

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Wydział Teologiczny

Filozofia sensu jako odpowiedź na kryzys metafizyki. W stronę nowej „filozofii pierwszej”

The Philosophy of Sense as an Answer to the Crisis of Metaphysics. Towards a New *First Philosophy*

Czy metafizyka jest w stanie przetrwać krytykę, której została współcześnie podana, zarówno przez Heideggera, jak przez filozofów anglosaskich? Przetrwać nie w znaczeniu – przewidywanym przez Heideggera – sklerotycznej nieustępliwości pewnych form myślenia, lecz udowodnić w jakiś sposób prawomocność pytań i doświadczeń, na których metafizyka się wspiera? (K. Tarnowski¹)

Karol Tarnowski stoi na stanowisku, że odnowa metafizyki może się dziś dokonać nie tyle na drodze analizy „bytu jako bytu”, czy też „dziejowości bycia”, lecz na drodze powrotu do fundamentalnych i nadal żywych pytań i doświadczeń metafizycznych. Wśród nich ważne miejsce zajmuje pytanie o sens.

Odnowa metafizyki oznacza powrót *do refleksji nad tym, co każdego z nas najbardziej obchodzi: naszego własnego życia i zagadnienia jego sensu. Właśnie tutaj, w łonie konkretnego życia ludzkiego, może pojawić się coś takiego jak doświadczenie metafizyczne*². W perspektywie tego, co nas najbardziej obchodzi Tarnowski dostrzega także właściwe miejsce dla metafizyki: *Metafizyka jest uporządkowaną hermeneutyką rzeczywistości w świetle pragnienia ostatecznego usprawiedliwienia istnienia i nadania egzystencji ostatecznego sensu*³. – Podobnie rozumie metafizykę i jej podstawowy temat np. Nicolai Hartmann⁴.

¹ K. Tarnowski, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 2007, s. 116.

² Tamże.

³ Tamże, s. 136.

⁴ „Sens życia – to może najsilniejsze życiowo pytanie. Dlatego wszelka spekulatywna metafizyka jest opanowana przez problem sensu. Gdzie nie stawia ona tego [problemu – przyp. autora] i nie poszukuje jakichkolwiek rozwiązań, tam też jest łatwo odrzucana przez ludzi mocno osadzo-

Zaproponowany przez K. Tarnowskiego kierunek współczesnego myślenia o metafizyce, jej odnowie i sposobie jej rozumienia stał się impulsem dla niniejszych rozważań. Chcemy zobaczyć, jak mogłaby wyglądać współczesna „filozofia pierwsza” jako filozofia sensu ludzkiego życia; rozumiemy ją jako „filozofię pierwszą” w tym znaczeniu, że problem sensu egzystencji jest w niej „tym, co pierwsze”, naczelne w porządku ważności. A zatem nie będzie to już filozofia „bytu jako bytu” (substancji), gdzie to, co najważniejsze, „co pierwsze” dotyczy bądź istoty, bądź istnienia, lub też uniwersalnych zasad tego, co określa się jako „byt”.

Nasze rozważania skupią się wokół następującej kwestii: Jaką problemową postać mogłaby przyjąć „filozofia pierwsza” całkowicie zaangażowana w próbę odpowiedzi na pytanie, które ostatecznie obchodzi każdego z nas: pytanie o sens naszej własnej egzystencji? Pytając o „problemową postać” takiej filozofii mamy na uwadze refleksję nad filozofią sensu od strony jej „meta-fizycznego źródła”, a nie od strony „formalnej postaci”, jaką mogłaby ona przybrać. Nie interesuje nas zatem konstruowanie filozofii dla niej samej, lecz krytyczny namysł nad jej problemami: nad „metafizykotwórczym doświadczeniem”, które buduje i rozwija filozofię sensu życia.

Intencję tych poszukiwań dobrze oddaje stwierdzenie Gabriela Marcela: *W studium tego rodzaju, jakie tu podejmuję, punktem wyjścia powinna być nie tyle jakaś definicja, której treść należałoby stopniowo wyjaśniać, ile raczej odwołanie się do pewnego doświadczenia, którego istnienie zakładamy*⁵.

Poszukiwanie uprawomocnienia swej egzystencji, które nazwiemy „ostatecznym i całościowym sensem życia”, jest niezbywalnym doświadczeniem meta-fizycznym (dotyczącym pytania o całość) właściwym każdemu człowiekowi. Nawet jeśli będziemy mówili o samym pojęciu sensu życia, to zawsze w związku z takim właśnie metafizycznym doświadczeniem, które przeżywane potocznie wymaga jednak krytycznego namysłu.

1. POJĘCIE SENSU ŻYCIA: KRYTYCZNE ODDZIELENIE SENSU I CELU

Jak zauważył Paul Tiedemann⁶, w potocznym rozumieniu sensu życia utrzymuje się uporczywe utożsamienie sensu i celu. Kiedy spytamy kogokolwiek z naszego otoczenia o to, co jest sensem jego życia, wówczas najczęściej słyszymy o celu, któremu nasz rozmówca poświęcił swoje życie lub wierzy, że musi się mu poświęcić.

nych w życiu, nawet gdyby była tak głęboka, jakby tego chciała. Być może odrzucenie jakiegoś bezsensownego świata powinno w ogóle uzyskać ważność jako najsilniejsza sprężyna napędowa metafizyki”. N. Hartmann, *Teleologische Denken*, Berlin 1951, s. 57.

⁵ G. Marcel, *Zarys fenomenologii i metafizyki nadziei*, w: tenże, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 29.

⁶ Por. P. Tiedemann, *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*, Darmstadt 1993, s. 3n.

Zdaniem Tiedemanna, utożsamienie sensu i celu dobitnie pokazuje, jak trudno jest nadać pojęciu „sensu” jakieś samodzielne znaczenie. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, aby nasze istnienie usprawiedliwiać przez bycie pożytecznym dla kogoś lub czegoś innego. Czynimy to wtedy, gdy kierujemy się w stronę celów, którym służymy. Niejeden człowiek może zapytać po raz pierwszy o sens swojego życia dopiero po tym, jak straci pracę i nie może już swojemu życiu wyznaczyć jakiegoś sensu. Jednakże ten, kto tak pyta o sens, już dawno utracił sens życia, zanim jeszcze stracił pracę. Do tej pory jednak nie zwróciło to jego uwagi. Dopiero zniesienie wszystkich celów uwalnia spojrzenie na pytanie o sens. Dla niektórych ludzi potrzebna jest do tego ciężka choroba lub konfrontacja ze śmiercią. Z tego jednak nie wynika, że sens i cel byłyby jednym i tym samym.

Zapytajmy więc: Czy pojęcie sensu życia ma jakieś samodzielne znaczenie i jak je odróżnić od jakiegoś celu w życiu?

Posłużmy się tu germańską etymologią słowa „sens”⁷. Słowo *Sinn* („sens”) sięga do słowa z języka gockiego *sinps* = „Gang” („chód”, „krok”, „przechadzka”, „bieg”) i *sinpan* = „gehen” („iść”)⁸. W języku starowysokoniemieckim spotykamy słowo *sinnan* = *reisen* („podróżować”) i *sind* = *Heerzug, Reise* („przemarsz wojska/armii”, „podróż”). W języku nowowysokoniemieckim⁹ łączy się z tym słowo *senden* w sensie *jemanden gehen machen* („posyłać kogoś”). W znaczeniu przenośnym *sinnan* już w starowysokoniemieckim oznacza także *geistig einer Sache nachgehen* („wnikać intelektualnie w jakąś kwestię”). – Z tego podstawowego znaczenia powstają dwa odmienne specjalne znaczenia, a mianowicie: znaczenie pierwsze, *Sinn* („sens”) jako „podążanie za” w formie duchowego zwrócenia się podmiotu do świata w sposób kognitywny – w odniesieniu do świata zewnętrznego mówimy o zmyśle dotyku lub zmysłowości; w odniesieniu do świata wewnętrznego mówimy o namyśle (*Gesinnung*) lub sposobie myślenia (*Sinnesart*); znaczenie drugie, *Sinn* („Sens”) jako interpretacja stosunku, w jakim człowiek znajduje się wobec swojego świata.

Według P. Tiedemanna, o sensie życia mówimy wtedy, gdy mamy na uwadze drugie z wymienionych znaczeń słowa „sens”. Przyjmujemy zatem, że pojęcie sensu

⁷ Nieco szerzej (w stosunku do analiz językowych P. Tiedemanna) niemiecką etymologią słowa „sens” omawia np. J. Schmidt, *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański, Kęty 2006, s. 207n.

⁸ Por. J.E. Heyde, *Vom Sinn des Wortes „Sinn“*. *Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes*, w: tenże, *Wege zur Klarheit. Gesammelte Aufsätze*, Berlin 1960, s. 101.

