

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych
e-mail: mszulak@umk.pl
<https://orcid.org/0000-0003-4987-2603>
<https://doi.org/10.14746/h.2023.4.6>

Człowiek i nieskończoność. O rozwoju i porażce ideologii nicwiecyzmu

A man and infinity. On the rise and fall of the ideology of nothingbutism

Na mocy aktu stworzenia, a tym więcej Wcielenia,
nic na świecie nie jest bezbożne dla tego, kto umie widzieć¹.

Piotr Teilhard de Chardin

Abstract. *We encounter the idea of infinity at an existential, epistemological, and scientific level. Man has the understanding of being finite, and at the same time, this understanding takes him beyond it, towards the infinite. Therefore, the problems of finitude and infinity have been an enduring philosophical issue. However, this did not just mean trying to get a grasp of it, but to include it in experiencing of the world. Infinity was the condition of possibility for our experience. The inclusion of this idea in our experience meant trying to go beyond this world and discovering another dimension. From the 17th century onwards, its slow loss as a condition of our experience was taking place. The result is an ideology of nothingbutism in which the 'Fifth Dimension' (J. Hick) is eliminated. The article shows the dangers of this ideology and its overcoming by modern science and philosophy.*

Keywords: *infinity, religion, God, man, nothingbutism, science*

¹ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, w: idem, *Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 312.



Pierre Teilhard de Chardin często pytał, jak to jest, że tak wielu uczciwych i dobrych ludzi nie wierzy w Boga? W odpowiedzi wskazywał, że pewnie nie usłyszeli oni o Bogu we właściwy sposób: „coś jest nie w porządku między człowiekiem a Bogiem, takim, jakiego się dziś ukazuje człowiekowi”². Na przeszkodzie stają błędne ideologie, które przynoszą sobą wiedzę fałszywą i pseudowiedzę, stając się źródłem iluzji. Obserwując współczesny świat, można powiedzieć, że wiele jest takich idei, które stanowią przeszkody nie tylko do właściwego mówienia na ten temat, ale często również do mówienia w ogóle o tym, co najważniejsze. Używając jeszcze raz terminologii francuskiego jezuita, można stwierdzić, że tu również daje o sobie znać rozpraszenie, a nie koncentracja. Wydaje się, jakby świat człowieka Zachodu nie sprzyjał wewnętrznej aktywności i szukaniu głębi, nie sprzyjał temu, aby uczyć się rozumieć piąty wymiar istnienia (John Hick) i zmierzać ku wyższemu sposobowi bytowania. Staje się on zbyt ciasny, ograniczony i zamknięty, wbrew hasłom o otwieraniu, rozpraszeniu i indywiduacji. Jest to epoka, w której panuje zamęt i brak klarowności. Powietrze, jakim dzisiaj oddychamy, nie sprzyja takim działaniom, które miał na myśli francuski jezuita, a w których człowiek uczyłby się nasłuchiwania we właściwy sposób i mówienia również w sposób właściwy o tym, co najważniejsze. Zagubiliśmy ideę nieskończoności, która niegdyś nawiedzała naszą myśl (Emmanuel Lévinas), a dzisiaj została z niej usunięta, i zatrzymujemy się w skończoności, która zamyka nas w dzisiejszym świecie. Rezultatem tego są fałszywe ideologie.

Spośród wielu przeszkód, które w sposób szczególnie uniemożliwiają osiągnięcie głębi wewnętrznej aktywności, należy wskazać najpierw niebezpieczny indywidualizm. Będąc radykalnym zwrotem nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu – jak proces ten nazwał Charles Taylor³ – błędnie absolutyzuje on jednostkowy punkt widzenia. Bardzo łatwo też zachodni indywidualizm przemienił się w niebezpieczny egocentryzm, który wymusza na człowieku pozostanie tutaj i zajęcie się tylko swoimi sprawami⁴. Jako następną przeszkodę należy wymienić nadmierną koncentrację współczesnego człowieka na życiowych troskach, które zamykają nas w terażniejszości. Takie skupienie na sobie zakłóca ekonomię działania ludzkiego, czyniąc z niego jedynie sposób przemiany i upiększania świata, a nie przemiany i kształtowania siebie w tym działaniu. To wszystko prowadzi do pewnej ideologii, którą za arcybiskupem Józefem Życińskim można nazwać „nicwicyzmem” (*nothingbutism*)⁵. Uznaje się w niej, że całe istnienie da się sprowadzić do tego, co jest „tu i teraz”, wystarczy troska o nie, i nie trzeba poszukiwać niczego innego. Fałszywy indywidualizm i nadmierna troska o terażniejszość są

² P. Teilhard de Chardin, *Sedno zagadnienia*, w: idem, *Pisma*, t. 1, s. 255.

³ Ch. Taylor, *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002, s. 32.

⁴ Por. np. M. Nast, *Pokolenie ja. Niezdolni do relacji*, tłum. E. Kochanowska, Znak, Warszawa 2017, s. 91.

⁵ J. Życiński, *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, s. 15.

elementami tej ideologii. Wszystko wydaje się być tu związane tylko z jedną opcją, w której bliżej nieokreślona materia wyznacza uniwersalny obraz istnienia, mierzony jest czterema wymiarami. I wszystko to tworzy „rzeczywistość jednomyślności” (Hick), a mówiąc dzisiejszym językiem, jest to „rzeczywistość poprawności”. Będąc skutkiem redukcjonizmu, ideologia ta nastawiona jest na umniejszanie istnienia i jego ograniczanie⁶. Jeśli redukcjonizm proponuje do zrozumienia pewnych przedmiotów fizycznych, biologicznych i samego człowieka cofnięcie się do tego, co pierwotniejsze, wcześniejsze i bardziej podstawowe⁷, to nicwięcyzm cofa się zawsze do materii i zatrzymuje w terażniejszości, nie dostrzegając niczego więcej poza nimi. Czyli zamiast nieskończoności i wyprowadzania poza codzienność czterech wymiarów istnienia, stawia się na skończoność i „bycie tu”. Zamiast uwzględniać „coś jeszcze”, uczy się w niej człowieka, aby całkowicie poddał się temu, co fizyczne, biologiczne i społeczno-kulturowe. I nic więcej.

Oczywiście te elementy nie wykluczają wielu innych trudności, które sprawiają, że człowiek traci wewnątrz wymiar swego istnienia, staje się zbyt ociężały i ulega ideologii nicwięcyzmu. Można powiedzieć, że zbyt dosłownie przyjmuje zalecenie Francisca Bacona, aby zamiast skrzydeł troszczył się o ołów, który trzyma go „bliżej ziemi”. Łączy je jednak podobne opowiedzenie się po jednej ze stron ważnej metafizycznej alternatywy. Stanowi ją umieszczenie skończoności wśród warunków doświadczania świata i usunięcie spośród nich nieskończoności. Oczywiście zderzenie skończoności i nieskończoności w naszym byciu jest naturalną sytuacją, z której filozofowie od dawna zdawali sobie sprawę. Z ideą nieskończoności spotykamy się na poziomie egzystencjalnym, epistemologicznym i naukowym. Trudno odpowiedzieć na pytanie o jej pochodzenie. Obecnie coraz częściej dowodzi się, że świadomość jest emergentną własnością mózgu⁸. To znaczy, że rozwój i odpowiednia złożoność neuronów sprawiają powstanie nowego świata, świadomości. Właśnie wtedy nieskończoność ujawnia się jako warunek możliwo-

⁶ Nicwięcyzm nie jest tylko redukcjonizmem. W tym ostatnim, dostrzegając, że metafizyczne „dzisiaj” jest czymś więcej niż „wczoraj”, próbuje się to „więcej” uzasadnić przez „mniej”. Czyli zredukować to, co duchowe, do tego, co fizyczne i materialne; to, co żywe, do nieożywionego; co chemiczne do fizycznego, matematyczne do logicznego, logiczne do psychologicznego, filozofię do teorii poznania itp. W nicwięcyzmie nie tylko dokonuje się redukcji, lecz w ogóle neguje możliwość istnienia tego, „co więcej”. Por. na ten temat: P. Hoyningen-Huene, *Theorie antireduktionistischer Argumente: Fallstudie Bohr*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1991, nr 39(2), ss. 194–204. Autor odróżnia trzy rodzaje redukcjonizmu: ontologiczny, epistemologiczny i metodologiczny (s. 195). Każdy z nich otwiera pole dla nicwięcyzmu, najszerzej czyni to redukcjonizm ontologiczny.

⁷ Por. np. W. Depper, *Das Reduktionismusproblem und seine Überwindung*, w: *Wissenschaftstheorien in der Medizin. Ein Symposium*, Hrsg. W. von Deppert, H. Kliemt, B. Lohff, J. Schaefer, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1992, s. 279.

