwaniu w nim tego, co już minione, i projekcjach tego, co może nadejść w przyszłości. Relacja do historii jest tutaj kluczowa, ponieważ historia to „rozdzielenie oczekiwań i doświadczeń”, na co wskazywał zresztą Reinhart Koselleck (2001).

Myślenie o świecie życia jest dla Blumenberga czymś utopijnym, ponieważ nie ma ono nic wspólnego z prawdziwą rzeczywistością. *Lebenswelt* w opinii autora *Prawowitości epoki nowożytnej* „nie może być słowem programowym żadnego badania, które ma być reprezentowane pod słowem realizmu” (Blumenberg, 2020, 62), a teoria ta, jakkolwiek zaskakująco to brzmi, nie służy zrozumieniu „prawdziwego” świata życia (tamże, 22). Wynika to z tego, że fenomenologia Husserla nie zajmowała się świadomością człowieka, a czystą świadomością *sensu stricto*. Dlatego też Blumenberg potraktował koncepcję Husserla jako teorię o teorii. Stanowiła ona dla niego punkt wyjścia dla rozwinięcia własnego projektu „antropologii fenomenologicznej”, która posłużyła mu do stworzenia własnej charakterystyki ludzkiej istoty (Blumenberg, 2006). Autor *Pracy nad mitem* zdecydował się więc na krok, przed którym wzbraniał się Husserl, a mianowicie wejścia na obszar antropologii⁴ (Wetz, 2012, 248).

Blumenberg uważał, że już sama zdolność człowieka do tworzenia fenomenologicznych opisów świadczy o tym, iż ludzkość ma przedteoretyczny świat życia już dawno za sobą. Krótko rzecz ujmując, fenomenologiczna metoda byłaby niemożliwa do zrealizowania w samym *Lebenswelcie*. W takim świecie — zdaniem Blumenberga — nie byłoby również żadnego powodu, aby myśleć o uobecnianiu nieobecnego poprzez magię, obrazy, symbole, nazwy i pojęcia (Blumenberg, 2020, 35). Kultura zatem w nim nie istnieje. Nie byłoby również potrzeby „dystansowania” się od takiego świata.

ANTROPOGENEZA A ABSOLUTYZM RZECZYWISTOŚCI

Przeciwieństwo zrozumiałego sam przez się świata życia pełni absolutyzm rzeczywistości, który stanowi dla człowieka wrogi i obojętny na jego potrzeby świat. To także doświadczenie zupełnej obcości i niezrozumiałości świata. Jeśli *Lebenswelt* w odczytaniu Blumenberga związany jest ściśle z tradycją fenomenologiczną, to w uwidacznianym przez niego absolutyzmie rzeczywistości wyraźny jest wpływ antropologii filozoficznej. Nie bez znaczenia pozostaje tutaj teza Johanna Gottfrieda Herdera — następnie rozpowszechniona w XX wieku przez Arnolda Gehlena — iż człowiek jest istotą naznaczoną brakiem (Gehlen, 2017). Do podobnego wniosku w swoich

⁴ W przypadku klasycznej fenomenologii można mówić wręcz o „zakazie” antropologicznym. O złamaniu tego zakazu przez Blumenberga, zarówno w odniesieniu do Husserla, jak i Martina Heideggera zob. J. C. Monod, „L'interdit anthropologique” chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg, „Revue germanique internationale” 10, 2009, 221-236.

rozważaniach doszedł Blumenberg, który wszakże odszedł od klasycznego dla antropologii filozoficznej pytania o to, „kim jest człowiek?”, na rzecz problemu, „jak w ogóle możliwy jest człowiek?” (Blumenberg, 2006, 535).