⁹ „Historia dialektu wysokoniemieckiego obejmuje 3 okresy: 1. staro-wysoko-niemiecki (700-1100 r.), 2. średnio-wysoko-niemiecki (1100-1500 r.) i 3. nowo-wysoko-niemiecki (po 1500 r.), na którego podstawie ukształtował się ogólnonarodowy niemiecki język literacki; jego podstawą był język kancelarii cesarskiej z XIV-XV w., a do jego rozwoju przyczyniła się głównie działalność pisarska M. Lutra (przekład Biblii). Dialekt ten wyparł z literatury narzecze dolnoniemieckie i przyjęty został jako język literacki także przez katolickie południe Niemiec”. *Wysokoniemieckie dialekty*, w: *Encyklopedia Językoznawstwa Ogólnego*, red. K. Polański, Wrocław/Warszawa/Kraków 1999², s. 652.

życia to interpretacja stosunku, w jakim człowiek znajduje się wobec świata, który jest jego światem. W tak rozumiane pojęcie sensu życia wpisana jest relacyjność: „odniesienie do”.

2. SENS ŻYCIA JAKO „ODNIESIENIE DO”

Człowiek nie tylko jest w świecie, ale ma świat. To, że człowiek ma świat nie oznacza, że się z nim identyfikuje, lecz że się do niego jakoś odnosi. Dlatego o sensie życia możemy sensownie mówić dopiero wtedy, gdy określona istota żywa ma świadomość bycia naprzeciw czegoś, z czym nie jest identyczna. Coś, co jest przez istotę żywą przeżywane jako stojące naprzeciw niej jest dla niej przedmiotem, światem.

Pytanie o sens życia jako „odniesienie do”, jako świadomość „bycia naprzeciw”, jest ufundowane w jakimś pierwotnym dystansie człowieka wobec otaczającej go rzeczywistości. Karol Tarnowski pisze: *U podstaw pytania o sens życia leży najpierw fundamentalna postać pra-dystansu – możliwość ogarnięcia całości, a więc i dystans wobec ‘świata’ jako synonimu wszystkich rodzin wartości, poszczególnych wspólnot, spraw, rzeczy, kosmosu*¹⁰.

Świadomość siebie „tu” i świadomość przedmiotu, względnie świata, „tam”, zmusza nas do określenia jakiejś pozycji, do wyjaśnienia odniesienia między moim „ja” a światem, do zajęcia jakiegoś stanowiska wobec świata. Słowo „stanowisko” nie jest tu jednak najlepsze. Wskazuje ono bowiem na coś statycznego, na jakiś raz na zawsze ustalony sposób myślenia. Tymczasem nasz stosunek do świata nie jest statyczny, lecz *proce s u a l n y*. Zdaniem Tiedemanna¹¹, nasz stosunek do świata nie jest podobny do ustawienia mebli w jakimś pokoju, ale przypomina wzajemne odniesienia odtwórców różnych ról w sztuce teatralnej. Zamiast „stanowiska” powinniśmy raczej mówić o „roli”, którą gramy wobec świata, a także o „roli”, którą w tym spektaklu życia pozwalamy grać samemu światu. W zależności od roli, jaką podejmuje człowiek i jaką także pozwala grać światu, różnie kształtuje się owa gra ról. To, że istnieje wiele wariantów, w których może być wystawiany dramat życia oznacza, że mamy tu do czynienia z otwartością człowieka na zmieniające się perspektywy sensu.

K. Tarnowski stwierdza: *Ludzkie egzystowanie jest stale w czasie się zmieniającą otwartością na to, co egzystencji-w-świecie może nadać usprawiedliwiający sens. [...] Otwartość ta przybiera postać nie tylko konkretnych projektów realizacji wartości, lecz także całościowej, metafizycznej ‘wizji’ na miarę całości ograniczonego śmiertelnością serio egzystowania*¹². Sama filozofa sensu, która próbuje z pewnego dy-

¹⁰ K. Tarnowski, *Usłyszeć Niewidzialne. Zarys filozofii wiary*, Kraków 2005, s. 120.

¹¹ Por. P. Tiedemann, dz. cyt., s. 6.

¹² K. Tarnowski, *Usłyszeć...*, dz. cyt., s. 127.

stansu (możliwego dla śmiertelnego twórcy filozofii) dogłębnie zrozumieć i pojęciowo wyartykułować doświadczenie metafizyczne związane z pytaniem o sensowność egzystencji, gra w sztuce o sensie życia, w której nieustannie zmieniają się role, tj. perspektywy sensu.

Zapytajmy teraz: Czy rozumienie pojęcia sensu życia jako „odniesienia do” oznacza, że sens życia to jedynie sprawa ludzkiej świadomości, czy też pytanie o sens odsyła nas jeszcze do czegoś poza samą świadomością?

Zdaniem Richarda Schaefflera¹³, kiedy pytamy o sens życia, wówczas pytamy o stosunek między nami a naszym światem i o pozycję, którą w tym stosunku przyjmujemy. Pozycja ta zależy oczywiście od tego, jaką rolę pozwalamy grać światu. „Sens” nie opisuje zatem ani własności świata, ani własności naszego życia, lecz relację między wyposażonym w świadomość światem podmiotem i jego światem.

Ustosunkowując się do stwierdzenia R. Schaefflera chcemy powiedzieć, że w ramach naszych poszukiwań pojęcie „sensu”, nie tyle w odniesieniu do problemu „sensu życia”, co raczej w odniesieniu do obrazu człowieka, który stawia pytanie o sens, będzie miało szersze i głębsze znaczenie. Mianowicie: „sens” może wystąpić nie tylko jako element świadomości podmiotu, ale także jako pewien tajemniczy sens, który z jednej strony jako własność podmiotu nie zależy od aktualnego stanu jego świadomości, lecz funduje niezbywalnie samo człowieczeństwo człowieka, z drugiej strony jawi się jako Tajemnica Prawdziwego i Ostatecznego Sensu życia i historii. Zarówno jeden jak i drugi rodzaj anonsowania się sensu – które mają być pomyślane poza ontologicznym rozróżnieniem bycia/bytu – nie pojawiają się dopiero w wyniku ich aktualnego uświadomienia czy wyboru, ale raczej są wynikiem takiego odkrycia ich stałej obecności w sobie (człowieku), że ów sens pozwala człowiekowi być sobą, tj. człowiekiem, także (zwłaszcza) tam, gdzie człowiek sam o własnych siłach w ogóle nie może już być: w godzinie śmierci (a skoro w godzinie śmierci, to znaczy, że zawsze). Taki sens staje się nadzieją i stanowi o tajemnicy, jaką człowiek jest sam dla siebie i tajemnicy pełni, do której w nadziei zdąża. Podzielamy stanowisko Abrahama Heschela, dla którego sens jest czymś, co wydarza się na zewnątrz umysłu, w rzeczach obiektywnych. Sens nie jest zależny od podmiotowej świadomości tych rzeczy. Nie istnieją „nagie”, neutralne fakty. Byt jako taki, tj. bez odniesienia do sensu, jest nie do pomyślenia. Byt jest zawsze obdarzony sensem¹⁴. – Czy to oznacza, że przyszłość „filozofii pierwszej”, którą miałyby być filozofia sensu, zależy najpierw od odrzucenia problemu bytu/bycia jako porzucenia samej rzeczywistości?

¹³ R. Schaeffler, *Sinn*, w: *Handbuch Philosophische Grundbegriffe*, J. Speck (Hrsg.), Göttingen 1980, s. 1228.

¹⁴ Por. A. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001. Cała książka Heschela zawiera wiele twórczych impulsów do rozwijania filozoficznej refleksji nad problemem sensu życia.

3. POJĘCIE SENSU A POJĘCIE BYTU

Przyszłość „filozofii pierwszej” jako filozofii sensu nie będzie związana ze zwyczajnym porzuceniem „bytu” i „bycia”, a także związanej z tym kwestii nicości, lecz na takim spojrzeniu na rzeczywistość, które z wyższej perspektywy niż ontologiczna pozwoli nam szukać racji tego, co samo w sobie jest problematyczne. Co to właściwie znaczy?

Trzeba najpierw ostudzić emocje i powiedzieć, że porzucenia „bytu” nie można tu naiwnie rozumieć jako porzucenia realnej rzeczywistości: ani tej, w której na co dzień żyjemy, ani tej, do której w nadziei zmierzamy. Chodzi jedynie o porzucenie naiwnych fikcji bytu, które nie przystają do egzystencji i zamiast ją rozjaśniać, zaciemniają. Słowo „byt”, podobnie zresztą jak słowo „sens”, jest jedynie metaforą (interpretacją) rzeczywistości, a nie samą rzeczywistością. Metafora nie jest czymś nieodwołalnym. Jest przydatna dopóty, dopóki coś tłumaczy, dopóki pomaga zrozumieć, a zatem dopóki żyje. Kiedy umiera, tzn., gdy staje się nieczytelna, zbyt obciążona konsekwencjami, wskutek czego sprawia więcej kłopotów niż pożytku, należy ją zastąpić inną metaforą. Sądzę, że jest to coś normalnego w filozofii. A to, że intelektualne nawyki nie pozwalają już myśleć o rzeczywistości w innych formach myślowych, nie jest problemem filozofii jako takiej, ani poszukiwania Prawdy i Sensu, lecz jedynie osobistym problemem niektórych filozofów.