⁸ Por. np. R. van Gulick, *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, IFiS PAN, Warszawa 2008, s. 144–190.

ści doświadczenia. Nie wiadomo tylko, czy jest to jest jeszcze świadomość⁹. Być może też, że to świadomość powstaje jako ujawnienie się nieskończoności w nas. Wszędzie bowiem po doświadczeniu faktu skończoności ludzkiej egzystencji w tajemniczy sposób pojawia się również idea nieskończoności, która włącza się w nasz ogląd świata. Łatwo bowiem dostrzec, że człowiek posiada świadomość bycia skończonym, a jednocześnie ta sama świadomość wyprowadza go poza nią, w stronę nieskończoności. Czujemy się zanurzeni w czymś większym niż my sami. I nie jest to spekulacja myślowa lub marzenie. W ten sposób filozofowie często wskazywali, że mamy podwójną relację do siebie i świata. Z jednej strony jesteśmy zanurzeni w świecie skończonych bytów, z drugiej zaś potrafimy się ponad ten świat wzniesić i odnajdywać nieskończoność. Dlatego ten problem skończoności i nieskończoności był trwałym zagadnieniem filozoficznym. Jednak nie były to tylko próby jej zrozumienia, lecz również uwzględnienie w doświadczeniu świata. Nie chodziło tylko o samo doświadczenie nieskończoności, o to, że coś jest nieskończone, ani o to, jak zjawia się ona w naszym myśleniu, ani też o próby jej zrozumienia. Chodziło o to, jak określa ona samo doświadczenie i jest – jak wskazywał Kartezjusz¹⁰ – nieskończonością w nas.

Udział idei nieskończoności w naszym doświadczeniu oznacza zawsze podjęcie prób wykraczania poza ten świat. Nieskończoność wyprowadza nas poza „tu i teraz”, poza byt. Lecz dzieje się tak tylko wtedy, gdy staje się ona warunkiem możliwości naszego doświadczenia świata, a nie tylko przedmiotem poznania. W tym duchu formułował swe pytanie Lévinas:

Jak należy rozumieć przymiotnik „nieskończony”? Czy źródłowo jest to rzeczownik, czy przysłówek? Inaczej mówiąc: czy nieskończoność „jest” „czymś”, czy może jest to tylko pewne „jak”, mianowicie „jak” inności: nieskończenie inne¹¹.

Idąc w tym kierunku, można zapytać zatem o to, co dzieje się z doświadczeniem, gdy przestaje ona być jednym z jego warunków? Jak utrata nieskończoności w doświadczeniu sprzyja rozwojowi ideologii nicwężyzmu? Czy jest jakaś nadzieje na jego pokonanie? Najpierw jednak trzeba się przyjrzeć obszarowi, w którym nieskończoność ujawnia się najbardziej i który w przeszłości był jej strażnikiem. Jest to świat religii i doświadczenia religijnego. W nim właśnie można śledzić, jak nieskończoność wchodzi w relację ze skończonością, przełamuje ograniczenia świata i chroni przed ideologią nicwężyzmu.

⁹ Takie pytanie zadaje Lévinas. Por. idem, *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008, s. 137.

¹⁰ Píše Kartezjusz: „[...] jest we mnie w jakiś sposób na pierwszym miejscu ujęcie tego, co nieskończone, przed ujęciem tego, co skończone, czyli ujęcie Boga przed ujęciem mnie samego”. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąbska, Antyk, Kęty 2021, s. 66.

¹¹ E. Lévinas, *O Bogu...*, s. 178.

1. Religia i Bóg jako gwarancje nieskończoności

Od Kanta wiemy, że zasoby pojęciowe podmiotu wpływają na rezultaty naszego doświadczenia. To zatem, jakie mamy doświadczenie świata, zależy również od tego, co je warunkuje po stronie podmiotu. Nasz świat jest zawsze ujęty w określone kategorie pojęciowe i jest rezultatem podmiotowego doświadczenia. Wśród nich podstawową rolę odgrywają również pojęcia nieskończoności i skończoności. Stanowią one – mówiąc po kantowsku – warunki możliwości naszego doświadczenia. Niektóre z nich należą jednocześnie do tych, które budują świat doświadczenia religijnego¹². Bezsprzecznie należy do nich nieskończoność¹³. Człowiek religijny ma odmieniony świat – jak o tym mówił John Hick¹⁴ – również dlatego, że kategoria nieskończoności stanowi jeden z jego podstawowych sposobów doświadczenia świata. W religii nieskończoność transcenduje w skończoność. Właśnie dzięki niej świat jest zawsze czymś więcej i nie ogranicza się do tego, co jest „tu i teraz”. Bóg jest tego gwarantem, pomagając człowiekowi doświadczać świat od strony nieskończoności. Jeśli uwzględnia się w swoim doświadczeniu Boga, to świat nie może ograniczać się tylko do wymiaru materialnego, lecz nosi w sobie jeszcze dodatkowe wymiary. Można powiedzieć, że obok czterech wymiarów (szerokości, wysokości, głębokości i czasu) ma też wymiar piąty. Kto jest otwarty na Boga, ten również otwiera cały świat i nie pozwala mu utknąć w materialności, bezsensie i pesymizmie. Możemy powiedzieć, że jeśli człowiek uznaje istnienie Boga, jeśli ma doświadczenia religijne, to jednocześnie świat jest dla niego czymś więcej, niż to mieści się w jego horyzoncie poznawczym, drugi człowiek jest czymś więcej niż *alter ego*, wreszcie on sam wcale nie redukuje się do samoświadomości. Tak obecna idea nieskończoności chroni nas również przed ideologią nicwiecyzmu.

Oczywiście nieskończoność, której Bóg jest gwarantem, nie ułatwia człowiekowi religijnemu rozumienia na przykład zła i cierpienia, lecz nie pozwala ograniczyć świata, umożliwiając wyrwanie się z codzienności i trwanie przy czymś innym i istotnym. Jeśli zaś zabraknie Boga i religii, i nie wykorzysta się innych możliwości umocnienia nieskończoności, to codzienny świat może stać się wszystkim, co istnieje i nic poza nim istnieć nie może. Również drugi człowiek bez tego doświadczenia może zostać sprowadzony do *alter ego*, sam człowiek zaś ograniczony

¹² Na temat pojęć religijnych zob. S. Sztajer, *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, Poznań 2018, s. 58 i nn.

¹³ Kant, jak wiadomo, zajmował się tym, czy my możemy myśleć nieskończoność, lecz nie tym, czy może ona być jednym z warunków myślenia. W *Krytyce czystego rozumu* pojęcie to pojawia się w kontekście kosmologicznym. Na ten temat zob. W. Röd, *Das Problem des Unendlichen bei Kant*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1990, nr 38(6), ss. 497–505.

¹⁴ Por. J. Hick, *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*, tłum. J.A. Lipski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019, s. 58.

do *ego*. Wszystko sprowadza się już tylko do czterech wymiarów. Marginalizacja religii i walka z nią jest jednocześnie osłabianiem nieskończoności, będącej warunkiem możliwości naszego doświadczania. I jeśli człowiek nie wykorzysta na przykład filozofii do wzmocnienia tej idei, to zapada się w „tu i teraz”. Słowem, jeśli jej zabraknie wśród warunków doświadczania świata, to nie ma już nic więcej poza *hic et nunc*, a człowiek nie jest zdolny ani gotowy do głębszego przeżywania rzeczywistości. Życie staje się płytkie, powierzchowne, nieautentyczne (Martin Heidegger), zamienione w konsumpcję (Zygmunt Bauman), utożsamione z zabawą (Neil Postman), a człowiek nie stwarza sobie szans na jego zmianę.

Droga do ocalenia „piątego wymiaru” (Hick) prowadzi zatem przez nieskończoność i jej umocnienie wśród warunków możliwości naszego doświadczenia. To dzięki niej jest na przykład możliwa miłość. To dzięki niej dodaje się coś „więcej”, „dalej”, „inaczej” do istnienia, świata, kultury, drugiego człowieka, wreszcie do mnie samego. Tylko przez nią człowiek jest w stanie uświadomić sobie, że są jeszcze inne miary świata i jego samego niż te, w których wyrasta w swej świadomości i kulturze. Doświadczenie religijne umacnia jej obecność, poszerzając w ten sposób nasze poznanie, wymiar świata, drugiego człowieka i samego podmiotu.