Ludzka istota wydaje się być czymś nieprawdopodobnym, ponieważ ze strony przyrody nie została wyposażona — tak jak inne gatunki — w mechanizmy ochronne, które uchroniłyby ją przed niebezpieczeństwami ze strony naturalnego środowiska. Jako przykład można byłoby podać chociażby brak sierści u człowieka, a więc ochrony przed surowymi warunkami atmosferycznymi. Podkreślić należy także brak odpowiedniej budowy ciała u człowieka, która umożliwiałaby mu sprawną ucieczkę czy też równą walkę na przykład z drapieżnikami. Dla Blumenberga kluczowy jest jednak moment w toku ewolucji, kiedy człowiek osiągnął wyprostowaną postawę, bowiem dzięki temu jego horyzont percepcji wzrokowej znacznie się rozszerzył, ale z drugiej strony ludzka istota stała się przez to łatwiej zauważalna. Ale to wyprostowana postawa i szerszy horyzont widzenia sprawił, że gatunek ludzki zyskał przewagę nad innymi zwierzętami. Przede wszystkim człowiek mógł odpowiednio wcześniej dostrzegać nadchodzące zagrożenie i w ten sposób potrafił się do niego przygotować i mu zapobiec. Dlatego też autor *Pracy nad mitem* podsumował, iż człowiek jest możliwy przede wszystkim dzięki „dystansowi” (tamże, 570). Z kolei sama formuła *actio per distans* u Blumenberga — prawdopodobnie zapożyczona od Ernsta Cassirera — posiada centralne znaczenie dla jego tezy, iż „ludzka racjonalność rozwija się dzięki osiągnięciom dystansu” (Müller, 2014, 194).

Działanie poprzez dystans nie odnosi się tylko i wyłącznie *stricte* do świata fizycznego, stwarzającego największe niebezpieczeństwo dla egzystencji człowieka. To także zdolność do myślenia pojęciowego, wyobrażania cech tego, co nieobecne (Blumenberg, 2006, 562). Człowiek musiał wynaleźć sobie sposób radzenia z tym, nad czym nie posiadał kontroli, i z tym, co jawiło się w jego świadomości jako nieobliczalne, a jednocześnie budzące w nim grozę. Te problemy ludzki gatunek oswajał przede wszystkim poprzez nadawanie nieznanym zjawiskom nazw, dzięki czemu mógł je w pewien sposób „uchwycić” i zrozumieć. Można więc dojść do wniosku, że nazywanie poprzedza „prawdziwe” poznanie. Blumenberg tak to ujął:

Zrazu osiąga się ten cel nie przez doświadczenie i poznanie, lecz dzięki fortelom, np. przez podstawienie zażyłości w miejsce obcości, wyjaśnień w miejsce tego, co niewyjaśnione, i nazw w miejsce tego, czego nie sposób nazwać. Wysuwa się na pierwszy plan jakiś obiekt [zastępczy], aby to co nieobecne [zagrożające], uczynić przedmiotem zaklęć, działań obronnych, łagodzących lub pomniejszających jego znaczenie. Nazwy nadają im tożsamość i przystępność, stwarzają ekwiwalent obcowania z nimi. To, co dzięki nazwie można zidentyfikować, zostaje pozbawione swojej obcości za pośrednictwem metafory, a opowiadane historie ukazują, czym ono z natury jest (Blumenberg, 2009, 5).

Należy zatem zauważyć, że w procesie nadawania nazw zachodzi działanie dystansujące człowieka od otaczającej go — nieznannej — rzeczywistości. Przy tym objawia się tutaj po raz pierwszy „dystansujący” charakter kultury. Ludzka istota nie zaczęła opowiadać historii z wyboru, a z konieczności.

Pierwszym kulturowym sposobem dystansowania się człowieka od absolutyzmu rzeczywistości był proces tworzenia mitów. W przytoczonym powyżej cytacie wyjawia się — zdaniem Blumenberga — podstawowa funkcja mitu, jaką jest wyzwolenie ludzkiej jednostki od lęku związanego z absolutyzmem rzeczywistości. Lęk ten pojawił się wraz — jak już zostało wcześniej wspomniane — z osiągnięciem przez człowieka wyprostowanej postawy, kiedy nastąpił tak zwany „skok sytuacyjny”, który „odległy, nieogarnięty horyzont przekształcał w stałą możliwość zobaczenia czegoś, co dotąd nieznanne” (tamże, 4). Absolutyzm rzeczywistości dla Blumenberga oznaczał sytuację, podczas której człowiek nad warunkami swojej egzystencji „właściwie nie panował, a co ważniejsze — nie myślał nawet, że nad nimi panuje” (tamże, 3). Jest on także swego rodzaju „doświadczeniem” egzystencjalnym, przejawiającym obojętność świata wobec ludzkiej istoty, co z kolei budzi u niej wszechobecny niepokój. W podobnym tonie o fenomenie obojętności świata pisał Leszek Kołakowski w *Obecności mitu*, który — jego zdaniem — „należy do doświadczeń fundamentalnych, tj. takich, których niepodobna zinterpretować jako poszczególnych przypadków innej, pierwotniejszej potrzeby” (Kołakowski, 1994, 79). Niejako określa to kolejną ważną funkcję mitu — a jednocześnie procesu dystansowania się od absolutyzmu rzeczywistości — jaką jest nadawanie światu przez człowieka większego sensu, a dokładniej rzecz ujmując: doniosłego znaczenia (zob. Zowisło, 2005).

