DOI: 10.14746/sh.2018.31.2.001

Sensus Historiae
ISSN 2082–0860
Vol. XXXI (2018/2)
s. 13-23

Mariusz Moryń
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

O uświatowieniu człowieka i nadmiarze sensu w życiu

W artykule będę bronił kilku tez, a pośród nich m.in. następujących: (1) poszukiwanie jednego, dominującego, wyróżnionego *logos vitae* to przejaw redukcjonizmu i minimalizmu oraz (2) zasada sensu życia nie powinna stanowić formy humanistycznej samowiedzy i tożsamości. Postaram się dowieść, dlaczego tak uważam. Przed naszym gatunkiem nie stoi żadne powierzone i nałożone nań zadanie, które dałoby się uchwycić w jednorodnej, treściowo określonej postaci. Sens osobowego istnienia opiszę immoralistycznie, antyteleologicznie i niefundamentalnie. To znaczy, że nie sprowadza się on ani do wartości, ani do celu życia, odróżnię go także od indywidualnej doskonałości (od życia udanego, racjonalnego, czy tylko akceptowalnego) — używając tego tytułowego sformułowania nie mam na myśli też absolutnej podstawy przydającej prawomocności trwaniu ludzkiemu.

Utożsamię go natomiast z wielokształtnym i różnorodnym uświatowieniem otwierającym nieprzebraną mnogość sensów życia i uznam, że tkwią one poza planami, wytworzeniem, a zwłaszcza mądrością. Człowiek utrzymuje się w pełnym znaczeń przemijaniu, choć niekoniecznie zdaje sobie z nich sprawę (sensu w życiu więcej niż poznawczych kompetencji). Wynikną z tego istotne konsekwencje antropologiczne — m.in. nieusuwalne niebezpieczeństwo naszego egzystencjalnego, „natycznego", usytuowania.

Przedstawione niżej rozważania zawierają próbę sformułowania pewnego autorskiego stanowiska, a wykładając je, zdystansuję się od tradycji fenomenologicznej i hermeneutycznej.

Punktem wyjścia poczynię proste przekonanie, zgodnie z którym rzeczywistość radykalnie wyzuta z sensu to świat bez żywych, rozumnych istot (byt pozbawiony człowieka byłby tylko monstrualnym marnotrawstwem). Sama ludzka obecność jest źródłem znaczenia, przydaje bytowi wyróżnionej rangi.

Narodziny początkują nadmiar sensu, który będzie później określał życie ludzkie. *Homo natus* — dla mnie od strony hermeneutycznej — oznacza człowiek „zapowiadający", „wskazujący", „uprzedzający", „obiecujący", ale także niejasno: „utrzymujący i odwołujący zarazem". Z czasem, z biegiem lat, gdy wyodrębnia się podmiot, traci on swoją wrodzoną, niemowlęcą jednoznaczność, dochodzi do coraz wyraźniejszego skupiania biegunowych opozycji, a pośród nich zwłaszcza różnic pomiędzy: „jest w niebezpieczeństwie" oraz „jest niebezpieczny". Innymi słowy: osobowe istnienie stanowi zagrożenie — nie da się wszakże rozstrzygnąć, czy to jednostka grozi innemu, czy też przeciwnie jej coś zagraża. Oczywiście mam tutaj na myśli sytuację kondycjonalną, na poziomie ontologicznym, a nie psychologicznym, nie idzie więc o niejednoznaczność winy i trudności związane z jej jurysprudencją i orzeczeniem, choćby wobec jakiegoś współczesnego Raskolnikowa. Kładę akcent na pojawienie się człowieka w świecie, któremu towarzyszy fundamentalny niepokój (pozbawienie spokoju); moment, od którego trzeba będzie mieć się na baczności: zachować ogląd i dalekosiężną wyobraźnię. Najważniejsze jednak, że te niezbędne przymioty, cnoty ostrożności wyprzedzają ich uzasadnienie, są bardziej źródłowe i pierwotne wobec refleksji: nieznana jest wszak istotna tożsamość oraz potencjał innego. Stąd wyrastałaby etyka rozważnej przezorności, która nie pozostawi drugiego samego, opuszczonego, choć nie wie dlaczego i nie dysponuje żadnym niezbitym sądem rozstrzygającym, czy ów, tkwiący w centrum zainteresowania, zgubi swe otoczenie czy ono sprzeniewierzy się jemu, czy to on wymaga wspomagającego gestu, czy też inni wokół[1].