Karl Jaspers pisze: *Człowiek wypala się w fikcjach bytu ale bywa, że i tam znajduje impuls do zwrotu, że ukryty niedosyt pomaga mu odzyskać autentyczną powagę. Urzeczywistnia się ona tylko we współczesności egzystencji i tam przewycięża zgubną postawę: 'widzę to, co jest, i robię to, co chcę'*¹⁵.

Jeżeli naprawdę chcemy *przekroczyć próg nadziei* (Jan Paweł II), to mamy to zrobić w imię jakiejś fikcji („bytu-nicości”), czy raczej w imię jakiegoś ostatecznego sensu, który zamiast wzywać do bezustannej ucieczki przed nicością, przyzywa nas perswazją nadziei, która pozwala nam ufać, że śmierć i skończoność nie jest naszym powołaniem, nie jest kresem drogi; właśnie drogi, dlatego, że ludzkie życie nie jest po prostu bytem „tu oto”, lecz dziejącą się historią, która się wydarza: ma siebie tylko tak, że siebie pamięta i żywi nadzieję na przyszłość. Tam zaś, gdzie jest tylko „byt tu oto”, nie ma ani przeszłości, ani nadziei – jest natomiast ontologia. Tam zaś, gdzie panuje ontologia, tam też czai się nicość: filozofia bytu staje się zarzewiem nihilizmu.

4. PYTANIE O SENS „POZA BYTEM”

Skoro „byt” jest tylko pojęciem, formą rzeczywistości, jej intelektualną obróbką, to zapytajmy teraz: Czy moglibyśmy coś stracić z samej rzeczywistości, gdyby-

¹⁵ K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, tłum. A. Wołkowicz, Wrocław 2000, s. 77.

śmy przestali pytać o „różnicę ontologiczną”? Gdybyśmy przestali zapytywać o „byt” i „bycie”?

Pytania o byt, tak samo jak pytania o bycie, mogłyby przecież w ogóle nie być, skoro niezbywalnym warunkiem możliwości wszelkiego w ogóle zapytywania jest oczywisty dla nas fakt, że w ogóle istniejemy, i że jesteśmy czymś istniejącym. Natomiast nie jest wcale czymś oczywistym, że owo „w ogóle istniejemy” domaga się jeszcze dopełnienia, które nie daje się zwieść zwyczajnym „jestem, bo jestem”. Taka właśnie konstatacja: „jestem, bo jestem”, to pułapka filozofii bytu, która pytając o „byt”, o „byt jako byt” znów odsłania to, co zwykle – nicość.

W sedno sprawy trafia wypowiedź Adama Żółtowskiego: *Kiedy więc mówię o czymkolwiek: »jest«, nic jeszcze nie powiedziałem. Słowo »być« nie zawiera nic więcej jak pojęcie »nic«. Być tylko to w rezultacie to samo co nie być wcale. Gdy np. na zapytanie, co się z kimś dzieje, odpowiem: »jest«, to mogę równym zupełnie prawem odpowiedzieć »nic«. I rzeczywiście tych wyrażen użylibyśmy dowolnie, o ile by nam na myśl przyszło dać tak zupełnie pustą i beztreściową odpowiedź. A więc »jest« i »nic«, czyste »być« i czyste »nie być« to to samo¹⁶.*

Teza, że „czysty byt” nie znaczy nic więcej niż „czyste nic”, dochodzi do głosu nawet w przeżywaniu naszej codzienności: na co dzień właściwie nie kierujemy się samym „byciem”¹⁷, lecz szukamy dla niego koniecznego usprawiedliwienia – sensu właśnie. Oto dotarliśmy do momentu, w którym należałoby się zastanowić nad sformułowaniem pierwszego, tj. najważniejszego, pytania nowej filozofii.

¹⁶ A. Żółtowski, *O podstawach filozofii Hegla, cz. 1: Zasady, metody i pierwsze ustępy logiki*, Kraków 1907, s. 48.

¹⁷ Podam przykład z życia. Zobowiązałem studentów do udziału w wykładach w związku z konferencją naukową. Kiedy przechodziłem korytarzem, spotkałem pewną studentkę, która pięć minut po rozpoczęciu wykładu wyszła z sali. Zapytałem: „Co się stało?” i otrzymałem odpowiedź: „Miałam być, to byłam!”. Jej ponowna obecność w sali niczym by się nie różniła od tego, gdyby jej tam w ogóle nie było. Nakazanie powrotu na wykład nie miałoby żadnego sensu. Aby lepiej uzmysłowić sobie, że samo „bycie” staje się problematyczne, można by rozszerzyć ten przykład używając wyobraźni. Wyobraźmy sobie, że zaraz po wyjściu studentki z sali wykładowej zawalił się strop i pogrzebał pod gruzami wszystkich bez wyjątku. Nie ocalał z nich ani jeden. Wówczas „obiektywnie” myślący filozof bytu z zadowoleniem odpowie: „Wprawdzie owa studentka straciła sens, bo nie była na wykładzie, ale za to ocalała to, co najważniejsze: że jest!; uszła z życiem, a więc obiektywnie nic się nie zmieniło – nadal jest”. Tymczasem owa studentka nie potrafi już „obiektywnie” być, tzn. spojrzeć na swoje życie tak samo, jak przedtem. Żyje ze świadomością, że powinna już nie żyć: dla niej samej jej własne „bycie” stało się problematyczne i to bardziej niż kiedykolwiek. Nie powinna żyć, a jednak żyje. Owo „jednak” sprawia, że możemy sensownie zapytać: Czy będzie to dokładnie takie samo życie, co przedtem, zanim weszła do sali na swoje beznamiętne „pięć minut”? Z pewnością nie: istnieniem pomyślane, to nie to samo, co istnienie przeżywane. Doświadczenie pokazuje, że ludzie, którzy cudem uniknęli śmierci, żyją już całkiem innym życiem. Ich bycie i ich świat nie jest już takim samym byciem i takim samym światem.

5. PIERWSZE PYTANIE NOWEJ „FILOZOFII PIERWSZEJ”

Za sprawą Arystotelesa w świadomości filozoficznej utrwalił się pogląd, że tym, co pierwsze musi być substancja: badanie jej zasad i przyczyn¹⁸. Tymczasem nowożytność odkryła przed nami osobowy wymiar ludzkiego poznania i jego związek z życiowymi praktykami, o czym Arystoteles nie miał żadnego pojęcia¹⁹.

Odkrycie specyficznie ludzkiego charakteru myślenia i działania nie może pozostać bez wpływu na podstawowe pytania „filozofii pierwszej”. Czy miarą wszechrzeczy może być rzecz (substancja)? Czy miarą bycia (istnienia) może być samo bycie? Jeżeli w naszym podstawowym myśleniu o rzeczywistości mielibyśmy do dyspozycji jedynie te dwie kategorie: „bytu-niebytu”, to miarą bytu/bycia z konieczności może być jedynie sam byt/bycie.

Czy nie jest raczej tak, że „racją”, dla której w ogóle warto żyć, nie jest samo życie, lecz jakiś tajemniczy sens? Czy nie jest właśnie tak, że życie i śmierć nabierają uprawomocnienia dopiero w perspektywie sensu, który, jeśli zostanie osiągnięty, może nawet skłonić nas do heroicznej rezygnacji z życia na rzecz kogoś drugiego (lub czegoś innego), albo przynajmniej przygotować nas na spokojną śmierć? Czy wszyscy męczennicy (za słuszną i niesłuszną sprawę) nie świadczą o tym, że bardziej niż śmierci, boimy się życia bez sensu?

Jeżeli sensu nie można odrywać od bytu/bycia, bowiem sens musi być zawsze sensem „czegoś”, tak też nie można odrywać bytu/bycia od sensu i mówić, że sensem bytu/bycia jest sam/o byt/bycie. Pytanie o sens jawi się jako podstawowe dobro człowieka, którym może się on posługiwać jak „miarą wszechrzeczy”. Heinrich Kuhn pisał: *Współczesne pytanie o ‘sens’ – słowo, któremu dopiero Nietzsche nadał znaną nam dziś wagę znaczeniową – jest w gruncie rzeczy pytaniem o dobro, sformułowanym w sytuacji bezradności ontologicznej*²⁰.