Tytułowa *Praca nad mitem* Blumenberga przedstawia historyczny proces radzenia sobie ludzi Zachodu z budzącą grozę światem natury, a tworzące się na przestrzeni dziejów reinterpretacje „pierwotnych” mitów pozwoliły niemieckiemu filozofowi dostrzec zmiany, jakie zachodziły w postawie człowieka wobec świata⁵. Jednakże w kontekście omawianego tutaj „dystansu” wart podkreślenia jest fakt, że tak jak na początku mit służył oswojeniu tego, co budziło grozę u człowieka, tak po pewnym czasie — gdy strach przeminął — ludzkość zaczęła ową grozę kontemlować poprzez sztukę i poezję. Właśnie ta dwubiegunowość grozy poezji wyznacza tok myślenia Blumenberga w *Pracy nad mitem*, a jednocześnie pokazuje, że konieczność działania poprzez dystans w końcu stała się dla człowieka przyjemnością (zob. Goldstein, 2020, 333-337).

⁵ Należy podkreślić, że Blumenberg w głównej mierze skoncentrował się na micie o Prometeuszu.

ŚWIAT ŻYCIA CODZIENNEGO WSPÓŁCZEŚNIE

Dzisiaj, w XXI wieku mogłoby się zdawać, że ludzkość przejęła już niemal pełną kontrolę nad nieokielznaną naturą i nie stwarza ona dla człowieka większego zagrożenia. Przynajmniej nie w takim stopniu, jak to było w opisywanych tu przed chwilą czasach omalże prehistorycznych. Na przestrzeni dziejów absolutyzm rzeczywistości w rozumieniu Blumenberga obierał jednak różne oblicza i tak jak z początku była nim ziemska natura, tak w epoce średniowiecznej przybrał on formę absolutyzmu teologicznego pod postacią wszechpotężnego Boga (Blumenberg, 2019), a w nowożytności nieskończonego wszechświata (Blumenberg, 1975). Dziś ze względu na niewielki postęp w poznaniu kosmosu nadal zdaje się obowiązywać ta ostatnia forma. Niemniej nierozstrzygnięty wydaje mi się być stosunek absolutyzmu rzeczywistości wobec świata życia, który w dobie rozwoju nowych technologii oraz postępującej globalizacji czy też cyfryzacji (wirtualizacja rzeczywistości) uległ znaczącej przemianie. Ma to niewątpliwie niebagatelny wpływ na współczesne rozumienie świata życia codziennego.

Podsumowując to, co zostało na wcześniejszych stronach napisane, *Lebenswelt* oraz absolutyzm rzeczywistości były dla Blumenberga dwoma przeciwstawnymi — granicznymi obszarami ludzkiej egzystencji, pomiędzy którymi ludzkość praktycznie od zawsze się znajduje. Z jednej strony dzięki technice możliwe było utworzenie tak zwanej zrutyinizowanej cywilizacji technicznej, w której znajomość funkcjonowania różnorodnych mechanizmów ułatwia człowiekowi w zasadzie bezkrytyczne i bezrefleksyjne bytowanie, co poniekąd odpowiada idei zrozumiałego sam przez się świata życia (Marszałek, 2013, 48). Z drugiej technika ta, jak i szeroko pojęta kultura pod postacią mitów, sztuki i tym podobne nieustannie czyniła złowrogi absolutyzm rzeczywistości „znośnym” oraz odległym od codziennego doświadczenia. Do przemyślenia pozostaje jednak kwestia, czy aby na pewno Blumenbergowska krytyka Husserla, dotycząca tego, iż nie można utożsamiać świata życia ze światem życia codziennego, wciąż pozostaje aktualna.