A zatem w osobowym trwaniu występuje przesyt sensu, podstawa ludzkiego bytu jest zbyt bogata[2]. Można to uznać za jego eschatologię, głębię i otchłanność. A współczesnym pozostaje twórczo i mądrze utrzymywać się w splocie krańców, w tym dopuszczeniu ich antynomii, w dopuście, w niebezpieczeństwie. Sądzę, że powinni oni wystrzegać się łatwych rozwiązań (definiowanych jako przyjęcie jednego z dwóch przeciwieństw) — a ściślej, uniknąć trzeba werdyktów nie tyle łatwych, a więc mało złożonych, ile zabsolutyzowanych, ekskluzywistycznych (wyłączających poprzez wybór), ale zwłaszcza bronić się należy przed się zasadą prostej wolności.

---

[1] Na przekór standardom dekonstrukcyjnym nie idzie więc o ewidencjonowanie przejawów dualizmów oraz ich podważenie jako pozostałości metafizyki, ale o celowe osadzenie się i usytuowanie w ich inspirującym obrębie. Nie potrafię powiedzieć, czy chronić należy mnie czy przede mną (nie znam wszystkich konsekwencji własnego postępowania, zawsze możliwy jest też efekt motyla itd.): wiem natomiast, że gdy przyszedłem na świat, to sprowadziłem realne niebezpieczeństwo.

[2] Mówię o podstawie, bowiem uwarunkowanie natyczne to wszak źródło i początek podmiotowego istnienia.

Zagadnienia powyższe wiążą się z kolejnym. Nie uznaję więc poznania niepodważalnego za wyróżnioną formę wiedzy, dokonań epistemicznych. Gdyby je osadzić w sferze *Lebensweltu*, to w każdej oczywistości tkwiłby pewien ostateczny, złowrogi, swoiście pożegnalny cień nieodwołalności. Idąc tym tropem, można by pytać: czy stale utrzymującym się pramodelem i spełnieniem pewności nie jest schyłek, zanik i koniec istnienia osobowego? Prawda apodyktyczna, niemożliwa do obalenia, to także powaga oraz kres namysłu, poza które dalej i głębiej już się nie sięga. Z mojego antropologicznego punktu widzenia zawiera ona w sobie zatem źródło obce życiu i odpychające. W powyższym wywodzie nie przeprowadziłem utożsamienia, ale przyjąłem, że w przekonaniu niezbitym kryje się martwota — śmiertelność zawiera się w obszarze tego, o czym wiemy doskonale. Na tyle, że nie ma już o czym mówić. Dlatego Husserlowski model bezspornej oraz finitystycznej deskrypcji według *more geometrico* zawiera w sobie bezdech i afatyczność. Nie fascynuje mnie on ani nie pociąga — modyfikując i wywracając na nice znane słowa Hegla, rzekłbym więc: „nie należy patrzeć w oczy negatywności!".

Oczywiście zarysowany wcześniej dualizm bytu pustego oraz sensownego nie każdego przekona i otworzyć może pole potencjalnych obiekcji, bowiem można bronić stanowiska, zgodnie z którym samo istnienie człowieka (bieg jego spraw i dokonań), a także porządek wszechświata, nie są ani całkowicie nonsensowne, ani też sensowne, lecz jedynie ograniczenie sensowne, wybiórczo i wyimkowo[3]. Rzeczywistość (wewnętrzna i zewnętrzna) daje się zaakceptować, ale nie we wszystkich swych składowych, nie bezwarunkowo, w wielu fragmentach jest niezadowalająca, wymaga więc zmiany i poprawy. A zatem ktoś za dorzeczny uznaje świat (w całości lub w wielu jego aspektach), lecz nie trzęsienie ziemi w Lizbonie. Analogicznie z życiem i losami człowieka: są pośród nich zdarzenia i dzieła nonsensowne, tj. liche, chybione i są też znaczące (sensowne) — trudno precyzyjnie określić proporcję między jednymi a drugimi, jednak rzecznik tego poglądu zazwyczaj zakłada optykę optymistyczną (np. tę oto: na pierwszy plan z lekka wybijają się pozytywy). Nie czułbym się tu przekonany do takiego typu refleksji. Wynika ona z błędnego utożsamienia niedoskonałości ontologicznej oraz niedostatków egzystencjalnych z brakiem sensu — innymi słowy: jest to mylne zrównanie ze sobą ułomności (daremności i jałowości) niektórych ludzkich osiągnięć z ich zbytecznością. Z mojej perspektywy wszystkie one niosą sens, choć niekoniecznie akceptowalny.