Czasy współczesne nie są jednak tymi, w których kultura mogłaby skłaniać nas do troski o tak pojętą nieskończoność, o doświadczenie religijne i naukę mówienia o Bogu w sposób „właściwy” (Teilhard de Chardin). Raczej namawia się w nich człowieka do milczenia w tych sprawach i do życia powierzchownego w skończoności. Co najwyżej człowiek często wśród warunków uznania istnienia Boga zgłasza roszczenie, aby Bóg udowodnił swoje istnienie. Wydaje się, że On sam jest najlepszym „miejszem” takiego dowodu. Jeśli bowiem ludzki rozum jest zbyt słaby do jego przeprowadzenia, a świat przeraża złem, to Bóg mógłby (gdyby chciał) taki dowód z łatwością przeprowadzić, wyjaśniając nam przy okazji zagadnienie zła. Jednak to oczekiwanie nie jest spełnione – Bóg nie chce przeprowadzenia takiego dowodu swego istnienia. Milczy. Rezultatem niespełnienia tego warunku ze strony człowieka jest często ateizm lub agnostycyzm, a jednocześnie rezygnacja z tej nieskończoności w naszym oglądzie świata¹⁵. Skoro bowiem Bóg milczy w swojej sprawie i – dodatkowo – świat jest przepełniony złem, to wydaje się, że należy ograniczyć świat do „tu i teraz”, i wyraźnie opowiedzieć się za tym, że niczego więcej nie ma.

Nie jest to jedyny sposób, w którym człowiek współczesny próbuje rozprawić się z Bogiem, nie dostrzegając, że jest to jednocześnie usuwanie nieskończoności ze swego obrazu świata. Powyższe milczenie wynikające z lęku przed fałszem lub zalecające ostrożność przy próbach poznawania Boga (milczenie strategiczne) jest jednak czymś innym niż milczenie wyrastające z postulowanej ochrony

¹⁵ Wśród ateistów wydaje się dosyć powszechne przekonanie o tym, że „jest tylko tak”. Przynajmniej z łatwością można się o tym przekonać, czytając: *Dlaczego jesteśmy ateistami?*, red. R. Blackford, U. Schüklenk, tłum. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Czarna Owca, Warszawa 2020.

samego człowieka (człowieczeństwa) przed Bogiem, tak charakterystyczne dla wielu współczesnych (i nie tylko) ateistów. Tu chodzi o to, aby zająć się ostatecznym usuwaniem Boga ze świata, naszej kultury i naszego życia, a razem z tym ostatecznie usunąć z naszej świadomości pojęcie nieskończoności, jako warunku doświadczenia. Nie chodzi już o to, że Bóg jest w pełni tajemniczy i przekracza nasze roszczenia poznawcze, lecz o ewentualną korzyść, jaką mógłby osiągnąć człowiek, eliminując Go ze swego życia i świata. Jest to protest przeciwko Bogu i religii, w którym przedstawia się to odrzucenie jako negację na rzecz człowieka i usunięcie idei nieskończoności, aby jeszcze mocniej związać człowieka tylko z „tym światem”, z „tu i teraz” i nie brać pod uwagę „piątego wymiaru”. Wydaje się, że im mniej Boga w świecie, kulturze i życiu człowieka, tym lepiej. Ideałem zaś (prawdziwym szczęściem człowieka!) byłoby zrozumienie, że świat, my i nasza kultura jesteśmy sobą dopiero bez Boga. Wolność, godność i człowieczeństwo wyraźnie są tu przeciwstawiane Bogu i Jego obecności w życiu jednostek i kultur. Nie trzeba dowodzić, że taka rewindykacja wolności, godności człowieka i samego człowieczeństwa przeciwko Bogu oddziałuje nie tylko na nasz byt. Wtedy bowiem nie tylko sam człowiek musi odrzucić przekonanie, że może istnieć inna forma ludzkiej egzystencji i dodatkowy wymiar świata. Razem z tym zmienia się również stosunek do świata i jego wymiaru przekraczającego to, co ludzkie i materialne. Można powiedzieć, że człowiek pozostaje tylko przy wierze w otaczający świat, który wpływa na nasze zmysły, i odrzuca wiarę w inny wymiar istnienia, który zmysłom tym tak łatwo się nie poddaje. W tych dwóch obszarach, antropologicznym i metafizycznym, najmocniej ujawnia się utrata nieskończoności.

2. Zagubiona nieskończoność

Święt Tomasz z Akwinu na pytanie: Co to znaczy nieskończony? odpowiadał: „To, co nie ma końca, czyli granic”¹⁶. Pytaniem tym reprezentował filozoficzny nurt rozważań na temat nieskończoności. W dziejach myślenia filozoficznego, razem z greckim *ἄπειρον* i łacińskim *infinitum*, rozważania na ten temat pojawiały się zawsze wraz z pytaniami metafizycznymi o to, co i jakie jest. Wystarczy w tym kontekście wspomnieć presokratyków, Arystotelesa, późniejsze dowartościowanie nieskończoności przez teologię, utożsamienie jej z doskonałością przez Kartezjusza, Heglowskie rozróżnienie na złą (będącą sumowaniem skończoności) i dobrą (która obejmuje również przeciwieństwo) itd. Całe te dzieje obecności można określić jako pragnienie jej przez człowieka, a jednocześnie chęć zrozumienia, gdyż stale wymykała się skończonemu rozumowi. Jednak wszystkie te dyskusje nie dotyczyły nieskończoności jako warunku możliwości ludzkiego doświadczenia, lecz

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. I: *O Bogu*, tłum. Pius Bełch, O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975, s. 85 (I, 7, 1).

jedynie obrazu fizycznego świata¹⁷. Było to zawsze – jak powiedziałyby Lévinas – rozumienie nieskończoności jako wymiaru czegoś. W średniowiecznych sporach o nieskończoność traktowano ją jako wielkość¹⁸, a nie jako warunek możliwości doświadczenia. Te problemy wcale się nie zmniejszyły w kulturze współczesnej¹⁹.

W tym sensie nieskończoność nie przestaje być problemem nauki i filozofii. Jednak coraz częściej staje się ona tylko wielkością i nie stanowi już warunku możliwości naszego doświadczenia. Można powiedzieć, że nie jest pojęciem jakościowym, od którego zależy obraz świata i samego człowieka, lecz jest tylko związana z wymiarem Wszechświata. Świat współczesny przyzwyczajają nas do tego, że wśród takich warunków możliwości musi być terażniejszość i skończoność, a nie nieskończoność. Oczywiście obraz świata zależy od wielu uwarunkowań, które nie zawsze spełniają Kantowskie rozumienie „warunków możliwości”. „Jego tworzywo – wskazuje M. Heller – pochodzi z różnych źródeł, a proporcje składników tego tworzywa zmieniają się z epoki do epoki. Dostarczycielami tworzywa bywają: filozofia, przekonania religijne, odpowiednio spopularyzowane koncepcje naukowe, wyobrażenia kulturowane przez literaturę i sztukę”²⁰. Skończoność i terażniejszość bardzo mocno określają świat doświadczenia współczesnego człowieka. Chcemy doświadczać świata, siebie samego, drugiego człowieka, nawet Boga przez „teraz”. Rzeczywiste jest tylko to, co „jest teraz” i ogranicza się do czterech wymiarów. Rozbudowywanie życia „teraźniejszego” we współczesnej kulturze stanowi jedno z ważnych działań podejmowanych przez człowieka. Jednak tak zwane skutki uboczne panowania „teraz” stają się niezwykle niebezpieczne dla ludzkiej kondycji. Panowanie czasu terażniejszego oznacza, że kultura (i my sami) skłania się częściej ku temu, co zmienne, niedoskonałe, nie zaś ku temu, co stałe, spełnione i doskonałe: gubią się uniwersalizmy i dokonuje się ważne przewartościowanie w obrazie świata. Chwila i terażniejszość zaczynają w kulturze dominować, burząc przy okazji ład, hierarchię, pojęcia ogólne i gloryfikując zmienność, nietrwałość, ulotność i skończoność.

Wbrew tym tendencjom współczesności idea nieskończoności umożliwiała poszerzanie oglądu świata: od immanencji, do transcendencji; od tu, do jakiegoś tam; od głębi, ku górze²¹. Karl Jasper nazywał taką nieskończoność „ideą ducha”²².

¹⁷ Por. na ten temat: A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 71.

¹⁸ Por. M. Heller, *Uchwycić przemijanie*, Znak, Kraków 2010, s. 89.

¹⁹ Por. np. M. Łagosz, *Skończone/nieskończone jako problem ontologiczny*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 63, ss. 37–58.

²⁰ M. Heller, *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Biblos, Tarnów 1996, s. 14.

²¹ Trzeba raz jeszcze podkreślić, że jeśli w kulturze współczesnej pojawia się nieskończoność, to nie jako warunek możliwości naszego doświadczenia, lecz jako charakterystyka samego wszechświata.

²² K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1991, s. 617.