Skoro byt i bycie nie są już czymś pierwszym, to „pierwsze pytanie” dawnej filozofii: „Dlaczego w ogóle istnieje coś, a nie raczej nic?”, należałoby teraz zastąpić nowym: „Dlaczego w ogóle ma być raczej sens, niż bezsens?”. Podjęcie takiego py-

¹⁸ Por. Arystoteles, *TA META TA ΦΥΣΙΚΑ/METAPHYSICA/METAFIZYKA*, wyd. gr.-łac.-pol. Tekst pol. oprac. M.A. Krąpiec i A. Maryniarczyk na podst. tłum. T. Żeleznika, t. 1-2, Lublin 2000, IV, 1003b, s. 151nn.

¹⁹ C. Vagaggini (*Teologia. Pluralizm teologiczny*, tłum. J. Partyka, Kraków 2005, s. 55) pisze o tym tak: „Arystoteles (...) nie tylko nie dostrzega osobowego wymiaru poznania, ale też zbytnio oddziela *ratio* od działalności całościowej: biofizjologicznej, filogenetycznej, zmysłowej, wyobrażeniowej, uczuciowej, związanej z wolą, intuitywnej (przed- i ponadracjonalnej), operatywnej, a szczególnie interpersonalnej na wszystkich poziomach, która nie tylko poprzedza działanie naukowe i postępuje za nim, lecz także towarzyszy mu w każdym jego etapie. Jest dla nas dzisiaj oczywiste, że wszystko to zmienia i przekształca samą działalność naukową na wszystkich poziomach (przede wszystkim w naukach etycznych) w sposób o wiele bardziej dogłębny i zasadniczy, niż Arystoteles mógł to sobie wyobrazić”.

²⁰ H. Kuhn, *Das Gute*, w: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, H. Krings u. a. (Hrsg.), München, Kösel 1973, s. 672.

tania będzie mogło przywrócić (albo przynajmniej spróbować) współczesnej kulturze dezorientacji kulturę orientacji na sens, a wraz z nim na prawdę i dobro. Wiąże się to również z przywróceniem wiary w możliwość „filozofii pierwszej”, która wszakże nie może już być metafizyką jako filozofią bytu (rzeczy), ani filozofią poznania (ahistorycznej bezwarunkowości), lecz właśnie filozofią sensu.

Podstawowe pytanie filozofii sensu dotyczy zatem tego, co nas najbardziej i ostatecznie obchodzi. Filozoficzna odpowiedź na takie pytanie wymaga namysłu nad ludzkim życiem we wszystkich jego przejawach, historycznej zmienności i dramatyzmie. Takiemu zadaniu nie może już sprostać ahistoryczna filozofia „bytu jako bytu”, ani też apriorycznie nastawiona filozofia „transcendentalnego ja”. Józef Tischner pisze: *Doświadczenia metafizyczne [...] mają znaczenie tylko w związku z takim myśleniem, które w pytaniu o sens świata nie pomija pytania o sens człowieka. Bo śmierć, cierpienie, wina czy odpowiedzialność to są sprawy ludzkie, a nie sprawy 'bytu jako bytu'*²¹. – Jeśli po filozofii bytu jest jeszcze nadzieja na inne myślenie, na nową „filozofię pierwszą”, to tylko dlatego, że nie wszystko jest rzeczą – bytem i nie wszystko daje się do bytu sprowadzić. Przedmioty bez ich odniesienia do jakiegoś duchowego sensu, jako „czegoś innego” niż sam byt, same stają się niezrozumiałe. Przeciwnieństwem bytu nie musi być „nicłość” bez ducha (jak w maksymie Parmenidesa), lecz jakiś duchowy sens, który stanowi przeciwbieźny biegun względem przedmiotu, bytu i samego istnienia. Byt jest jedynie widzialnym znakiem czegoś większego, niż on sam: rzeczywistość ma swoją duchową sugestywność, która sprawia, że to, co istnieje jest jedynie znakiem niewyraźnego sensu. Tajemnica sensu egzystencji wykracza poza ciasne ramy Parmenidejskich pojęć „bytu – niebytu”, bowiem jej odkrywanie związane jest z ludzkim dramatem.

6. KRYZYSU SENSU JAKO WSTĘPNY WARUNEK PYTANIA O SENS

Filozofia sensu różni się zasadniczo od filozofii bytu i filozofii poznania tym wymiarem, który nazwiemy tu dramatycznym. Podczas gdy wymienione filozofie mogą sobie pozwolić na rozstrzygnięcia, które uważają za ostateczne (np. uniwersalne zasady „bytu jako bytu”, „ja transcendentalne” i jego aprioryczne kategorie), filozofia sensu żyje z tego, że metafizyczne doświadczenie, które ją buduje, nie daje się tak pomyśleć. Myślenie o sensie życia jest zazwyczaj odpowiedzią na dramatyczne przeżycie: utratę świadomości sensu.

Paul Tiedemann pisze: *Wyobraźmy sobie, że w oceanicznych głębinach istniałyby ryby, które miałyby rozum i świadomość, jak ludzie. Czy ryby te miałyby także świadomość wody, w której żyją? Z pewnością nie. Ponieważ, aby móc mieć świadomość czegoś, trzeba mieć do dyspozycji doświadczenie nieobecności tego czegoś; trzeba być zdolnym do rozróżnienia. Ryby w głębinach oceanu nie mają żadnego*

²¹ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 319.

doświadczenia jakiegoś otoczenia, które nie składałoby się z wody. Dlatego nie mogłyby mieć żadnego pojęcia o wodzie i żadnej jej świadomości. Tak samo może mieć się sprawa z sensem życia. Ludzie, którzy prowadzą sensowne życie, nie potrzebują mieć najmniejszego wyobrażenia o tym, czym jest sens życia. Dopiero wtedy, gdy doświadczą pustki po utracie sensu, albo w każdym razie odczują problematyczność tego, co do tej pory było sensem ich życia, znajdują się w ogóle w położeniu, aby sens życia uczynić przedmiotem swych przemyśleń i pytań. Ten, kto ma jakieś pojęcie o sensie życia, musiał już przeżyć jakiś kryzys sensu; w przeciwnym razie nie wie, o czym mowa²².

Filozofia sensu życia, od strony metafizycznego doświadczenia, które ją rodzi, buduje i rozwija – jest filozofią ludzkiego dramatu. Uprawianie takiej filozofii nie jest możliwe bez żywej nadziei, którą filozofia bytu już dawno sprzedała za system.

Romano Guardini zapytał: *Czy istnieje coś takiego, jak rzeczywistość sensu? [...] Każdy, kto para się filozofią, doświadczył takich myśli, zwłaszcza jeśli dołącza ją się do tego osobiste rozczarowania, niepowodzenia w pracy, troska i choroba – a komuż życie oszczędza tych ponurych gości? Ale i przez tę szkołę trzeba przejść. Egzystencja podatna jest także na utratę sensu. Życie ma taką naturę, że wiele rzeczy w nim naprawdę nie ma sensu, a przynajmniej człowiek nie potrafi go dostrzec. Powiedzieliśmy, że człowiek dojrzały ma obowiązek dostrzegania absolutu w splocie uwarunkowań. Teraz natomiast powinien zachować poczucie sensu pośród nękających go procesów rozpadu, zniechęcenia, słabości. Filozofia, która nie oparła się temu niebezpieczeństwu, jest nie w porządku²³.*

Aby zatem filozofia sensu „była w porządku” powinna zdać sobie sprawę, że nadzieja na ostateczny sens życia jest tylko nadzieją, a nie ostatecznym rozstrzygnięciem „za”, czy „przeciw” wobec ostatecznego sensu. Filozofia sensu żyje wprawdzie z tego, co przemawia „za”, ale wie dobrze, że „przemawianie za” ujawnia się dopiero, gdy zostaje skonfrontowane z e s w o i m w ł a s n y m przeciwieństwem: poczuciem bezsensu i sądem, że żyć nie warto.

W kwestii możliwości jednoznacznych rozwiązań problemu ostatecznego sensu życia Albert Camus pisze: *A priori, i przedstawiając człony problemu, wydaje się, że niezależnie od tego, czy człowiek się zabija, czy nie zabija, są dwa tylko rozwiązania filozoficzne: tak i nie. Byłoby to jednak zbyt piękne. Bo trzeba wziąć pod uwagę tych, którzy stawiają sobie pytanie zawsze, choć bez konkluzji. Nie ironizuję tutaj: chodzi o większość. Widzę również, że ci, których odpowiedź jest: nie, działają, jakby myśleli: tak. [...] Na odwrót, zdarza się często, że ci, co się zabijają, byli pewni sensu życia. Są to sprzeczności stałe. Można nawet powiedzieć, że nigdy nie były równie żywe, jak w tym właśnie punkcie, gdzie logika zdaje się przecież tak pożądana. Jest banałem porównywać teorie filozoficzne z postępowaniem tych, którzy je wyznają.*

²² P. Tiedemann, dz. cyt., s. 3.

²³ R. Guardini, *Wiek człowieka a filozofia*, w: tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, tłum. J. Koźbiał, wybór tekstów I. Klimmer, Poznań 1991, s. 44n.