Scharakteryzowaną antropologiczną specyfikę niepodobna adekwatnie uzewnętrznić w konkretnym postępowaniu, opis ten nie zawiera więc

[3] Ciekawe stanowisko w tej mierze przedstawił np. Adam Węgrzecki. Por. *idem*, *Zarys fenomenologii podmiotu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1996, s. 117 n.

dyrektyw skuteczności. Normatywnie zarysowany przeze mnie, antyliberalny oraz skierowany przeciw formule jedności sensu dyskurs nazwałbym „hipokryzją", postulując tym samym swoisty faryzeizm. Mam tu na myśli rozdźwięk (np. oddzielenie myśli od praktyk moralnych), ludzkie rozdarcie — z fragmentacji jednolitej całości (zapewne) rodzi się także traumatyczność, dolegliwość i ból rozumiane jako rozoranie, podział na części, rozerwanie i poszarpanie. Etymologicznie pojęcie „hipokryzji" zawiera w sobie rdzeń *krínesthai*, czyli zmagać się, mierzyć z trudnościami, spotykać z przeciwieństwami i wreszcie: dokładać starań. *Krī́nō* to także: 'rozeznaję', 'zgłębiam', 'ze znawstwem wnikam', 'poruszam i objaśniam zawiłości', 'drążę z subtelnością'. Idzie mi więc o formułę „uczonego w piśmie" — kluczem jest tu tekst. W potocznym kontekście termin hipokryzja określa postawę, w której co innego ktoś mówi, a co innego czyni. Cenię takie nastawienie — przeto nie odbiegnę odeń daleko. Otóż ten rozłam i dystans pomiędzy słowem a zachowaniem jest konieczny, ważny i nieusuwalny: zawsze język będzie zawierał więcej, a faktyczne, efektywne działanie nie urzeczywistni (całego?) źródłowego zapisu idei (zakumulowanego sensu). Z tych względów trzeba w sobie i w innym, dialogując, rozbudzać wolę rozmowy, nieustannego pisania i tworzenia opowieści, a później z mocą („głośno", doniośle) artykułować pewne elementarne rozczarowanie: „zrobiłeś za mało!", tj. „nie dosięgasz miary tego, co mówiłeś i wyraziłeś!"[4] Generalnie i szerzej wolno nam stwierdzić: zachowanie, postawa, dokonania pozostaną w oddzieleniu od przerostu sensu, zdeponowanego w jestestwie, w podmiotowym bycie oraz w jego słowach.

Innymi słowy: o ludzkiej swoistości przesądza zbytek sensu — scharakteryzowałbym go fenomenologicznie jako naoczność. Jednakże, w odróżnieniu od Edmunda Husserla, przeczę potrzebie zaprowadzenia ładu i racjonalnego porządku w sferze oglądu[5]. Ta sygnitywna, nadmierna zasobność, ten dostatek znaczeń to profuzja świadomości, a właściwie ducha, z całą jego nieuchwytnością[6]. W prezentowanej tu, antyhusserlowsko zorientowanej idei,

[4] Zasadę tę przedstawiam w polemice z choćby, po wielokroć komentowaną, myślą Wittgensteina — milczenie, jak sądzę, to nie oprawa mądrości, ale radykalne opuszczenie innego, ma ono złowrogi i śmiertelny charakter. Bliżej na temat związku pomiędzy bezwzględną ciszą a brakiem tchu por. M. Moryń, *Poezja a byt człowieka w koncepcji nowej fenomenologii*, „Linqua ac Communitas" 2014, nr 24, s. 37-48.

[5] Obszar bezpośredniej prezentacji pozostanie nadobfity, dlatego np. percepcja nie dotyczy pojedynczych, atomowo pojmowanych rzeczy, ale pociąga za sobą całą resztę zjawisk.

[6] Bliżej na temat związku pomiędzy duchem a widzeniem-zjawą por. M. Moryń, *Przyrzekając niemoc. O duchu i egzystencji*, [w:] Człowiek a problem humanizmu. Numer monograficzny, red. M. Moryń, Ewa Piotrowska, „Filozofia Publiczna i Edukacja Filozoficzna", t. 6, 2017, nr 1, s. 21-32.

człowiek to istota bogata w świat, fortunna w świat. Przynajmniej od czasów romantyzmu nasz gatunek (ów *homo sapiens*) chętnie określa siebie poprzez relację do przyrody — jeśli wysnuwać jakieś zoologiczne przypuszczenia, to można by domniemywać, że zwierzę ma świat i jego znaczeń „w sam raz", tyle, ile mu potrzeba.