Gdy jej zabraknie, doświadczamy świata, żyjąc w czasie teraźniejszym, będąc zafascynowani konkretami oraz tracąc wrażliwość na jakiegokolwiek elementy metafizyczne i możliwość myślenia utopijnego. Przywołując ogłoszenie z pewnego sklepu, można powiedzieć, że: „Wszystko, co mamy, jest na półkach; jeśli czegoś nie widać – to tego nie ma”²³. Nawet religia jest wtedy zredukowana do wymiarów świeckich i aktów psychicznych. Taki sposób oglądu świata, siebie i drugiego człowieka, w którym ujawnia się nakaz pozostania tutaj, presja aktualnych wrażeń, uzależnienie wszystkiego od okoliczności, i który wyklucza „wymiar piąty”, wynika z dominacji praktyki. Skuteczne realizowanie celów wydaje się bowiem łatwiejsze, jeśli świat zostanie zamknięty w „tu i teraz” i utraci tajemniczą nieskończoność. Podobnie sam człowiek jest w stanie działać pewniej i efektywniej, jeśli cały zatraci się w byciu tylko tutaj i zapomni o lepszej/innej formie swej egzystencji. Człowiek bowiem, który żyje i doświadcza świata z nieskończoności, wykracza poza to, czym obecnie jest i co posiada, liczy (ma nadzieję) na coś innego, nie chce tylko powracać (jak Odyseusz), lecz podążać dalej (jak Abraham). Wszystko to zawiera elementy nieoczekiwane i niespodziane, lecz jednocześnie osłabiające moce do takiego działania, w którym chodzi o zatracenie się w tej aktywności. Można powiedzieć, że udział nieskończoności w naszym życiu nie umniejsza konieczności podejmowania działań, lecz nie zezwala na zagubienie w nich samego siebie. Teilhard de Chardin pisał: „Jeśli nawet cele ziemskie nie mają żadnej wartości w sobie, to jednak możesz je ukochać za to, że dają ci sposobność wykazania Bogu twej wierności”²⁴. W tej aktywności z nieskończoności nie podporządkowuje się jedynie swoim praktycznym celom, lecz zyskuje mądrość rozumienia świata oraz to, że „możemy patrzeć na przedmiot naszej pracy jak na wyjście otwarte ku najwyższemu spełnieniu naszej istoty”²⁵. Gdy jej zaś zabraknie, to wzmagą się koncentracja tylko na tym, aby świat był piękniejszy, życie dłuższe i wygodne, pozbawione cierpień itp. Zanika zaś to, że wszystkie te działania mają jeszcze inny wymiar, jakim jest tworzenie takiego świata, który byłby dogodniejszy do rozwoju ducha.

3. Ideologia nicwięcyzmu

Powolna utrata nieskończoności, jako warunku możliwości naszego doświadczenia świata, rozpoczyna się razem z XVII wiekiem, gdy – jak dowodzi Alexandre Koyré – dokonuje się „proces zniszczenia Kosmosu i doprowadzenia do nieskończoności Wszechświata”²⁶. Paradoksalnie, spory o nieskończoność świata należały wówczas

²³ J. Życiński, *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 120.

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *Środowisko Boże*, s. 301.

²⁵ Ibidem, s. 310.

²⁶ A. Koyré, *Od zamkniętego świata...*, s. 15.

do ważnych elementów walki o materialistyczną koncepcję rzeczywistości²⁷. Zamiast nieskończoności, w naszym umyśle umacniała się idea nieskończoności Wszechświata. Razem z jej usuwaniem spośród warunków naszego doświadczania i przesuwaniem w stronę nieskończoności samego świata, staje się ona pojęciem przyrodniczym. To świat otrzymuje walor nieskończoności, a nie jego ogląd przez nieskończoność. Z jednej strony przeradza się to w poczucie bezsily i przerażenia człowieka (Blaise Pascal), stając się zasadą jego słabości i co najwyżej tęsknoty, z drugiej zaś nie może już teraz spełniać roli określania doświadczenia. Wszechświat nie daje się już porządkować według jednej hierarchii, wszędzie jest tak samo, świat jest nieskończony i jednorodny (Giordano Bruno). Lecz również człowiek nie może mieć w umyśle obrazu wielkości nieskończonej (Thomas Hobbes).

Wszystkie te procesy prowadzą do ideologii nicwicyzmu, usunięcia „piątego wymiaru” i ograniczanie istnienia do szerokości, wysokości, głębokości i (później) czasu. Pojawia się ona jako konsekwencja braku nieskończoności wśród warunków możliwości doświadczenia. Przejawia się on w tym, że człowiek jako jedyne kryterium doświadczania świata zaczyna uznawać horyzont swojego postrzegania, a świat, jego „tu i teraz”, staje się tym, co jedyne i ostateczne. W ideologii tej często ulega się też złudzeniu materialistycznemu, odrzucając istnienie wyższego stopnia organizacji bytu i własnej świadomości. Wszystko jest tu metafizycznie spełnione, zrealizowane i zamknięte. Pozostaje tylko trwać w tym. Miejsce nieskończoności zajmuje skończoność, czyli świat jest doświadczany tylko z „tu i teraz”, z własnej dzisiejszej świadomości i z dzisiejszych wyobrażeń kultury. Jednocześnie ideologia ta niszczy metafizyczną zasadę bytu wszechświata (w tym człowieka), którą wyznacza konieczność ciągłego wzrastania i rozwoju. Inaczej mówiąc, neguje się tu zasadę, że ani człowiek nie może się zatrzymać, być spełnionym, zrealizowanym, chcieć „zostać tutaj”, ani też nic w tym świecie metafizycznie nie jest ukończone. Odwrotnie, metafizyczną zasadą jest dążenie naprzód, przekraczanie obecnego stanu istnienia i stawanie się „kimś więcej”.

4. Antynicwicyzm

Mogłoby się wydawać, że przyzwyczajenie człowieka do ideologii, w której zamykał siebie, świat kultury i w ogóle całe istnienie do „tu i teraz”, staje się ideą nie do przewyciężenia. Gdzież bowiem lepiej możemy się czuć, jak nie w terażniejszości, która wyznacza jedyny sposób istnienia, o który należy zabiegać i troszczyć się? Do czego jest nam potrzebny „inny świat”, „piąty wymiar”, leżący przecież poza ludzką możliwością opisu i zrozumienia? Czegoż więcej oczekiwać od życia, poza wygodnym ułożeniem swego istnienia w szczęśliwym „tu i teraz”? Ideologia ta

²⁷ Por. L. Kołakowski, *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958, s. 176.

znalazła również możliwość umocnienia w dziejącej się przemianie kultury słowa w kulturę obrazu. Po drodze tej przemiany systematycznie usuwaliśmy inny wymiar istnienia. Przecież to ta pierwsza, kultura słowa, miała moc odkrywania innych światów, moc ideową i utopijną, i przekraczającą rzeczywistość. Takich mocy nie ma kultura obrazu, w której znaczna część życia społecznego stała się bezsensowna, a przynajmniej zbędna. Wraz z jej przemianą ze słowocentrycznej na obrazocentryczną jeszcze bardziej utwierdzamy się w tym, że jest tylko „tu i teraz”. I wydaje się, że nie potrzebujemy już idei, wystarczy bogaty i spokojny świat. Już bowiem słowo pisane miało moc przekształcania przeszłości w terażniejszość. Obraz umieszcza całość istnienia jeszcze bardziej w terażniejszości i staje się całym światem. Również wprowadzenie do kultury informatyki nie oznaczało wcale umocnienia panowania nad dostępną rzeczywistością, lecz jej przebudowę, łącznie z przemianą sposobu myślenia. Obraz zawsze przedstawia świat jako przedmiot, słowo zaś przedstawiało go jako ideę. Ten pierwszy jest zawsze w czasie terażniejszym, ta druga we wszystkich wymiarach czasu. Można powiedzieć, że jeśli całość doświadczenia ludzkiego jest tylko projekcją, to traci sens problem innego wymiaru tego doświadczenia, poszukiwania czegoś więcej i stawania się czymś więcej. Tak dzieje się, gdyż w takim poszukiwaniu i w przekraczaniu rzeczywistości niewiele jest do oglądania, za to dużo do myślenia. Współczesna kultura obrazocentryczna wydaje się mówić: musisz zastąpić myślenie sztuką widowiskową i zostać na zawsze tutaj.