Blumenberg w swoich rozważaniach dotyczących *Lebensweltu* skoncentrował się głównie na aspekcie czasowości ludzkiego życia oraz świata, bagatelizując inny, kluczowy moim zdaniem „fundament” świata życia, jakim naturalnie jest jego przestrzenność, na co wskazywał zresztą sam Husserl, pisząc o czasowo-przestrzennym charakterze świata życia codziennego (Husserl, 1976, 107-108). Oczywiście mógł się ówczesnie wydawać wspomniany w pierwszej części tego artykułu błąd, iż nie można utożsamiać tego, co się wokół człowieka dzieje każdego dnia (świat życia codziennego), ze światem życia jako całością. Najbardziej wyraziście zdały się to ukazywać badania socjologiczne Alfreda Schütza, w których uwidocznione zostały różnice w sposobie przeżywania świata w różnych jego „przestrzeniach”, co zarysowano w eseju o *Obcym* czy też *Powracającym do domu* (zob. Schütz, 2012). Badania te były jednak przeprowadzone wiele lat temu, natomiast

rozwój nowych technologii sprawił, że współcześnie przestrzeń świata życia codziennego wydaje się już nie mieć takiego znaczenia jak dawniej.

Nowe technologie oraz media przyczyniają się do tego, że dzisiejszy świat życia codziennego ludzkiej istoty — a szczególnie mieszkańców szeroko rozumianej cywilizacji Zachodu — nie mieści się już w kategoriach pojedynczej przestrzeni fizycznej, w której dana osoba żyje i działa. Człowiek znajdując się w jednej części świata może przeżywać to, co się dzieje tysiące kilometrów dalej od niego za sprawą medialnego przekazu na żywo. Przy tym wspomniane „może” pozostawia do dyskusji kwestię, czy aby na pewno jeszcze można mieć wolność wyboru, co do treści i komunikatów, jakie przekazują media. Ma to oczywiście swoje dobre, jak i złe strony, ale na pewno przez ich wielość jest to w pewien sposób „obciążające” dla pojedynczego człowieka. Nie bez powodu więc można współcześnie usłyszeć tezy, iż żyjemy w świecie niepokoju (Konersmann, 2015) czy też w społeczeństwie utrzymywanym przez ciągły stres (Sloterdijk, 2018). Postępująca globalizacja oraz świat, który dzięki internetowi jest „na wyciągnięcie ręki”, sprawia, że dzisiejsze rozumienie świata życia codziennego powinno być zdecydowanie bliższe pojęciu świata życia jako całości, a jego doświadczanie zdaje się przypominać to, co Blumenberg opisywał pod kategorią absolutyzmu rzeczywistości. Nowa technologiczna era jest swego rodzaju Blumenbergowskim „skokiem sytuacyjnym”, gdy ludzka istota może dostrzec to, czego wcześniej na co dzień nie dostrzegała, a jednocześnie jej „widzialność” nabiera teraz nowego znaczenia.

POTRZEBA DYSTANSU

Totalność świata życia codziennego XXI wieku niewątpliwie tworzy potrzebę dystansowania się od niego, a wspomniane powyżej tezy Ralfa Konersmanna oraz Petera Sloterdijka wskazują na jego „nieznośność”. We współczesnej kulturze widoczne są rozmaite formy tego dystansowania, jednakże ich zbadanie i odpowiednie ukazanie to już przedmiot dla osobnej pracy. Wszelako niejako „zdemonizowane” powyżej nowoczesne technologie stworzyły dla człowieka nową — wirtualną — przestrzeń, która może stanowić dla niego bezgraniczny obszar działania, gdzie zarazem możliwy jest różnoraki sposób samorealizacji. Kultura przy tym może obierać w niej nie tylko formę dystansu wobec świata życia codziennego, ale także pełnić swego rodzaju rolę życia zastępczego. Formą dystansu może być już sam w sobie akt twórczy, ale również szeroko rozumiane doświadczenie estetyczne. Paradoksalnie więc współczesny świat łatwiej „znieść” niż niegdyś. Paradoks pokazuje także zauważony przez Blumenberga fakt, że choć człowiek jest istotą „ubogą”, to jednocześnie dzięki kulturze niezwykle bogatą (Blumenberg, 1997, 98).