Narodziny i samo życie są więc mundanizacją podmiotu, przebiegiem uniwersalizacji, trwającym aż do momentu terminalnego, w którym brak możliwości dalszego uświatowienia się. Przedstawiona refleksja zawiera wymowę skierowaną przeciw idealizmowi transcendentalnemu, bowiem procedury redukcyjne sprowadzają rzeczywistość do dokonania ja, co nakłada — jak uważa Husserl — m.in. szczególną odpowiedzialność. Każde zjawisko ostatecznie daje się więc unaocznić i zrozumieć. Odbiegam od fenomenologii, ponieważ trudno będzie uznać za czyn podmiotu m.in. narodziny i śmierć (tj. dwa krańce życia).

Dynamika i potencjał człowieka są proporcjonalne do „ilości" świata — więcej życia, to więcej świata (rozkwit, rozwój egzystencji oznacza sutość i spiętrzenie sensu). Samozanikowi, stopniowemu nicestwieniu podmiotu towarzyszy utrata rzeczywistości, po stronie epistemologicznej wzrost pewności antycypującej radykalne opróżnienie naoczności. Dziedzina ontologiczna wyżej nazwana „światem" nie oznacza sfery danych jasnych i oczywistych, należą bowiem do niej także prezentacje zawodne, horyzont domniemań niepotwierdzonych, przedstawienia niedookreślone itd.

W pewnej polemice z Schopenhauerowską oraz Nietzscheańską koncepcją nienasyconej woli istnienia można stwierdzić, że jednostka nie łaknie go, ona je posiada. Ma go za dużo, dostatek ten przekracza osobowe możliwości, m.in. dlatego nie radzi sobie ona z rzeczywistością, traci w niej orientację, potrzebuje sposobów jej umniejszenia. Jednym z nich jest aksjologiczne samorozumienie: wykładnia podstaw życia w kategoriach celu, powołania, a zwłaszcza wartości. Wyraża ona tendencję redukcjonistyczną oraz jednowymiarową.

Występując przeciw m.in. normatywnemu rozumieniu sensu osobowego istnienia, przyjmę, że nie stanowi on powinności, swoistego zobowiązania lub posłannictwa poruczonego podmiotowi, które należałoby zidentyfikować, a następnie urzeczywistnić. Jak sądzę, to nie człowiek zabiega o rację egzystencjalną, stara się o sens życia, ale na odwrót: to one poszukują człowieka i w nim się ziszczają oraz kryją.

Rozróżnię sens osobowego bytu od jego wartości oraz celu. Pojęcia te często są ze sobą utożsamiane we współczesnej literaturze przedmiotu, m.in. w tej sprofilowanej antyspekulatywnie: zgodnie z nią życie sensowne znaczy „cenne", takie, które „warto przeżyć", które „należałoby" podtrzymywać oraz rozwijać. Tutaj spektrum prezentowanych stanowisk jest obszerne: zależnie

od tego, czy te aksjologiczne walory mają charakter trwały czy tymczasowy, czy wartości rozumiane są subiektywnie czy obiektywnie itd.

To z jednej strony, z drugiej wszakże można zauważyć ciążenie ku rozłącznemu traktowaniu obu tych planów. Stanowisko to wydaje mi się bardziej uzasadnione. Przez pojęcie „wartości" rozumiem podstawę umożliwiającą stwierdzenie, jak cenne jest zjawisko, ile jest ono warte — miał słuszność np. Heidegger, który dopatrywał się w takim szacującym myśleniu nastawienia rachującego i ilościowego (ile, jak wiele). Odwołajmy się na chwilę do niego, po to, aby później tę refleksję odrzucić. Heidegger w swych rozmyślaniach pokazuje dziejowe przeobrażenia metafizyki, dla której niegdyś byt był ideą (tożsamością, czymś stale widzianym), z czasem został sprowadzony do wartości. Był to proces narastającej subiektywizacji, która swój finał i końcowe spełnienie znalazła w instrumentalizacji rzeczywistości i ujęciu Ja jako mierzonego, formowanego i wytwarzanego podług skodyfikowanych reguł (a zwłaszcza wartości). Praktyki te wymagają jawności — aksjologia to eksponujący siebie w sferze publicznej gwarant pewności kalkulacji i wyceny.