Ale trzeba powiedzieć, że pośród myślicieli, którzy życiu odmawiają sensu [...] żaden nie posunął swej logiki do tego, by wyrzec się życia. Ze śmiechem przytacza się przykład Schopenhauera, który pochwałę samobójstwa głosił przy suto zastawionym stole²⁴.

W namyśle nad ostatecznym sensem życia ludzkiego filozoficzny logos rozważa zatem doświadczenia przeciwbieżne (sensu i bezsensu) ze względu na ich nierozdzielną jedność: wiara w bezsens wiara w sens. Między słowami „wiara w bezsens” „wiara w sens” świadomie nie wprowadzamy żadnego łącznika, aby w ten sposób nie sugerować, że chodzi tu o jakiś wybór: albo sens, albo bezsens. Chodzi o to, że nadzieja na sens (względnie wiara w sens) nie ma w sobie nic z możliwości arbitralnego wyboru: świadomy wybór sensu z wykluczeniem doświadczenia jego przeciwieństwa (bezsensu i nihilizmu), które ciągle nam zagraża – nie istnieje. Przekonanie o istnieniu takiego arbitralnego wyboru utwierdzałoby nas w złudzeniu, że metafizyczne doświadczenie sensu można świadomie przeżyć w oderwaniu od doświadczenia bezsensu. Tymczasem to drugie jest właśnie przeciwbieżną innością tego pierwszego i tylko w tej jedności przeciwbieżnych doświadczeń problem sensu życia może się nam ujawnić i stać się problemem.

Wybór sensu życia można rozumieć jedynie tak: wierzę, że życie ma sens pomimo wszystko, tj. pomimo bezsensu, albo niemożliwości dotarcia do sensu tego, co mi się wydarzyło. Wzór tego typu wypowiedzi mamy w wielu stwierdzeniach Heraklita. Na przykład: *Bóg: dzień noc, zima lato, wojna pokój, sytość głód²⁵*. Heraklit nie mówi „Bóg jest dniem nocą”, czy też „Bóg jest dniem i nocą”, a tylko zestawia ze sobą rzeczowniki „Bóg dzień noc”, co podkreśla jedność nieprzystających do siebie rzeczywistości. Brak orzeczenia (*jest*) i spójnika (*i*) w paradoksalny sposób akcentuje ścisłą łączność obu przeciwieństw, przez co w pełni ujawnia właściwość wypowiedzi: *coincidentia oppositorum²⁶*. Owa jedność przeciwieństw jest jednak możliwa dlatego, że jest – nadzieja.

7. NADZIEJA, KTÓRA DAJE DO MYŚLENIA

To, że jesteśmy raczej skorzy powiedzieć: „dążę do odkrycia sensu swego życia jako całości”, a nie chcemy ryzykować stwierdzenia: „dążę do wymyślenia sensu swego życia jako całości” ma właśnie związek z nadzieją.

W próbie pełniejszego i głębszego (niż potoczne) zrozumienia swego życia oczekujemy zawsze czegoś więcej, niż tylko tego, co sami możemy o sobie pomyśleć

²⁴ A. Camus, *Rozumowanie absurdatne. Absurd i samobójstwo*, w: tenże, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 1999, s. 62n.

²⁵ K. Mrówka, *Heraklit. Fragmenty: nowy przekład i komentarz*, Warszawa 2004, Fr. B 67, s. 200.

²⁶ Por. K. Mrówka, *Komentarz do fragmentu B 67*, w: tenże, *Heraklit. Fragmenty*, dz. cyt., s. 200.

i postanowić. Jeśli mamy w sobie odrobinę samokrytycyzmu, to dobrze wiemy, ile razy myliliśmy się w sprawach błahych, a coś dopiero w sprawach tak zasadniczych, jak ukierunkowanie całego swego życia. Dlatego sens życia nie może (nie powinien) być dla człowieka zwyczajną „wypadkową” ani idei, ani historii. – Ani idei dlatego, że niejednokrotnie to, co człowiek sam o swoim życiu pomyśli, a co w założeniu miałyby odpowiadać sensowi całości, niejednokrotnie obraca się przeciwko niemu. Wywołuje to frustrację, która owocuje dramatycznym wnioskiem: „życie nie ma sensu”; przynajmniej nie ma takiego, jaki sam mu nadałem. – Ani historii, dlatego, że suma własnych działań (lub ich zaniechania), losowych zdarzeń (lub ich braku), składająca się na ludzkie życie, nie jest i nie może być całą prawdą o człowieku. Jest jeszcze coś, co może go wyrwać z „dna”, w jakim się znalazł przez swoje błędne wybory lub też coś, co okaże się nieporównywalnie większe, niż chwilowy „uśmiech losu”, który go spotkał. Przekonanie, że może być ze mną jeszcze inaczej (tj. lepiej), niż jest teraz, nie buduję już wyłącznie²⁷ na sobie samym: na moim własnym myśleniu, które może się mylić i mojej własnej historii, która niejednokrotnie może mi się jawić jako bez-nadziejna. To jednak, że wyraźnie i jasno uświadamiamy sobie nadzieję, która daje nam do myślenia, że w naszej świadomości dochodzi do głosu problem ostatecznego sensu życia – jest możliwe dzięki przeżyciu beznadziejności i bezsensu.

Świadomość sensu życia odżywa w nas, gdy ujawnia się jego podstawowy (choć zapewne nie jedyny²⁸) przeciwbieżny warunek: zwątpienie. Mamy tu do czynienia ze swoistym, choć nie obcym naszej (polskiej) kulturze duchowej²⁹, paradoksem: zwątpienie w sens życia jest pierwszym i podstawowym warunkiem obudzenia w nas nadziei na pełnię sensu.

Obie skrajności (bezsens – sens) są prawdziwe w tym znaczeniu, że rzeczywiście występują w ludzkim świecie i to niekiedy niemal na jednym miejscu³⁰ i to na-

²⁷ Tak pojęty sens w żadnym razie nie zwalnia człowieka z aktywności: poszukiwania, odkrywania, przyjmowania i współdziałania.

²⁸ Przyczyn utraty sensu życia może być wiele i bywają one bardzo złożone. Związane z nimi próby samobójcze mają także podłoże kliniczne. Zob. w tej sprawie np. artykuł prof. dr hab. n. med. Stanisława Pużyńskiego, „Służba Zdrowia”, nr 23-25 (3018-3020); 22-31 marca 2001, na stronie <http://www.sluzbazdrowia.com.pl/?3018>

²⁹ Ów paradoks nabiera niekiedy pięknej formy literackiej, jak na przykład w słynnych pierwszych słowach poematu *Pan Tadeusz*: „Litwo! Ojczyzno moja! ty jesteś jak zdrowie;/Ile cię trzeba cenić, ten tylko się dowie,/Kto cię straci!”. A. Mickiewicz, *Pan Tadeusz, czyli Ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Warszawa 1980, s. 9.

³⁰ Mówiąc „niemal na jednym miejscu” mam na uwadze określony moment mojej posługi kapłańskiej w charakterze kapelana szpitala onkologicznego. Wśród ludzi chorych terminalnie niejednokrotnie sąsiadują ze sobą te wielkie skrajności. I tak oto w jednej sali leży pacjentka, która świadoma zbliżającego się końca (twierdzi, że lekarze dają jej od dwóch tygodni do dwóch miesięcy życia) lamentuje, płacze, skarży się na Boga i oczekuje odpowiedzi na swoje rozpaczliwe pytanie: „za jakie grzechy mnie to spotkało?!”. Na sali tuż obok umiera inna kobieta, która ze spokojem wyznaje: „Proszę księdza: kto wierzy, nie musi się bać”. Rozstrzygnięcie między jednym, a dru-

wet w jednym i tym samym człowieku: *Nie dwa nie trzy razy, a dziesiątki, setki razy przechodziłem od radości i ożywienia do rozpacz i uznania niemożliwości życia* – wyznaje Lew N. Tołstoj³¹. Pomijanie któregośkolwiek z tych doświadczeń, albo arbitralne rozstrzygnięcie na korzyść jednego z nich (w duchu metafizyki fundamentu zrównującej „wszystko do jednego”) byłoby nie tylko zafałszowaniem rzeczywistości ludzkiej, ale wręcz jej brutalnym pogwałceniem.

Dlatego filozofia sensu nie może być filozofią ostatecznego rozstrzygnięcia: wyboru między tezą: „życie ma sens”, a tezą: „życie nie ma sensu”. Jest to raczej filozofowanie z koniecznym pominięciem zasady wyłączonego środka: autentyczne myślenie nadzieją (a nie „o” nadziei), jest myśleniem „w zawieszeniu”. Jest to myślenie nieustannie wystawiane na próbę – i to nie przez jakąś apriorycznie przyjętą fanaberię, ale przez rosnące zastępy ludzi, którzy skończyli ze sobą na własne życzenie. Uwzględnienie tych tragicznych doświadczeń przeciwbieżnych nie może być podyktowane jedynie jakimś wymogiem formalnym. Chodzi o coś więcej: o moralne warunki uprawiania filozofii sensu jako „filozofii pierwszej”.