Wszystko to wydaje się umacniać nicwężyzm. Gdyby jednak tak było, gdyby człowiek na trwale zakorzenił się w tej ideologii, to pozostawałaby mu jedynie zabawa w tym zamkniętym świecie. Jeszcze nie tak dawno rzeczywistość właśnie ona wyznaczała podstawowy sposób bytowania człowieka w metafizycznie ograniczonym świecie, a życie stawało się nieustającym pasmem rozrywki. Jeśli bowiem wszystko jest „tu i teraz”, jeśli nie ma niczego więcej, to zawołanie „bawmy się” staje się jedynym sposobem na życie w tej jednowymiarowej rzeczywistości. W myśl starej zasady, że w zamknięciu można przetrwać tylko bawiąc się, wszystko w tym świecie miało służyć naszemu rozbawieniu się i przyjemności. W kulturze zabawy wszystko wydawało się mieć sens tylko wtedy, jeśli będzie jeszcze więcej zabawy, jeszcze więcej radości i jeszcze więcej przyjemności. „W salach sądowych, klasach szkolnych, w kościołach, a nawet w samolotach ludzie już ze sobą nie rozmawiają – pisał przed laty Postman – oni się wzajemnie rozweselają. Nie wymieniają idei; wymieniają się obrazami”²⁸. Świat wydawał się mieć znaczenie, jeśli jest zabawny, a ona sama musi się stać jedynym sposobem legitymizacji życia jednostki i społeczeństwa, gdyż nie pojawia się już po czymś ważnym, na przykład po pracy, lecz sama staje się „czymś ważnym”.

²⁸ N. Postman, *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002, s. 137.

A jednak myśliciele coraz częściej dowodzą, że świat zabawy się skończył lub kończy się na naszych oczach²⁹. Prerażający wymiar toczącej się wojny w Ukrainie, niedawna pandemia i wiele innych wydarzeń zmuszają już do potraktowania istnienia z należną powagą. Staje się tak, gdyż nasze ludzkie pragnienia i oczekiwania są zawsze silniejsze niż ich zaspokojenie. Niezadowolenie mocniejsze jest niż satysfakcja. Niepokój, tęsknota, niespełnienie, samotność tkwią w centrum naszego doświadczenia i często stanowią siłę napędową wielu działań. Całe istnienie przesiąknięte jest tym niepokojem i nadzieją, aby stale sięgać gdzieś/ku czemuś dalej i nie zatrzymać się w spoczynku. Wszystko tęskni do czegoś, co wykracza poza jego granice, i nie chce pozostać tutaj. W ludzkim życiu i działaniu realizuje się to jako wykraczanie poza siebie w stronę nieskończoności i horyzontu spraw ostatecznych. Nie jest prawdą, że niezgoda na zastany świat wynika tylko z chęci jego poprawy i przemiany, wynika ona bardziej jeszcze z metafizycznego pragnienia innego wymiaru istnienia. Ten duchowy wymiar polega właśnie na tym, aby uznać i poddać się obecności czegoś „więcej”, „inaczej” i „gdzieś indziej”, i tworzyć bariery przed każdą próbą zamknięcia się i pozostania „tu i teraz”. Zaznać i poddać się obecności czegoś „więcej” nie jest jednak wymysłem człowieka (ani jakiejś religii), ani tym bardziej efektem zabawy, lecz raczej tym, z czego człowiek (i religia) chętnie korzystają w swym byciu. Wszystko to nie jest takim wymysłem, gdyż w nim właśnie, w samym istnieniu, zawarte jest owo pragnienie innobycia, wynikające z dynamizmu i rozwoju.

Odczuwając już dzisiaj tkwiącą w samym istnieniu moc bycia bardziej i inaczej, człowiek wydaje się mieć odwagę, aby stanąć z nią „twarzą w twarz”. Pragnienie bycia więcej i inaczej traktuje jako coś przyjaznego i chętnie z niego korzysta. Nie chce już tylko żyć, lecz chce sięgnąć do wyższego obszaru świadomości i działania. Gardzi i odrzuca zaś wszystko to, co dawniej stanowiło jakąś barierę przed innobyciem i ograniczało jego istnienie. Coraz częściej kultura i sama jednostka powtarza: „mogę być inaczej, i wszystko zależy ode mnie i mojej woli”. Z jednej strony w postawie takiej przejawia się mocna tendencja do przełamania zjawiska zniewolenia teraźniejszością i zagubienia człowieka w „tu i teraz”. Z drugiej jednak hasło „mogę być, kim chcę” ujawnia często nieprzebrane pokłady egoizmu i samowoli. W tym wszystkim ztraca się metafizyczna moc tego pragnienia. Rodzący się tu czysto immanentny nurt przełamania nicwężyczmu wydaje się prowadzić w ślepy zaułek, w którym wiara w siebie i wola czynienia co się chce, przybiera moc metafizycznej zasady samowoli. Konieczne jest zatem dołączenie do tego nurtu immanentnego doświadczenia transcendentnego, w którym dostrzeże się nie tylko własną wolę do bycia więcej, lecz metafizyczne jej zakorzenienie. W tym kierunku prowadził kiedyś kulturę Viktor E. Frankl. Wydaje się zatem, że coraz mocniejsze

²⁹ P. Hahne, *Schluss mit lustig! Das Ende der Spaßgesellschaft*, Verlag der St.-Johannis, Lahr/Schwarzwald 2004, s. 82.

staje się w świadomości człowieka przekonanie, że wszystko (i on sam) jest czymś jeszcze, czymś więcej, czymś innym, niż się sądzi.

Jeśli chcemy zrozumieć te przemiany świadomości ludzkiej, to trzeba stwierdzić, że u ich podstaw tkwi odrzucenie idei ustabilizowanego świata, w którym byłby ustalony ład i trwałe zasady oraz uznanie dynamicznej jedności całego istnienia³⁰. Odwołując się do języka dawnej metafizyki, można powiedzieć, że świat i człowiek nie są już tylko drogą czy też środkiem do jakiegoś celu, lecz są niezbędnym elementem tego celu. Właśnie w tym przełamaniu zasady statycznej w dynamiczną ujawnia się konieczność założenia i uznania, że wszystko może być jeszcze inne. Nicwięcyzm nie pasuje bowiem do tej nowej teorii świata wiecznej przemiany, rzeczywistości niestabilnej i człowieka skazanego na ciągle poszukiwanie siebie samego i swego miejsca w rzeczywistości. Nie pasuje wreszcie do świata, w którym obok dostrzegalnych czasowo-przestrzennych przedmiotów coraz częściej doznajemy dziwnej mocy i sieci relacji, która wszystko to spaja, ujawniając jednocześnie świat bytów możliwych do zaktualizowania. Nie pasuje też do świata, w którym zagubiona została substancja. „Substancjalność wydaje się przezroczysta – podkreśla Heller – zdaje się wymykać badaniom współczesnej fizyki, która może doskonale obejść się bez tego pojęcia [...]”³¹. Bez stabilnej substancji pojawia się niepewność i nieokreśloność, a razem z tym nadzieja na coś więcej i jakoś inaczej istnienia.

5. Nicwięcyzm i nauka

Człowiek ma tylko dwie drogi, na których może szukać odpowiedzi na podstawowe pytanie o byt: wiarę (religię) i badanie przyrody (naukę). Co prawda coraz częściej zarówno od strony nauki, jak też wierzących przełamuje się czas wojny między nimi, szukając świadectw harmonii i współpracy, to jednak wśród tych, którzy nie są zaznajomieni ze współczesnymi badaniami, ale też którzy usuwają doświadczenia religijne ze swego życia, ciągle słyszy się „argument z nauki” przeciwko „piątemu wymiarowi” i „sygnałom Transcendencji”, jak nazywa ten inny wymiar Hick³². Ideologia nicwięcyzmu wydaje się tu znajdować potwierdzenie po stronie nauki, jakoby ta ostatnia miała wykluczać istnienie wymiaru duchowego³³. „Nauka

³⁰ Dzieje przemiany koncepcji świata statycznego w świat dynamiczny w nauce omawia: J. Turek, *Wszecławiat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.

³¹ M. Heller, *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 231.

³² J. Hick, *Piąty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Poznań 1999, s. 34.