Według Heideggera sens bytu to jego pierwotna i niemetafizyczna podstawa, tj. nie stanowi ona po prostu fundamentu, (ontycznego) podłoża, tyle że bardziej solidnego, ale jest pierwotną i bezwarunkową racją — tzn., że sama z siebie (samorzutnie) wynurza się wobec jestestwa[7]. Nowożytność przedstawia jako dobę ukrytego nihilizmu, tzn. braku sensu bycia, to jest jego „prawdy" (objaśnionej jako nieskrytość, dynamika pojawiania się i chowania), który został wyparty przez aksjologię i teleologię życia[8]. To tej idei sięgnę: im mniej sensu, tym więcej teleologii i moralności oraz epistemicznej wygody (ot, choćby bezspornej ewidencji).

Gdyby zaryzykować charakterystykę jednego z wyróżników współczesności, to można by powiedzieć, że wyznacza go nadrzędna pozycja zagadnienia uwierzytelnienia jednostkowego bytu: kwestia sensu życia. Puszczam wodze fantazji i stwierdzam: nigdy w historii tak silnie jak dotychczas nie zaznaczył się lęk przez przed egzystencjalną bezpodstawnością. Filozoficzna epoka symbolicznie zainicjowana przez Fryderyka Nietzschego, doba odczarowanego świata i dyskusji na temat rozmaitych końców, „eschatologicznej elokwencji", jak ją nazwał Derrida, obwieszczającej koniec religii, człowieka, historii, dominacji znaku i sensu itd., znajduje mocną przeciwwagę, ma swą drugą stronę: to czasy poszukiwania dowodów na istnienie sensu albo też swoistego *tremendum* związanego z jego nieobecnością. W tym przekonaniu

[7] Por. M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 2, przeł. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 204 n.

[8] W samej aksjologii i sferze norm nie ma niczego opacznego, lecz błąd pojawia się, gdy występują one w pozycji fundamentalnej: jako charakterystyka istotnych podstaw naszej populacji. W takim znaczeniu wychodzić należy z immoralistycznego punktu oparcia.

nie jestem odosobniony: przywołajmy tu myśl choćby Paula Tillicha oraz Paula Ricoeura, którzy zgodnie utrzymują, że dziś pierwszoplanowo na filozoficznej mapie i w polu samowiedzy humanistycznej usytuowała się trwoga przed nihilizmem, zastępując antyczne obawy przed zrządzeniami losu oraz śmiercią, a także średniowieczną obsesję grzechu i potępienia. Oczywiście, rejestr fobii można dowolnie poszerzać. Jednak zaprezentowany sposób myślenia ma tę zaletę, że w duchu choćby antropologii Joachima Rittera umożliwia opis kondycji jednostki w XXI w. poprzez analizę bezprecedensowości jej doświadczenia. Załóżmy więc trochę trafność tych uwag, mimo ich łatwej generalizacji i retorycznego wyolbrzymienia[9]. I postawmy pytanie o powody powyższego stanu rzeczy. Jedną z odpowiedzi można wyprowadzić z logoterapii Victora Frankla lub idei Rollo Maya, dowodzących, że wola trwania w sensie stanowi konstytutywny mechanizm egzystencjalny. Zagadnień tych nie będą tu szczegółowo omawiał — skupię się natomiast na innych ewentualnościach.

Pisałem o uświatowieniu jako sposobie obiektywizacji i antropologizacji podmiotu. Rzecz jasna, można sformułować pytanie o najgłębszą podstawę jestestwa, dałoby się więc ponowić kwestię ostatecznego uzasadnienia zastanego porządku rzeczy: „z jakich racji" jest tak, a nie inaczej, „dlaczego" człowiek musi lub powinien urodzić się, nabrać świata, ujawnić w swoim otoczeniu. Sądzę, że nie istnieje jeden wyróżniony powód, a zagadujący — poza zaspokojeniem czczej ciekawości — nie potrzebuje absolutnego ugruntowania bytu. Eschatologiczny i nieskończony łańcuch owego „dlaczego?", „po co?" trzeba więc w pewnym punkcie przerwać. Naszą gatunkową nowożytną kondycję ukształtowało zaangażowanie egzystencjalne — należy je uchylić (choć to niełatwe), czyli powstrzymać narzucające się pytanie o fundującą przewodnią rację życia. Jest ono — jak wolno sądzić — stale powielane: nieustannie towarzyszy dzisiejszej filozoficznej samowiedzy. Tworzy więc jej metafizyczny rdzeń, oparty na obecności i jej replikacji: refleksja nad ostateczną zasadą podtrzymuje się i pracuje monotonnie niczym maszyna, technika. Poszukiwanie uzasadnienia, problematyzacja owego „dlaczego?", powinny być umiejętnie dawkowane, tak aby same nie stały się ciągle po-