William James pisze: *Cała armia samobójców głosi, że nie warto żyć [...]. My też, siedząc sobie tutaj wygodnie, musimy przecież ‘ważyć te sprawy’, jesteśmy bowiem z tej samej gliny co owi samobójcy, a ich życie jest tym samym życiem, w którym uczestniczymy. Najzwyczajniejsza uczciwość intelektualna, więcej nawet, najbardziej naturalne męstwo i poczucie honoru nie pozwala nam o nich zapominać*³².

Filozofię, której centralnym problemem jest sens życia ludzkiego, można by porównać do syzyfowej pracy³³: wydaje się, że już zbliżamy się do „kresu myślenia”, już jesteśmy blisko ostatecznego ukonstytuowania powszechnej nadziei na ostateczny sens egzystencji, gdy nagle wydarza się coś, co całkowicie wytrąca nas z równowagi, brutalnie odbiera zdobyty z trudem optymizm i zdaje się podważać cały dotychczasowy namysł nad życiem. To, co już wydawało się w zasięgu ręki, tzn. pod władzą myśli i słowa, nagle wymyka się myśleniu i usuwa się w sferę tego, co niewyraźalne.

Filozofia sensu żyjąc w tak specyficznym „zawieszeniu”, które sprawia, że jej historia jest pasmem niepowodzeń, rozpoznaje swoje najgłębsze pragnienie. A pragnieniem, które decyduje o tożsamości filozofii – jak zauważył T.W. Adorno – jest *wyrazić to, co niewyraźalne. Im bojaźliwiej filozofia zamyka się przed owym impul-*

gim doświadczeniem byłoby tu całkowitym nieporozumieniem: aby pozostać w prawdzie o poszukiwaniu sensu życia, trzeba uwzględnić oba. Logos jednoczący doświadczenia przeciwbieżne wydaje się tu być najbardziej uczciwy.

³¹ L.N. Tołstoj, *Spowiedź*, (b. tłum.), Warszawa/Kraków/Lwów 1929, s. 99.

³² W. James, *Czy warto żyć?*, w: tenże, *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler, Kraków 1996, s. 67.

³³ Syzyfowa praca nie oznacza tu jednak daremnego wysiłku: poprzez nieustanne zmaganie się z problemem sensu życia wzrasta nieustannie świadomość samego pytania, jego apriorycznych i empirycznych źródeł, nowych kontekstów, w jakich jest stawiane, nowych prób odpowiedzi i nowych „świąteł nadziei”.

sem dla niej swoistym, tym większa staje się pokusa, by do tego, co niewyraźalne, podejść wprost, bez tej syzyfowej pracy, która byłaby nie najgorszą definicją filozofii i która tak bardzo zachęca do tego, aby z niej drwić³⁴.

Doświadczenie życiowe pokazuje, że pomimo niepowodzeń, które mogą zupełnie odebrać smak naszemu życiu, znów w tajemniczy i „syzyfowy sposób” narzuca się nam nadzieja (powinność?), która każe potwierdzić te banalne, ale jakże ważne słowa: „ale żyć trzeba”. Zapytajmy jednak: Skąd wiadomo, że „trzeba”? Skąd w nas takie właśnie przekonanie?

8. DLACZEGO PYTAMY O SENS ŻYCIA?

Usprawiedliwienie swojej własnej egzystencji w obliczu ostatecznego sensu (prawdy i dobra) nie jest zwyczajnym ludzkim pragnieniem. Jest to fundamentalne dążenie przenikające całą egzystencję, dlatego nie ma ono swego odpowiednika w sferze chwilowych i konkretnych pragnień. Te ostatnie dadzą się łatwo zidentyfikować poprzez czynnik, który je wywołuje, np. pragnienie zimnego napoju rodzi się pod wpływem gorącego lata. Mimo to dążenie do ostatecznego sensu może zostać poddane redukcji, np. do rodzaju emocji, czy też prawa ludzkiej psychiki, której zadaniem jest wewnętrzna integracja jednostki w przeświadczeniu, że tej integracji nie odpowiada żadna „metafizyczna inność”, poza samym tylko ludzkim dążeniem³⁵.

A jednak, jak stwierdził Seneka: *Nie to jest nienaruszalne w co nikt nie godzi, lecz to, co nie podlega uszkodzeniu³⁶*. Nie podlega zaś uszkodzeniu ludzkie dążenie do sensu. Wola sensu, która nie ogranicza się do aktu władzy duchowej zwanej „wołą”, ale ogarnia całego człowieka, nadaje nie tylko kierunek i motywację naszemu codziennemu działaniu, ale całemu naszemu życiu, do czegoś nas wzywa, coś w nas odsłania, do czegoś nas odsyła. Taki stan rzeczy rodzi wiele pytań: Kto nas tak ukształtował, że już z konieczności pytamy o sens? Dlaczego bez trudu potrafimy nadawać sens rzeczom, słowom, pojęciom, symbolom, które

³⁴ T.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1986, s. 152.

³⁵ W takiej argumentacji ukrywa się jednak swoista przewrotność. Można ją ujawnić na przykładzie takiej oto absurdałnej sytuacji: człowiekowi tonącemu, który rozpaczliwie woła o pomoc i pragnie jej jak niczego innego na świecie, takiemu człowiekowi mówi się, że owszem otrzyma pomoc, ale tylko wtedy, gdy nie będzie o nią prosił. Ponieważ jednak prosi, a nawet rozpaczliwie jej pragnie, takiemu pragnieniu z pewnością nie może nic w rzeczywistości odpowiadać, bo jest to tylko pragnienie i tylko jego pragnienie. Oznacza to, że jego dramatyczne położenie, jest w gruncie rzeczy iluzją, która na zewnątrz ujawnia się wołaniem o pomoc. Gdyby nie wołał z pewnością by ją otrzymał, skoro jednak woła i to nieustannie, pogarsza coraz bardziej swoją sytuację, bowiem utwierdza się w iluzji, że tonie, podczas gdy jego sytuacja jest tylko wytworem chorej psychiki. – Bez wiary w istnienie ostatecznego i całościowego sensu życia nie da się w ogóle po ludzku żyć.

³⁶ A. Seneka, *O niezłomności mędrca (De constantia sapientis)*, w: tenże, *Myśli, wyb.*, tłum., oprac., S. Stabryła, Kraków 2004, s. 35.

należą do naszej codzienności, a rozmyślając nad swoim życiem jako całością doznajemy wielkiej udręki? – z jednej strony nurtują nas pytania o całościowy i ostateczny sens egzystencji, na które sami nie potrafimy udzielić bezpiecznej, tj. prawdziwej (samo-odstaniającej się) odpowiedzi, a z drugiej strony zbyt wiele kosztuje nas zapomnienie o tych pytaniach, bez których ostatecznie nie potrafimy normalnie żyć i funkcjonować. Dlaczego człowiek sam dla siebie nie potrafi swego ostatecznego sensu wytworzyć, lecz może go jedynie szukać, odnajdywać i przyjmować?

Jeśli powyższe pytania nie mają trafiać w pustkę i jeśli ma być na nie odpowiedź, a czujemy, że ona być musi, to może wskazywać tylko na jedno: sens jest metafizyczny, a zakorzeniona w nas wola sensu jest transcendowaniem. Każde transcendowanie jest próbą nawiązania dialogu z tym „ku czemu” transcendowania. Owo „ku czemu” nie musi jednak zaraz i zawsze oznaczać Transcendencji Boskiej.

Norbert Fischer pisze: *Wyływająca z nieznanych źródeł odwaga do stawiania pytań wykraczających poza ten świat pociesza się, wbrew wątpliwościom w sens tego pytania, zrozumieniem, że istnienie ludzkie bez jakiegoś zaufania w nieskończony sens byłoby wydaniem go nicości, która ostatecznie pograżyłaby w sobie wszystko bez różnicy*³⁷. Zaufanie w nieskończony sens zawsze pociągało filozofów: *Filozofowie – zauważa Mikołaj Bierdiajew – niekiedy dopuszczali się wulgarnego empiryzmu i materializmu, ale autentyczny filozof odczuwa pociąg do innego świata, do transcendowania poza granice świata, nie zadowala się tylko tym światem*³⁸. Wymiaru transcendowania z ludzkiego życia wyrugować nie sposób; można go co najwyżej przekłamać: żyć tylko horyzontalnym sensem, który człowiek sam sobie konstruuje. Taki sens może być już tylko ideałem, ale nigdy nie będzie on prawdziwą nadzieją: *a zatem stawiaj sobie cele, wysokie i szlachetne cele i giń przy nich*³⁹ – powie F. Nietzsche. Nawet piewcom bezsensu tej miary co Jean Paul Sartre i A. Camus nie udało się uwolnić ani od myśli o sensie dziejów i sensie ludzkiego życia, ani od związanego z nią transcendowania: w bliżej nieokreślonej przyszłości środowiska materialnego (J.P. Sartre), w idealizm moralny (A. Camus)⁴⁰.