³³ Francis Sellers Collins, lekarz i światowej sławy genetyk, wskazuje, że w badaniach z 1916 roku 40 procent uczonych przyznało się do wiary w Boga. W powtórzonych takich badaniach

przygotowywała się do całkowitego usunięcia religii, w przekonaniu, że za pomocą wiedzy odkrywanej przez nią, wiara, a więc Bóg i religie, ostatecznie staną się zbędne³⁴ – podkreśla jeden ze znaczących współczesnych fizyków. Inaczej mówiąc, nicwciąż wydawał się właściwą ideologią, gdyż miał naukowe rekomendacje, a sama nauka miała spełniać rolę dawnej Inkwizycji, tylko z odwróconym wektorem. Tymczasem współczesna nauka już dawno zrezygnowała ze swej „funkcji inkwizycyjnych”, a nawet systematycznie pozbywa się na przykład pojęcia materii, co jest szokujące dla materialistów³⁵. Koncepcja wystarczalności ontologicznej materii znalazła się pod ostrzałem krytyki. Ku zaskoczeniu materialistów osłabienie tych idei przyszło ze strony nieoczekiwanej – nie ze strony pogardzanej przez materializm religii, lecz gloryfikowanej przez materializm nauki. Precyzyjność pomiaru coraz bardziej nowoczesnymi przyrządami prowadziła do odkrycia, że materia jest tylko jedną z form, jaką może przybrać energia. Gdy koncentracja energii jest wielka, doświadczamy jej jako cząstki. To właśnie uczeni wskazali, że w swych badaniach mają do czynienia tylko z matematycznymi symbolami rzeczywistości i nie nawiązują bezpośredniego kontaktu z badaną rzeczywistością³⁶. Materia podlega też ewolucji, pierwiastki wytwarzane są w reakcjach termojądrowych we wnętrzach gwiazd. Fizyka współczesna poważnie zajmuje się hipotezą, że materia również obecnie jest tworzona w różnych miejscach³⁷. Niektóre z tych pierwiastków, jak żelazo i wapń, są twórcami późniejszymi niż na przykład wodór. Wtórne okazały się też obserwowane cząsteczki wobec pierwotnych sieci relacji. Również z obszaru genetyki płynie nowy prąd rozumienia podstaw istnienia. Dowodzi się, że składnikiem programu genetycznego nie jest wcale materia, lecz informacja³⁸. Wydaje się ona trzecim, obok materii i energii, elementem podstawowym istnienia. Informacja nie jest energią, gdyż nie niesie ze sobą zdolności do wykonania jakiejś pracy. Ale nie jest też materią, gdyż może być przekazana bez materialnego nośnika – zostaje ona nawet wtedy, gdy nośnik usunięto.

w roku 1997 ta skala się nie zmieniła, również było to 40 procent. Por. F. S. Collins, *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki. Świat Książki, Warszawa 2008, s. 11.

³⁴ H.-P. Dürr, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, Herder, Freiburg 2010, s. 93. W interesującej rozmowie na końcu tej książki fizyk mówi: „Twierdzą, że do życia potrzebujemy innych wymiarów, które wykraczają poza to, co jest racjonalnie zrozumiałe, bez tego życia brakuje żywotności (Lebendige)”, s. 133.

³⁵ H.-P. Dürr, *Geist, Kosmos und Physik. Gedanken über die Einheit des Leben*, Crotona-Verlag, Amerang 2013, s. 44.

³⁶ Por. W. Kołos, *Czy fizyk może nie być platonikiem?*, w: *Nauka, religia, dzieje. Co znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–10 sierpnia 1995*, red. J.A. Janik, Kraków 1996, s. 13 i nn.

³⁷ B. Jancewicz, *O hipotezie tworzenia materii*, „Postępy Fizyki” 2001, nr 1, s. 47.

³⁸ E. Mayer, *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, tłum. J. Szacki, Warszawa 2002, s. 26 i nn.

Dlatego umieszczanie nauki po stronie tych wszystkich, którzy wybierają ideologię nicwiecyzmu, jest zwykłym nadużyciem. Wszak to współczesna nauka powoli wyzwała człowieka z presji form obserwowalnych, sięgając do tajemniczych wszechświatów równoległych, portali międzywymiarowych, wyższych wymiarów czy też pola morfogenetycznego³⁹. Ten ostatni termin, z uporem rozpowszechniany przez Ruperta Sheldrake'a⁴⁰, wskazuje na istnienie pewnego rodzaju pola energii i informacji, które wpływa na rozwój i funkcjonowanie organizmów żywych. Wszystko to każe przypuszczać, że mija czas, gdy uczeni uznawali wszechmoc nauki i jej redukcjonistyczny charakter. Miała ona poznać wszystko, tylko jest kwestą czasu, kiedy to się stanie. Dzisiaj pojawia się nie tylko sceptycyzm wobec tej tezy, lecz również wątplenie w tezę inną – o niemożliwości istnienia prawd, które pozostają poza zasięgiem naukowej metody badań⁴¹. W konsekwencji przyjmuje się, że nauka bada świat przez teorie, które wcale nie opisują tego, czym jest badana rzecz, lecz tylko to, jak się ona zachowuje. Układ odniesienia stał się ważniejszy niż obiektywnie istniejąca materia. Materializm okazał się być tylko jedną z takich teorii. Te tendencje najmocniej pojawiły się w fizyce mikroświata, w którym mikrocząstki utraciły konkretność, a materialność – niczym w metaforze jaskini Platona – okazała się tylko cieniem czegoś innego. Dzięki tym nowym myślom to, co duchowe otrzymało nową szansę powrotu do centrów nauki i kultury. Sama materia zaś przestała ograniczać i wyłączać wszystko inne, lecz odwrotnie: zaczęła umożliwiać i otwierać. Nośnikiem rzeczywistości przestała być substancja materialna, charakteryzująca się rozciągłością, byciem w określonym miejscu itp. Można powiedzieć, że współczesna nauka odkryła, że istnieją takie obszary naszego doświadczania świata, które nie tylko nie są interpretowalne w schemacie substancjalnym, lecz że nawet ten schemat aktywnie takie doświadczenia uniemożliwia. Istnienie jest bogatsze niż substancja, zaś substancjalistyczny/materialny schemat jego interpretacji okazuje się ograniczający, a nie otwierający.

Nauka nie ogarnia sobą wszystkiego i nigdy tak się nie stanie. Oznacza to nie tylko akceptację tego, że świat jest o wiele bogatszy niż jej możliwości badawcze, lecz również zanegowanie tego, że wszystko poza nauką wyłączone jest spoza kategorii prawdy. Najnowsza fizyka namawia też człowieka, aby najpierw rozejrzał się wokół siebie, przyjrzał się światu i dostrzegł, że nie jest prawdą, że jest on metafizycznie niezmienny. W strukturze statycznej teorii istnienia tkwił dualizm, jako idea, w której przeciwstawiano materii jakąś formę ducha i duchowości. Tymczasem współczesna nauka przełamuje to przeciwstawienie, dowodząc jedności i rozwoju. Najważniejsze nie są teraz wyniki obserwacji i świat obserwowalny,

³⁹ Por. np. M. Kaku, *Wszechświaty równoległe. Powstanie Wszechświata, wyższe wymiary i przyszłość kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bieniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 251.

⁴⁰ R. Sheldrake, *Nowa biologia. Rezonans morficzny i ukryty porządek*, tłum. M. Filipczuk, Virgo, Warszawa 2013, s. 45.

⁴¹ J. Życiński, *Granice racjonalności...*, s. 129.

lecz namysł nad tym wszystkim. Ani superstruny⁴², ani kwarki, flogiston, pole morfogenetyczne itp. nie mają obserwowalnych odpowiedników, a jednak pojawiają się jako ważne elementy nauki. Można powiedzieć, że przełamany jest tu jeden z najważniejszych postulatów metodologicznych dotychczasowej nauki, aby nie tłumaczyć zjawisk fizycznych przez odwoływanie się do zjawisk pozafizycznych. Świat zostaje ponownie zaczarowany⁴³ i jako taki przełamuje ideologię nicwięcyzmu. Wszystkiego można się teraz spodziewać, gdyż oczekiwanie rzeczy nieoczekiwanych stanowi rys prawdziwie nowoczesnego intelektu (Oscar Wilde).

6. Nicwięcyzm i filozofia

Budowanie zgody między nauką i religią jest bez wątpienia przywracaniem nieskończoności do naszego oglądu świata i przełamaniem nicwięcyzmu. Z nadzieją trzeba przyjąć apel Collinsa:

Nadszedł czas, by ogłosić rozejm w coraz zacieklejszej wojnie między nauką a duchem. Wojna ta nigdy tak naprawdę nie była konieczna. Podobnie jak wiele innych wojen toczących się na Ziemi, wywołali ją i podsycali ekstremiści po obu stronach, głoszący natychmiastowe zniszczenie wszystkiego, co najważniejsze, jeżeli druga strona nie zostanie rozgromiona. Nauka nie jest zagrożona przez Boga; jest przez Niego wzmacniana. Bóg z całą pewnością nie jest zagrożony przez naukę; to On sprawił, że stała się możliwa⁴⁴.

Jednak również od strony filozofii współczesnej szeroko otwiera się droga przełamania nicwięcyzmu. I tu odzyskiwana jest nieskończoność, będąca warunkiem możliwości naszego doświadczenia.