[9] Zapewne nie wszyscy przyjmą tę diagnozę: dostrzegalna jest bowiem tendencja, aby zdefiniować współczesność jako doświadczenie braku potrzeby źródłowych podstaw trwania osobowego, sensu życia i swoistą obojętność na jego nieobecność. Równocześnie towarzyszy im silne i wyraziste poszukiwanie wartości i celów, tj. publicznego, codziennego i łatwego substytutu ostateczności. Wówczas jednak należy rzec, że teoretyczną kondycję i samoświadomość naszych czasów określa głód światopoglądu: wyobrażeń i norm podpowiadających, jak sprawnie wieść udany i pożądany byt. W moim rozumieniu natomiast sens życia, a ściślej nieprzebrana mnogość jego sensów, tkwi poza planami, wytworzeniem, a zwłaszcza mądrością.

wielaną „formą" myśli o człowieku, koniecznością teoretyczną i przymusem tego, co głęboko nas obchodzi.

Zasady te pragnę połączyć z innymi: znaczenia w życiu (jego sensu) przypada jednostce więcej, niż potrafi ona teoretycznie wyartykułować — statystyczny przeciętny człowiek postawiony przed tym problemem może się poczuć zagubiony i zdezorientowany (stąd, jak się zdaje, popularność wielu literacko, artystycznie nośnych odmian pesymizmu i idei egzystencjalnej absurdalności). Zatem człowiek postronny „nie widzi" sensu w życiu, a zazwyczaj dzieje się tak dlatego, ponieważ o niego konceptualnie zabiega — zagadnięty dokłada starań, aby go zgłębić. Krótko mówiąc: pytanie jest zwodnicze i przede wszystkim performatywne, tworzy zwątpienie. Zapewne równie bezradny pozostanie on wobec rozwiązania innych (skądinąd równie fascynujących) tradycyjnych dylematów epistemologicznych czy ontologicznych (przyznałby wówczas, iż „nie dostrzega" jedności substancji, struktury prawdy itd.). Czy można więc powiedzieć, że tematyka znaczenia, logosu, sensu trwania nie powinna być postacią codziennej, potocznej samoświadomości?

Być może w ogóle nie istnieje problem „sensu życia" — sformułowanie to stanowi bowiem tylko jeszcze jedną nazwę (do tego mylącą) na określenie tradycyjnego — i co ważne: rozpoznanego — motywu istnienia udanego, doskonałości, a może tożsamości osobowej („kim jestem?") lub też samozrozumienia. Nie mamy więc tu do czynienia z żadną nową, rzeczową kwestią — pod wpływem dwudziestowiecznego lingwizmu poszukującego znaczeń dość kolokwialne pojęcie „sensu życia" zostało podstawione za kategorie, za którymi stał niebagatelny dorobek teoretyczny, np. wartości życia, jego nadrzędnego celu, powołania albo wreszcie: stawania się sobą. Tak oto miejsce pewnych idei, np. uwierzytelnienia i ostatecznego ugruntowania bytu ludzkiego, pozycję całych dyskursów zajęło określenie mało precyzyjne i potoczne. Jak w kopernikowskiej teorii: zły pieniądz zastąpił dobry.

Niedużo zasadności dostrzegam w takim poglądzie — przeformułowując nasze zagadnienie uzyskamy nieco jasności i uwolnimy się od fikcji językowych, jednakże trzon problemu nadal pozostaje. Zaproponuję więc dwa sposoby wyrażenia w innym systemie dyskursywnym interesującego nas, przewodniego zagadnienia, a następnie je podważę i zaneguję. Zatem w przedstawionych dociekaniach odbiegam od dwóch — prawdopodobnych lub faktycznych — nurtów czy też modeli *signum vitae*, sensu życia.

Pierwszy: emancypacyjny (wiąże się z zasadą i retoryką wyzwolenia), drugi: legitymizacyjny, transcendentalny (odwołuje się do wytłumaczenia bytu ludzkiego).