³⁷ N. Fischer, *Człowiek w poszukiwaniu Boga. Zagadnienia filozoficzne*, tłum. J. Świerkosz, Poznań 2004, s. 12.

³⁸ M. Bierdiajew, *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki, Kęty 2000, s. 10.

³⁹ F.W. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1873*, w: tenże, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli u. M. Montinari (Hrsg.), Abteilung 3, Bd. 4: *Nachgelassene Fragmente. Sommer 1872 bis Ende 1874*, Berlin/New York 1978, 29 [54], s. 259: „nun so stecke Dir selber Ziele, hohe und edle Ziele und gehe an ihnen zugrunde”.

⁴⁰ Gdy Sartre twierdzi, że historia jest sensowna, chodzi mu o to, że „historia jako całość, choć całość nieukończona, jako proces ‘totalizacji’ ucieleśnia sensowny ruch. A im bardziej Sartre podkreśla to twierdzenie, tym bardziej zbliża się do teleologicznego poglądu na historię, z którego wynika właśnie ten wniosek, jakiego chce uniknąć – że mianowicie historią rządzi dialektyczne prawo, którego narzędziem jest człowiek”. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX. *Od Maine de Briana do Sartre’a*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1991, s. 374. I nieco dalej w tym samym tomie (s. 381n): „Camus nie odrzucił wprawdzie swego przekonania, że ‘ten świat nie ma żadnego osta-

Wiele wskazuje na to, że ludzkie pytanie o sens, zarówno ten skonstruowany jak i ten całościowy i ostateczny, jest podstawowym uwarunkowaniem ludzkiego życia. – Po prostu: *Chcemy, by nasze życie miało sens, wagę, treść, lub by wzrastało ku pewnego rodzaju pełni*⁴¹. To podstawowe dążenie wymaga jednak komunikacji, co pociąga za sobą problem odpowiedniego języka, który mógłby udźwignąć, choćby w pewnej części, ciężar tego metafizycznego doświadczenia. Próby artykulacji sensu to niezwykle ważny element nowej „filozofii pierwszej”.

Na problem artykulacji zwrócił uwagę Charles Taylor: *Odnajdujemy sens życia poprzez jego artykulację. To, czy nasze życie ma sens, w znacznym stopniu zależy od naszych własnych środków ekspresji. Ludzie ery nowożytnej uświadomili to sobie z całą mocą. Odkrywanie zależy tu od tworzenia i jest z nim nierozzerwalnie splecione. Odnalezienie sensu życia zależy od wytworzenia adekwatnych środków ekspresji. Ze względu na tę sytuację niezwykle właściwa wydaje się więc dwuznaczność słowa 'sens': życie posiada go lub nie, gdy ma treść lub jej nie ma; równocześnie zaś słowo to stosuje się do języka i innych form wyrazu. I coraz bardziej jest tak, że nam, ludziom nowoczesnym udaje się osiągnąć sens w pierwszym znaczeniu, jeżeli potrafimy go wytworzyć w drugim znaczeniu*⁴².

Spróbujmy zatem dokonać próby wstępnej artykulacji naszych dotychczasowych filozoficznych poszukiwań.

9. TRZY POSTULATY FILOZOFII SENSU

Dotychczasowe rozważania możemy zwerbalizować w postaci trzech postulatów.

Po pierwsze: w naszych codziennych zamierzeniach i działaniach kierujemy się naturalnym i elementarnym poczuciem sensu tego, co planujemy i co aktualizujemy. Wyznaczamy sobie ogromną ilość poszczególnych i skończonych celów i ról wobec świata i społeczności, w których żyjemy. Ich pomyślna realizacja nas zadowala, ale jednocześnie zdradza pewien podstawowy brak (niepokój), który prowokuje pytanie o jakieś nadrzędne, całościowe usprawiedliwienie całokształtu naszego życia.

tecznego sensu’, ale z upływem czasu coraz bardziej podkreślał bunt przeciw niesprawiedliwości, uciskowi i okrucieństwu, nie zaś przeciw doli człowieczej jako takiej. Doszedł przecież do przekonania, że uczuciem absurdu samym w sobie można się posłużyć do uzasadnienia wszystkiego, z morderstwem włącznie. ‘Jeśli w nic się nie wierzy, jeśli nic nie ma sensu, jeśli niczemu nie możemy przyznać żadnej wartości, wszystko jest dozwolone i nic nie jest ważne... Wolno rozniecić ogień w krematorium lub oddać życie w opiece nad trędowatymi’. Bunt zakłada w gruncie rzeczy uznanie wartości. Są one wprawdzie dziełem człowieka, ale nie zmienia to faktu, że jeśli buntuję się przeciw uciskowi czy niesprawiedliwości, uznaję wartość wolności i sprawiedliwości”.

⁴¹ Ch. Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, tłum. zesp., Warszawa 2001, s. 101.

⁴² Tamże, s. 37.

Po drugie: silna potrzeba uprawomocnienia życia wobec jakiejś „meta-fizycznej inności” przenika całe nasze istnienie, nawet jeśli całość ta może być nam dana jedynie w nadziei, tzn. nie mamy teraz naszego życia w całości, ale w konkretnej sytuacji życiowej myślimy już o całości egzystencji. Dążymy do odkrycia i poznania całościowego i ostatecznego sensu własnej historii, a także (zazwyczaj na drugim miejscu) historii powszechnej.

Po trzecie, zakorzeniona w każdym człowieku metafizyczna skłonność do troskliwego zapytywania o całościowy i ostateczny sens własnego życia i dziejów powszechnych czerpie swoją siłę nie tyle ze spekulatywnego dowodu, który zawsze może być podważony, ile z n a d z i e i, że owej naturalnej skłonności coś w rzeczywistości odpowiada. Wierzymy, że istnieje pozytywna odpowiedź na tak doniosłe egzystencjalnie pytanie: żyjemy życiem zwróconym w nadziei ku całościowemu sensowi, jako wszechogarniającej realności.

Trzeci i ostatni z wymienionych postulatów kieruje naszą uwagę na problem, który chcielibyśmy tu jeszcze zaanonsować: Czy ostateczny i całościowy sens egzystencji jest tożsamy z Bogiem?

10. SENS A BÓG

Aby choć wstępnie naświetlić związek istniejący między poszukiwaniem sensu życia a Bogiem odwołamy się najpierw do stwierdzenia Ludwiga Wittgensteina: *Co wiem o Bogu i celu życia? Wiem, że ten świat jest. [...]. Że jest w nim coś problematycznego, co nazywamy jego sensem. Że ów sens nie leży w nim, lecz poza nim*⁴³. Co to może oznaczać dla naszych poszukiwań?

Otóż, nie tyle wierzymy, co wiemy, że w ludzkim życiu i w otaczającym go świecie napotykamy na coś problematycznego, co nazywamy ich sensem, a co odsyła nas poza ten świat. Istnieje zatem jakiś pra-dystans, który sprawia, że aby głębiej zrozumieć sens swego życia i otaczającego nas świata koniecznie potrzebujemy spojrzenia meta-fizyki. Ta ostatnia nie tyle usiłuje nas wyrwać ze świata, w którym na co dzień żyjemy, ale w naszym rozumnym spojrzeniu na życie i świat nie pozwala nam zatrzymać się tylko na ich widzialnym kształcie. Jeżeli ów tajemniczy sens egzystencji i świata leży poza nimi, to jego poszukiwanie będzie koniecznie związane z pokonywaniem owego pra-dystansu, jaki oddziela a zarazem usprawiedliwia rzeczywistość ziemską i stanowi jej ostateczne spełnienie.

Zapytajmy teraz: Jak przy uwzględnieniu owego pra-dystansu moglibyśmy rozumieć to meta-fizyczne doświadczenie, jakim jest poszukiwanie ostatecznego sensu ludzkiego życia?

⁴³ L. Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba, Warszawa 1999, (s. 119n).