Należy przypomnieć o niezwykle ważnej przemianie filozofii współczesnej. Jej cechą dotychczasową była koncentracja na metafizyce substancji, poznawaniu i percepcji, z jednoczesnym założeniem, że cała rzeczywistość jest do poznania. „Być” oznaczało pozostawać zdolnym do tego, aby dać się poznać. Taka metafizyka percepcji dopuszczała ideologię nicwięcyzmu, jako stanowisko, w którym przyjmuje się, że „byt jest, niebytu nie ma”. Czyli nie istnieje nic, co wymyka się naszemu poznaniu, do człowieka zaś należała tylko jedna możliwość aktywności – poznać byt i nad nim zapanować. W pewien sposób filozofia współczesna oddała to pole zainteresowań kognitywistyce, która z uporem bada umysł i jego zdolności poznawcze. Dla filozofii najnowszej „być” nie jest już tożsame z poznaniem, lecz z aktywnością i stawaniem się. Byt nie jest rozumiany jako coś gotowego, lecz

⁴² Por. np. B. Greene, *Piękno wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwanie teorii ostatecznej*, tłum. B. Bieniek, E.L. Łokas, Zysk i S-ka, Poznań 2018.

⁴³ Por. M. Artigas, *Umysł Wszechświata*, tłum. P. Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017, s. 475 i nn.

⁴⁴ F.S. Collins, *Język Boga...*, s. 189.

raczej jako coś, co nieustannie rozbłyskuje i staje się. Takie przemiany filozofii, które prowadziły od metafizyki substancji, przez metafizykę subiektywności, aż po metafizykę relacji i stawania się, wyraźnie wskazują na systematyczne otwieranie istnienia na coś innego niż „jest”. Filozofia ta chce uwzględniać również „może być”. To zatem, co określa istnienie, jest dynamizmem i zmiennością/nowością, a nie statyzmem i poznawalnością. Mówiąc po kantowsku, człowiek nie tylko jest aktywny w procesie poznania, lecz taką samą aktywność wykazuje również w procesie stwarzania. Ta metafizyczna aktywność wynika z duchowej potencji samego istnienia, którego jesteśmy świadomą częścią. Jesteśmy nie tylko twórczy, ale również... stwórczy. Dlatego człowiek jest tak ważny, ale również tak niebezpieczny. Mówiąc z kolei językiem religijnym, można powiedzieć, że działanie Boga nie skończyło się jednorazowym aktem stworzenia świata, lecz trwa nadal, a człowiek w nim uczestniczy. Nie tworzy on co prawda z niczego, lecz sięga ku temu, co już jest, przekształcając to i nadając pomyślany przez siebie kształt. Można mówić tu o potencjalnej współpracy człowieka z Bogiem w realizowaniu planu kreacji świata i samego człowieka. Kardynał John H. Newman podkreślał: „Jestem w pewien sposób niezbędny do osiągnięcia zaplanowanego celu: jestem na swoim miejscu tak nieodzowny, jak archanioł na swoim”⁴⁵. Byt nie jest zatem tylko podatny na poznanie, lecz również – a może przede wszystkim – podatny na działanie, odnowę, wzrost i nowości. I właśnie dlatego, że taki jest, pozostaje otwarty, nie może być nigdy wyczerpany, spełniony, ograniczony. „Stale trzeba tłumaczyć pojawienie się czegoś więcej w ślad za tym, co reprezentuje mniej”⁴⁶.

Obok tego ogólnego spojrzenia na istnienie, które nigdy nie jest całe, spełnione, zrealizowane, od dawna ujawnia się w filozofii współczesnej przekonanie, że żaden poznany świat nie jest samym światem i nie jest całym światem. Tym samym uczy ona nas, że jakkolwiek rozum teoretyczny nie jest w stanie ująć tajemnicy istnienia. Nasz świat – każdego z nas i zawsze – jest „światem w przełocie” i wskazuje na niekompletność, brak „jeszcze inne” i „jeszcze inaczej”. Wszystko to oznacza, że musimy uczyć się rozpoznawania jedności świata, lecz zawsze na nowo i w różnorodności. „Rozpoznanie zawsze wiąże się z interpretacją czegoś – pisze Richard Schaeffler. To nie pozytywistycznie opisany wygląd daje nam coś obiektywnie ważnego do rozpoznania, ale tylko interpretacja”⁴⁷. Nasza podmiotowość ujawnia się bowiem jako pochodna wobec pierwotniejszej rzeczywistości, jaką jest na przykład rozmowa z przekazem tradycji, życie w świecie, dialog z otaczającym światem. Rzeczywistością jest teraz człowiek, pozostający

⁴⁵ J.H. Newman, *Jak patrzeć na świat oczami Boga?*, opracowanie L. Magnabosco, tłum. M. Musiał, eSPe, Kraków 2002, s. 90.

⁴⁶ C. Tresmontant, *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001, s. 322.

⁴⁷ R. Schaeffler, *Lesen im Buche der Welt – oder: Eine neue Gestalt der transzendentalen Theologie*, w: *Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der Postmoderne – Rémi Brague zu Ehren*, Hrsg. C. Böhr, Springer, Wiesbaden 2017, s. 18.

zawsze w relacjach z innymi, światem, kulturą, tradycją, i tego świata nie jesteśmy w stanie zamknąć, ograniczyć itp. Jest on zawsze czymś więcej niż my i nasza świadomość/podmiotowość. Od filozofii wymaga się teraz, aby podmiot został zwrócony doświadczeniu, lecz oznacza to również, że zawieszają się możliwości zajęcia uniwersalnej, absolutystycznej pozycji. Filozofowanie staje się ciągłym dialogiem z rzeczywistością. „Doświadczenie – stwierdza Schaeffler – musi być rozumiane jako dialog z rzeczywistością”⁴⁸. I w tym dialogu, w procesie nasłuchiwania świata i odpowiadania na jego roszczenia, rodzi się nowa postawa, która jest rozumieniem. Filozofia nie może już wyrazić sprzeciwu wobec nieodwracalności czasu, nie jest zdolna do uchylenia przeszłości i musi być filozofowaniem z czasem, ale i dla czasu. Można powiedzieć, że nowa jest za każdym razem obecność człowieka i dlatego wszystko musi również być nowe i otwarte.

Gdy sformułujemy i przyjmujemy te kierunki filozofii współczesnej, to jakkolwiek ideologia nicwężyzmu staje się wyrazem błędu metodologicznego. Nie można bowiem uznawać ograniczenia w istnieniu i jednocześnie zakładać, że byt jest otwarty ku nowym możliwościom i nowym sposobom istnienia. Dlatego V Modlitwa Eucharystyczna, w której kapłan modli się „uczynić nas otwartymi”, jest jednocześnie wezwaniem nowej metafizyki, odejściem od metafizyki fundamentów i poznania, w stronę metafizyki działania. Rzecz można, że w każdej chwili możemy się spodziewać czegoś nowego, gdyż istnienie nie tylko podatne jest na zmiany i ulepszanie, lecz jest również stwórcze. Procesu tego nie jest w stanie przełamać entropia i doprowadzić do zniszczenia. Nie jest w stanie tego uczynić, gdyż byt „ucieka” przed nią w inną formę istnienia.

Zakończenie

Jest oczywiste, że istnieje świadomość szkodliwa, która rozkłada życie wewnętrzne i fałszuje relacje między człowiekiem i światem. Nicwężyzm jest takim fałszywym (i niebezpiecznym) stanowiskiem filozoficznym, będąc jakąś pułapką dla umysłu, w którą się wpada tym bardziej, im bardziej chce się zrezygnować z mocy do działania i zatrzymać w wygodnym świecie już spełnionym. Jest to też niebezpieczna ideologia, w której globalnie wyjaśnia się świat, jego przeszłość, teraźniejszość i przyszłość. Ujawnia się tu też pewien paradoks współczesnego myślenia. Będąc bardzo czułym na niebezpieczeństwo globalnych ideologii (metanarracji) i ich represyjność (Jean-François Lyotard), nie dostrzega się często, że nicwężyzm należy do jednej z najbardziej destrukcyjnych. Nie tylko dlatego, iż zręcznie panuje nad masową wyobraźnią, często wbrew nauce i jej najnowszym osiągnięciom, nawet nie dlatego, że ma wyznawców, którzy sami się zwalniają z poszukiwania wiedzy. Jest

⁴⁸ R. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Verlag Karl Alber, München 1995, s. 24.

tak wielkim zagrożeniem, gdyż jest to ideologia, która umniejsza wartość istnienia, sugerując jednocześnie, że to, co jest teraz, samo sobie wystarcza. Wyrasta ona z dawnej metafizyki niezmienności i substancji, w której uznawało się, że wszystko jest już skończone i nie trzeba poszukiwać i tworzyć nowej formy bytu. W takiej metafizyce było co prawda jeszcze wiele rzeczywistości niezbadanych, lecz nie było niczego nowego. I ona właśnie (skończoność) określała nasze doświadczenie, nas samych i całe istnienie, kreując idee świata statycznego i pozwalając człowiekowi pogрузić się w rzeczach. Wszystko po to, aby człowiek mógł zostać tutaj, gdyż nie ma żadnego dalej, więcej, inaczej i wystarczy zatopić się w bezpiecznej (bo opanowanej) materii.