Według pierwszego sens życia oznacza ziszczenie esencjalnego potencjału człowieka, a zwłaszcza jego kreatywnej mocy. To ostatnie (istotę czło-

wieka) można rozmaicie pojmować, m.in. jako powołanie albo stawanie się sobą — koncepcja ta, mimo patosu i pretensjonalnego brzmienia, ma tę zaletę, że zadanie urzeczywistnienia sensu życia daje się wykładać indywidualistycznie, a nie gatunkowo (powiemy wówczas: istota siebie to nie wspólna wszystkim *species*)[10]. Generalnie jednak opiera się ona tu na założeniu, że warunkiem tych praktyk jest przemyślane postępowanie lub odpowiednie wybory. Jednostka, kierując się na cele i dzięki stosownym decyzjom, nadaje sobie jedność i uwalnia się od wewnętrznego chaosu albo niezrozumienia — życie sensowne to: stanowiące zwartą, uporządkowaną (a nie bezładną) całość, w myśl np. zasłużonej i powszechnie znanej formuły Tadeusza Czeżowskiego[11]. Często dominuje tu antyliberalne przeświadczenie, że *telos* podmiotowych dążeń powinien stanowić obiektywną wartość, dlatego nie każde ukierunkowanie pragnień i woli przydaje sensu istnieniu. Żywot nieszkodliwego ekscentryka z upodobaniem kolekcjonującego stare kotlety schabowe jest pusty, niedorzeczny, pozbawiony wartości, tj. prawdziwego celu. Dlaczego? Ot choćby z tego względu, że obraca on wniwecz swoje personalne możliwości, zaprzepaszcza szanse rozwojowe, których kultywowanie nie jest wyłącznie prywatną sprawą, i upośledza relacje międzyludzkie.

Drugi z wymienionych przeze mnie typów podejścia głosi, iż sens życia ujawnia się w efekcie ugruntowania, uwierzytelnienia osobowego trwania w źródłowych podstawach[12]. Te ostatnie rozmaicie mogą być konkretyzowane: np. jako czyste Ja, logos bycia, *etc*. Zagadnienia te były oczywiście opisywane i po wielokroć przedstawiane — odwołam się więc do jednego tylko, szczególnie wyrazistego i dobitnego, sposobu refleksji, mianowicie Odona Marquarda dowodzącego, że wszelka legitymizacja jest, specyficzną dla nowożytności, formą tłumaczenia wobec oskarżenia człowieka o istnienie. Z powodu powszechności zła żąda się uzasadnienia ludzkiego bytu, usprawiedliwienia obecności w świecie, występując w imieniu dawnej teodycei[13]. Ten obwiniający osąd, pragnący bezstronnie rozważyć, jakim prawem (*quod iuris*) istnieje gatunek, rozrósł się ponad miarę, a w rezultacie nie tyle „za-

[10] Stąd w ramach tego podejścia mówi się o przeróżnych subiektywnych — a także niekiedy o chwilowych (niehabitualnych) — sensach życia. Interesującym przykładem takiego sposobu myślenia może być stanowisko Bocheńskiego. Por. J.M. Bocheński, *O sensie życia*, [w:] *idem*, Sens życia i inne eseje, Philed, Kraków 1993, s. 7-22.

[11] „Mieć sens" oznacza wówczas: cechować się wewnętrzną spójnością — ten typ myślenia celowo uchyla się więc od pytania o zawartość, treść sensu istnienia.

[12] Znamienna jest tu stylistyka „cofania się do" fundamentów; transcendentalizacja nie wybiega ku przyszłości, jest rekursywna.

[13] Por. O. Marquard, *Człowiek oskarżony i uwolniony od odpowiedzialności w filozofii XVIII stulecia*, [w:] *idem*, Rozstanie z filozofią pierwszych zasad, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994, *passim*.

inspirował", ile sztucznie spotęgował refleksję antropologiczną i m.in. estetyczną — utrzymywał Marquard.

Oba punkty widzenia (perspektywa emancypacyjna i legitymizacyjna), mimo dzielących je różnic, są zbieżne w jednym: w postulacie odnalezienia *sensus vitae*. I z tym trudno będzie mi się zgodzić — nie trzeba go szukać czy odkrywać.

Świat wraz z jego nadwyżką sensu pozostaje człowiekowi bliski — jednak nie w sensie szczególnego pokrewieństwa (ja i rzeczywistość są od siebie radykalnie odmienne), także nie w Heideggerowskim rozumieniu tej zależności jako niestabilnego i dynamicznego związku jestestwa oraz bycia. Nawiązałbym raczej do — spopularyzowanych i mimo patosu nadal sugestywnie brzmiących — słów Fryderyka Nietzschego, który wzywał: „Pozostańcie wierni ziemi!"[14]. „Dochować wierności" dla mnie oznacza: „nie porzucić", „mieć w świadomości", „utrzymać we wnętrzu, w sobie samym"[15]. Intencjonalność jest mentalną obecnością świata, jego swoistą archiwizacją. W efekcie zostaje on zdeponowany w p o m n i e n i u — nie idzie tu o pamięć, o mnemotechnikę, ale o fundamentalną retrospektywę. Pomnienie trudno opisać w kategoriach normatywno-teologicznych — jako że natyczny podmiot tylko przychodząc na świat, urzeczywistnił własną naturę, wyłącznie mundanizując się, spełnił indywidualną *humanitas*. Przeto nie ma on fundamentalnego egzystencjalnego celu — za każdym razem już go zrealizował.