Wydaje się, że z poszukiwaniem ostatecznego sensu ludzkiego życia związane jest dwojakiego typu doświadczenie. Nazwijmy je doświadczeniem gruntowania i u-gruntowania⁴⁴. Gruntowanie ma miejsce wtedy, gdy człowiek przeżywając (a nie tylko teoretycznie) zapytuje o ostateczny i całościowy sens swego życia. W takim zapytywaniu byt i bycie nie są celem, ale drogą, na której utrzymuje nas wola sensu. Ta ostatnia, która jest w nas tajemniczo ukryta, przekonuje nas, że w życiu nie chodzi o to, by u-trzymać się przy życiu, tzn., by trzymać się samej drogi (wówczas „być” równałoby się tyle, co „stać w miejscu”), lecz by po niej iść: być w stronę sensu. Życie to wyprawa po sens w i ę k s z y, niż samo życie. W kwestii ostatecznego sensu ludzka egzystencja nie jest bowiem wiary-godna, lecz problematyczna, tzn. nie jest ona sensem prawdziwym (samo-odsłaniającym się), lecz jedynie drogą do sensu. A zatem doświadczenie gruntowania oznacza po prostu poszukujące zapytywanie, które wychodząc z „wnętrza” swojej egzystencji, szuka jej pełnego zrozumienia poza nią samą. Natomiast doświadczenie u-gruntowania zachodzi wtedy, gdy ludzkie zapytywanie zatroskane o prawdziwy i ostateczny sens swego życia (gruntowanie) zwraca się sobą samym jako bytującym-pytaniem-o-sens do ostatecznego i prawdziwego, tzn. samo-odsłaniającego się gruntownika sensu. Ze strony ostatecznego gruntownika człowiek może spodziewać się ostatecznego u-gruntowania swej egzystencji jako odpowiedzi na ludzkie wysiłki związane z trudem gruntowania (poszukiwania).

Zapytajmy teraz: Czy owym ostatecznym gruntownikiem sensu jest Bóg, a jeśli tak, to czy jest On samym sensem, czy też jedynie jego gruntownikiem, który funduje ostateczny i całościowy sens życia ludzkiego i świata?

Wydaje się, że w podejściu do tak sformułowanego problemu należałoby zachować szczególną ostrożność, i to co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, o sens ostateczny nigdy nie pytamy z ostatecznego „Boskiego Punktu Widzenia”, ale z naszego świata, który nie jest wolny od uwarunkowań i ograniczeń. Po drugie, jednym z ograniczeń, któremu podlegamy jest nasza naturalna niecierpliwość, która chce bardziej znajdować i posiadać, niż szukać i oczekiwać. Może się tak zdarzyć, że zmęczeni poszukiwaniem (gruntowaniem) popełnimy fatalny błąd: żywego Boga, którego mieliśmy wyglądać, wyczekiwać i szukać jako prawdziwego (samo-odsłaniającego się) Gruntownika, zamienimy na p o j ę c i e Boga, którego autorką będzie już tylko nasza znużona niecierpliwość. – A wtedy nie będzie już ważne, czy Bóg będzie „Bytem”, choćby najwyższym, czy nawet „Sensem Ostatecznym”... – To z pewnością nie będzie już żywy Bóg!

Zapytajmy więc: Jak mamy rozumieć relację Boga do ostatecznego sensu, aby nie zredukować żywego Boga do ludzkiej formy doraźnego uświadomienia sensu,

⁴⁴ Zainspirowałem się jedynie terminami używanymi przez M. Heideggera: „gruntowanie”, „z-gruntowywanie”, „gruntownik jawności” (M. Heidegger, *Przyczyńki do filozofii (Z wydarzenia)*, tłum. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996, np. s. 286, 299, 377), natomiast nadaję im inne znaczenie. W każdym razie, moją intencją nie jest interpretacja tekstów Heideggera.

ani też nie zniwelować Tajemnicy Ostatecznego Sensu, co do której istnienia jesteśmy przekonani?

Otóż, wydaje się, że na to pytanie najbardziej rozsądną odpowiedzią będzie następujące stwierdzenie: nasze przemożne dążenie do sensu jest jedynie drogą prowadzącą ku Bogu. Tak na przykład rozumie to Bernard Welte, czy Ludwig Wittgenstein. – Ale to, czym się okaże Bóg sam, nie może wynikać z naszego pojęcia sensu, choćby było ono najdoskonalsze. Sens, nawet gdy jest rozważany sam w sobie, np. jako „świadomość prawa” („Rechtbewußtsein”; Paul Hofmann⁴⁵), z konieczności nosi na sobie znamiona naszej skończoności. Bóg okaże się zawsze czymś więcej, niż tylko tak czy inaczej rozumianym sensem – choć właśnie swoim istnieniem, nastawionym na wszechogarniający sens, możemy tak właśnie oczekiwać na Boga – na ostatecznego Gruntownika Sensu. Bóg jest sensem naszego życia, ale sens naszego życia Bogiem nie jest.

Bóg, jako ostatni Gruntownik Sensu, nie tylko podtrzymuje rzeczywistość w istnieniu, a w niej ludzi i rzeczy, ale nadaje wszystkiemu duchowy sens, choć On sam jest czymś całkowicie innym niż byt, bycie i sens – dzięki temu możemy powiedzieć: Bóg jest „nad-istniejącym” i „nad-sensownym” Praźródłem.

*

Filozofa sensu życia jest takim zaangażowaniem w sprawę życia ludzkiego, które z niczego nas nie zwalnia, lecz motywuje i wzywa. Kto filozoficznie poszukuje ostatecznego sensu swego własnego życia, ludzkiej społeczności i świata, ten nie będzie pytał: Co mogą za mnie odkryć Platon, Arystoteles, św. Augustyn...? – lecz zapyta: W czym oni mogliby mi dzisiaj pomóc? Jaką wskazałoby drogę? Z takim nastawieniem chcemy teraz spojrzeć na pewien współczesny filozoficzny „drogowskaz”.

Martin Heidegger pisał: *Ostatni Bóg ma swą najbardziej wyjątkową wyjątkowość i sytuuje się poza owym rachunkowym określeniem zawartym w hasłach ‘mono-teizm’, ‘pan-teizm’ i ‘a-teizm’. ‘Monoteizm’ i wszelkie rodzaje ‘teizmu’ występują dopiero od czasów judeo-chrześcijańskiej ‘apologetyki’, która za myślową przesłankę ma ‘metafizykę’. Wraz ze śmiercią Boga upadają wszelkie teizmy. Wielość Bogów nie jest podporządkowana żadnej liczbie, lecz wewnętrznemu bogactwu gruntów i bez-gruntów w miejscu chwili rozbłyskiwania i skrywania znaku ostatniego Boga*⁴⁶.

Czy nie jest właśnie tak, że owym „miejscem i chwilą rozbłyskiwania i skrywania znaku ostatniego Boga” jest problematyczność samego życia i świata, którą nazywamy sensem? Problematyczność, której można przeżywająco doświadczyć (np. jako nieustannego napięcia między nadzieją i bez-nadzieją) jedynie wtedy, gdy od-

⁴⁵ Por. P. Hofmann, *Das Verstehen von Sinn und seine Allgemeingültigkeit. Untersuchung über die Grundlagen des apriorischen Erkennens*, Berlin 1929.

⁴⁶ M. Heidegger, dz. cyt., s. 379.

krywa się w sobie jakieś tajemnicze i nietematyczne „światło sensu” życia jako całości, jako pewne podstawowe ludzkie nastawienie (gruntowanie), które każe nam duchowo obejmować swoje życie jako całość zmierzającą ku swojemu spełnieniu (u-gruntowaniu). Im bardziej owo dążenie (gruntowanie) chcemy sfalsyfikować, im bardziej chcemy je zredukować do przejawu życia samej tylko ludzkiej psychiki (jako samo-u-gruntowanie), tym bardziej się ono w nas umacnia: chcąc przekonać o nie-ważności życia nadać powszechną ważność, domagamy się tym samym sensu jako podstawy powszechnej ważności owej nie-ważności.

SUMMARY

The desire to validate one's existence which we call the ultimate and overall sense of life is an inalienable meta-physical experience specific to all humans in their everyday lives. Even if we only speak about the *concept* of the sense of life, it is always in close relation to a metaphysical experience of validating life as a whole. Such a validation also seeks to express itself in philosophical thinking and that is why the basic question that underpins considerations presented in the paper is as follows: What problem-shape could “first philosophy” assume if it is engaged in the attempt to answer the question that ultimately concerns each of us: the question about the sense of our own existence? Asking about the “problem-shape” of such a philosophy we mean reflection on the philosophy of sense directed to its meta-physical source and not to the formal shape that it could assume. We are not interested in constructing philosophy for philosophy's sake but our concern is to reflect critically on the “metaphysics-creating experience” which builds and develops the philosophy of the sense of life.

The philosophy of sense as a new „first philosophy” will no longer be a philosophy of „being as being” (substance), where that which is most important, „what is first”, pertains either to essence or existence or universal principles of what is labeled as „being”. This new philosophy purports to engage in the most vital problem of life, that is why its task will be, among others, a critical separation of sense and end, thematization of the sense of life in man's relation to the world, a quest for sense outside a unilateral objectivization (the category of being), reflection on human life in all its manifestations, historical changeability and dramatism, sense as seeking hope greater than “being”, nonidentity of the ultimate sense of life with the ultimate “Safeguardian of Sense” – i.e. God.

Key words:

crisis of the metaphysics of “being as being”, philosophy of sense as a new “first philosophy”, difference between sense and end, to think sense and/versus to think being