Jednak poszukując nieskończoności, czy raczej doświadczając świata z nieskończoności, odważnie wychodzimy ku nieznanemu. Tym bowiem, co najczęściej osłabia nasze istnienie nie jest wcale niepewność, lecz przeświadczenie niemożności przekroczenia codzienności, pójscia dalej i osiągnięcie następnego szczebla istnienia. Samo istnienie jest wielkim rezerwuarem możliwości bytowych, czegoś więcej i czegoś innego, niż doświadczamy obecnie. Kto zatem dowodzi, że nie ma niczego więcej niż materia, niczego więcej niż świadomość, a może niczego więcej niż duch, ten mówi właśnie, że jest zawsze coś więcej: więcej niż materia, więcej niż świadomość i więcej niż duch.

Coraz mocniejszy staje się w kulturze Zachodu lęk przed zamknięciem świata i uwięzieniem w nim człowieka. Dawniej był on pokonywany przez uznanie siebie samego i swego świata za centralne miejsce rzeczywistości. Dzisiaj ani uniwersalizm kulturowy, ani egocentryczne stawianie na siebie obaw tych nie przełamują. I coraz częściej człowiek też tęskni za nieskończonością. W języku religijnym można powiedzieć, że jest to chęć wyniesienia człowieka ponad „tu i teraz”, i wyprowadzanie go zawsze poza jego terażniejszość. Nicwężycyzm jest taką ideologią, która próbuje uczynić cnotę z tego lęku zatrzymania się i siódmego dnia wypoczynku, negując możliwości rozwoju i nie dopuszczając możliwości innych (nowych) wymiarów istnienia. Ta negacja nie dotyczy oczywiście rozwoju ludzkiego świata i postępu, w tym obszarze każdy z łatwością dostrzeże wiele modernizacji. Negacja dotyczy rozwoju (postępu) metafizycznego. Przeciwwstawić się woli tkwienia w jednym miejscu, zamknięciu w sobie, podporządkowania sobie innych, troszczyć się o metafizyczne rozszerzanie horyzontu, pokonując znużenie, lenistwo, zgorzknienie, jest najlepszą drogą do odrzucenia ideologii nicwężycyzmu. Taki antynicwężycyzm proponuje człowiekowi przesunąć biegun swego istnienia i odkryć siebie (i cały świat) w czymś więcej od siebie i od dzisiejszego doświadczenia świata. Człowiek nie jest tu tylko przypadkowym dodatkiem do świata, lecz kreatorem nowego sposobu istnienia. Ani pod względem metafizycznym, ani też antropologicznym nie jesteśmy jeszcze spełnieni i nie możemy też tylko oczekiwać siódmego dnia spoczynku. I dotyczy to całego istnienia – tu też wszystko jest jeszcze możliwe.

Literatura

- Artigas M., *Umysł Wszechświata*, tłum. P. Roszak, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2017.
- Collins F.S., *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki. Świat Książki, Warszawa 2008.
- Depper W., *Das Reduktionismusproblem und seine Überwindung*, w: *Wissenschaftstheorien in der Medizin. Ein Symposium*, Hrsg. W. von Deppert, H. Kliemt, B. Lohff, J. Schaefer, Walter de Gruyter, Berlin–New York 1992.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii. Zarzuty uczonych mężów i odpowiedzi autora. Rozmowa z Burmanem*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, S. Świeżawski, I. Dąmbska, Antyk, Kęty 2021.
- Dlaczego jesteśmy ateistami?*, red. R. Blackford, U. Schüklenk, tłum. O. Waśkiewicz, W. Marcysiak, Czarna Owca, Warszawa 2020.
- Dürr H.-P., *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, Herder, Freiburg 2010.
- Dürr H.-P., *Geist, Kosmos und Physik. Gedanken über die Einheit des Leben*, Crotona-Verlag, Amerang 2013.
- Greene B., *Piękno wszechświata. Superstruny, ukryte wymiary i poszukiwanie teorii ostatecznej*, tłum. B. Bieniek, E.L. Łokas, Zysk i S-ka, Poznań 2018.
- Gulick R. van, *Redukcja, emergencja i inne nowsze stanowiska na temat problemu umysł-ciało. Przegląd filozoficzny*, w: *Analityczna metafizyka umysłu. Najnowsze kontrowersje*, red. M. Miłkowski, R. Poczobut, IFiS PAN, Warszawa 2008.
- Hahne P., *Schluss mit lustig! Das Ende der Spaßgesellschaft*, Verlag der St.-Johannis, Lahr/Schwarzwald 2004.
- Heller M., *Filozofia jest przygodą człowieka będącego w drodze*, w: *Rozmowy o filozofii*, red. A. Zieliński, M. Bagiński, J. Wojtysiak, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996.
- Heller M., *Naukowy obraz świata a zadanie teologa*, w: *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*, red. M. Heller, S. Budzik, S. Wszolek, Biblos, Tarnów 1996.
- Heller M., *Uchwycić przemijanie*, Znak, Kraków 2010.
- Hick J., *Nowe pogranicze religii i nauki. Doświadczenie religijne, neuronauka i Transcendentne*, tłum. J.A. Lipski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2019.
- Hick J., *Pięty wymiar. Odkrywanie duchowego królestwa*, tłum. J. Grzegorzczak, Zysk i S-ka, Poznań 1999.
- Hoyningen-Huenet P., *Theorie antireduktionistischer Argumente: Fallstudie Bohr*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1991, nr 39(2).
- Jancewicz B., *O hipotezie tworzenia materii*, „Postępy Fizyki” 2001, nr 1.
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1991.
- Kaku M., *Wszechświaty równoległe. Powstanie Wszechświata, wyższe wymiary i przyszłość kosmosu*, tłum. E.L. Łokas, B. Bierniok, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Kołąkowski L., *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*, PWN, Warszawa 1958.
- Kołos W., *Czy fizyk może nie być platonikiem?*, w: *Nauka, religia, dzieje. Co znaczy realnie być...? VIII Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo, 8–10 sierpnia 1995*, red. J.A. Janik, Kraków 1996.

- Koyré A., *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubiński, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, tłum. M. Kowalska, Homini, Kraków 2008.
- Łagosz M., *Skończone/nieskończone jako problem ontologiczny*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 63.
- Mayer E., *To jest biologia. Nauka o świecie ożywionym*, tłum. J. Szacki, Warszawa 2002.
- Nast M., *Pokolenie ja. Niezdolni do relacji*, tłum. E. Kochanowska, Znak, Warszawa 2017.
- Newman J.H., *Jak patrzeć na świat oczami Boga?*, opracowanie L. Magnabosco, tłum. M. Musiał, eSPe, Kraków 2002.
- Postman N., *Zabawić się na śmierć*, tłum. L. Niedzielski, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 2002.
- Röd W., *Das Problem des Unendlichen bei Kant*, „Deutsche Zeitschrift für Philosophie” 1990, nr 38(6).
- Schaeffler R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Verlag Karl Alber, München 1995.
- Schaeffler R., *Lesen im Buche der Welt – oder: Eine neue Gestalt der transzendentalen Theologie*, w: *Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie nach dem Ende der Postmoderne – Rémi Brague zu Ehren*, Hrsg. C. Böhr, Springer, Wiesbaden 2017.
- Sheldrake R., *Nowa biologia. Rezonans morficzny i ukryty porządek*, tłum. M. Filipczuk, Virgo, Warszawa 2013.
- Sztajer S., *Pojęciowa konstrukcja świata religijnego. Przekonania religijne a procesy poznawcze*, Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych, Poznań 2018.
- Taylor Ch., *Etyka autentyczności*, tłum. A. Pawelec, Znak, Kraków 2002.
- Teilhard de Chardin P., *Sedno zagadnienia*, w: idem, *Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, tłum. M. Tazbir, IW Pax, Warszawa 1984.
- Teilhard de Chardin P., *Środowisko Boże*, tłum. W. Sukiennicka, w: idem, *Pisma*, t. 1: *Człowiek i inne pisma*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984.
- Tomasz z Akwinu św., *Suma Teologiczna*, t. I: *O Bogu*, tłum. Pius Bełch, O.P., Katolicki Ośrodek Wydawniczy Veritas, Londyn 1975.
- Tresmontant C., *Problem istnienia Boga*, tłum. W. Krzyżaniak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2001.
- Turek J., *Wszechświat dynamiczny. Rewolucja naukowa w kosmologii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1995.
- Życiński J., *Granice racjonalności. Eseje z filozofii nauki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- Życiński J., *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009.