Bibliografia:

- Blumenberg, Hans; 1975, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans; 1997, O aktualności retoryki w wymiarze antropologicznym; w: idem, *Rzeczywistości, w których żyjemy. Rozprawy i jedno przemówienie*, przeł. W. Lipnik, s. 98-129
- Blumenberg, Hans; 2006, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans; 2009, *Praca nad mitem*, przeł. K. Najdek, M. Herer, Z. Zwoliński, Warszawa: Oficyna Naukowa
- Blumenberg, Hans; 2019, *Prawowitość epoki nowożytnej*, przeł. T. Zatorski, Warszawa: PWN
- Blumenberg, Hans; 2020, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Blumenberg, Hans; 2022, *Die ontologische Distanz. Eine Untersuchung zur Krisis der philosophischen Grundlagen der Neuzeit*, red. Nicola Zambon, Berlin: Suhrkamp
- Błaszczak-Waślawik, Mirosława; 2004, Kryzys czasów — Kryzys filozofii?, „*Folia Philosophica*”, vol. 22, s. 213-224
- Czarkowski, Józef; 1994, *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenologii transcendentalnej Edmunda Husserla*, Toruń: Wydawnictwo UMK
- Gehlen, Arnold; 2017, *Człowiek. Jego natura i środowisko w świecie*, przeł. R. Michalski, J. Rolewski, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK
- Goldstein, Jürgen; 2020, *Hans Blumenberg. Ein philosophisches Portrait*, Berlin: Matthes & Seitz Berlin
- Husserl, Edmund; 1976, Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia, przeł. J. Szewczyk, „*Studia Filozoficzne*”, nr 9, s. 93-121
- Husserl, Edmund; 1993, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, przeł. J. Sidorek, Warszawa: Fundacja Aletheia
- Husserl, Edmund; 1999, *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, przeł. S. Walczewska, Toruń: Rolewski
- Kolakowski, Leszek; 1994, *Obecność mitu*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie
- Konersmann, Ralf; 2015, *Die Unruhe der Welt*, Frankfurt am Main: S. Fischer
- Koselleck, Reinhart; 2001, „Przestrzeń doświadczenia” i „horyzont oczekiwań” — dwie kategorie historyczne; w: idem, *Semantyka historyczna*, przeł. W. Kunicki, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, s. 359-388
- Krasnodębski, Zdzisław; Nellen, Klaus; 1993, Wstęp; w: idem (red.), *Świat przeżywany. Fenomenologia i nauki społeczne*, Warszawa: PIW, s. 7-24
- Marquard, Odo; 2013, *Odciążenie od absolutu*, przeł. E. Lubelska, „*Teksty Drugie*”, nr 5, s. 155-163
- Marszałek, Robert; 2013, *Ogólne przedstawienie myśli Blumenberga w świetle jego metaforologii*; w: idem (red.), *Mit, metafora, sekularyzacja. Wprowadzenie do filozofii Hansa Blumenberga*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, s. 19-62
- Monod, Jean-Claude; 2009, „L’interdit anthropologique” chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg, „*Revue germanique internationale*” vol. 10, s. 221-236
- Müller, Oliver; 2014, *Mensch*; w: Robert Buch, Daniel Weidner (red.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin: Suhrkamp, s. 185-200
- Schütz, Alfred; 2012, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. B. Jabłońska, Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”
- Sloterdijk, Peter; 2018, *Stres a wolność*, przeł. B. Baran, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia

- Sommer, Manfred; 2014, *Lebenswelt*; w: Robert Buch, Daniel Weidner (red.), *Blumenberg lesen. Ein Glossar*, Berlin: Suhrkamp, s. 160-170
- Wesołowska, Agnieszka; 2015, Fenomenologia a motyw teoretyczny i praktyczny, „*Folia Philosophica*”, vol. 33, 189-210
- Wetz, Franz Josef; 2012, Człowiek jako niemożliwość. Antropologia fenomenologiczna, przeł. W. Malecki, „*Analiza i Egzystencja*”, nr 19, s. 247-269
- Zill, Rüdiger; 2020, *Der absolute Leser. Hans Blumenberg — Eine intellektuelle Biographie*, Berlin: Suhrkamp
- Zowisło, Maria; 2005, Mit wobec absolutyzmu rzeczywistości w filozofii Hansa Blumenberga, „*Kwartalnik Filozoficzny*”, vol. 33, z. 3