Idzie mi o prywatny, jednostkowy, własny *Lebenswelt* — on to właśnie, złożony w psychicznym wnętrzu, podobnie jak ono samo jest w ryzykownym i krytycznym położeniu. Tam, gdzie byt zsubiektywizowano: zebrano i skupiono w pomnieniu, tam też rodzi się zagrożenie jego utraty. Pisząc o ujęciu świata użyłem pojęcia „archiwizować". Godząc się na tę analogię (i przyjmując, że kolekcjonować to m.in. skrywać, aby wyjawiać), zauważmy: *dossier*, koncentrując w jednym miejscu zbiór, tyleż go chroni, ile wystawia na niebezpieczeństwo. Topicznie zgromadzony świat można nieopatrznie uchylić, oddalić, np. w transcendowaniu. Ruch poza fakty i ich doświadczenie daje się pojmować jako ontologiczne odstępstwo. Z tej perspektywy aktem swoistego przeniewierstwa będą zwłaszcza wzruszenia mistyczne (religijne rozmarzenie, w którym wzrok obraca się ku niebieskim powałom) oraz uniwersalistyczne normatywizacje jednostkowego życia (wykładanie sensu istnienia w kategoriach obowiązków i teleologii)[16].

---

[14] Por. F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra:* książka dla wszystkich i *dla nikogo*, przeł. W. Berent, [w:] *idem*, Dzieła Nietzschego, Nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1905, T. 1, s. 7.

[15] Rzecz jasna, niniejszym zaczerpnąłem od Nietzschego jedynie puste sformułowanie, a nie treść jego myśli.

[16] Ale również zaliczymy tu objęcie zjawisk („fenomenologicznym") nawiasem i cudzysłowem.

Oby więc nikt nie definiował siebie przez imperatywnie zarysowane wielkie zadania, oby nie konstytuowała go, oby nie budziła go myśl o powierzonym mu powołaniu. Wystarczy ewokacja swego osobistego świata w świadomości, troska (a może dozorująca piecza?) — pomnienie, która obiera postać tezauryzacji otaczającego bytu (tj. akumulacji we wnętrzu, w skarbcu), czyli chowania w sekrecie, ukrycia (przed zagrożeniem, przed innymi, a także/zwłaszcza przed sobą, swą nieostrożnością), niespokojnego i obserwującego pilnowania oraz późniejszej, obiecanej ekspozycji[17]. Wszystko to tworzy uświatowienie człowieka.

Mundanizacja — zapoczątkowana przez zjawisko, które wyżej nazwałem „narodzinami" — wiąże się z losowym usytuowaniem w czasie i w przemijaniu. Z tych oto względów eschatologiczne pytanie o rację osobowego trwania (owo „dlaczego?"), wolę zastąpić przez zasadę dziejowości życia wyrażoną w partykule „kiedy?".

Mariusz Moryń

About Overmundanization of Human and Surfeit of Meaning in Life

Abstract

The article introduces an auctorial concept of meaning in life, understood not as a foundation for his own self, not as a value or a paramount purpose, but as "overmundanization." This term is related to certain storing of reality in one's consciousness. The text develops the idea of human as a being that is rich-with-the world, discusses a sui generis surpluss of meaning which effaces any subjective prospects, e.g. capability to effectively influence his surroundings. This status creates an inevitable dissonance, such as the one between meaning and being, stating and acting, as well as enforces an attitude of prudent and subtle openness (called "hypocrisy") capturing the complexity of phenomena.

Keywords: philosophy of human, life, meaning of life, deconstruction, phenomenology.

[17] Być może nawet to zagubienie bytu na skutek złożenia go w głębi umysłu samo jest najbardziej wyszukaną formą jego zachowania i szczególnie warownego dozoru: zawłaszczenia i pamięci. Oto ów niedosiężny świat nie zostaje zawieruszony i stracony, lecz ocalony: bowiem pozostawiony gdzieś w środku psychiki jest poprzez samo to, właśnie asekurowany, osłaniany i broniony. Łatwo tu stracić orientację i pobłądzić! W każdym razie te uwarunkowania też składać się zdają na realizację Nietzscheańskiego hasła „Dochowajcie wierności ziemi!".