

KS. KRZYSZTOF NIEYSKI
UAM w Poznaniu

PYTAJ C O „SENS ŻYCIA” Niektóre podstawowe formy wiadomości sensu w europejskiej kulturze

*„Filozofia jest bardziej twórcza, gdy trwa w symbiozie z życiem,
ni wówczas, gdy pochłania ją tematy zrodzone z jej własnej
refleksji?”.*
(A. J. Heschel')

1. Postawienie problemu i jego uwarunkowania. Symbioza filozofii z naszym codziennym życiem niczego z życia nie usuwa (zwłaszcza trudnych do wiadczenia), ale z pewnością pozwala je głębiej rozumieć, bardziej wiadomie i godnie przeżywać. Wśród do wiadczenia składających się na całość ludzkiego życia poczesne miejsce zajmuje rozumne przeżywanie naszej najgłębszej motywacji życiowej, której chcemy się teraz bliżej przyjrzeć. Jest nią - poczucie sensu (lub bezsensu) egzystencji. Podstawowe pytanie naszych rozważań brzmi następująco: czy w historii europejskiej kultury (a więc nie tylko samej filozofii) da się wyodrębnić takie formy wiadomości sensu życia, które można by uznać za podstawowe i dominujące? - Tak sformułowany problem bierzemy rozważać w kontekście jego dwóch podstawowych uwarunkowań.

Po pierwsze, nie jest dla nas kwestią decydującą, czy rezerwuujemy terminów filozoficznych, jakim dysponujemy w europejskiej filozofii sensu, jest jednolity i bogaty, czy zróżnicowany i ubogi: nie powinniśmy tu popadać w kompleksy, na przykład, względem łacińskiego redniowiecza². Znacznie ważniejsze jest, abyśmy w miarę możliwości

A. J. Heschel: *Bóg szukał człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*, tłum. A. Gorzkowski. Kraków 2007, s. 19.

² W europejskich językach nowożytnych różnorodność rozumienia słowa „sens” sprawia, że jego znaczenie i słowna rozbudowa stanowi dla europejskiej filozofii poważną przeszkodę w

u wiadomili sobie, że nieskończona różnorodność samego „zjawiska”, które nazywamy sensem, a zwłaszcza sensem ycia, ma jakie podstawowe elementy znaczeniowe. Te zaś możemy wyodrębnić na podstawie analizy języka (co będzie naszym pierwszym podstawowym krokiem badawczym). Z konieczności fragmentaryczny, a także przypadkowy charakter takich prób jest równie widoczny, co nieunikniony. Mimo to, jeżeli uprzytomnimy sobie niekompletny i przypadkowy charakter takich badań, nie będzie rzecz błaża, że dzięki dokładniejszemu rozwinięciu słownictwa możemy bardziej krytycznie określić podstawowe znaczenia toposu „sens ycia”.

Po drugie, ani etymologiczna, ani pojęciowo-historyczna (w sensie historii pojęcia, co stanowi nasz drugi zasadniczy krok badawczy) analiza „sensu ycia”, nie jest niczym innym, jak tylko dochodzeniem do samego pojęcia. Pojęcie sensu ycia nie może podkładać się pod to, czego jest pojęciem. Poczucie sensu, to nie to samo, co pojęcie sensu. Nie streszcza się ono w pojęciu, chyba że jedynie na krótką chwilę, gdy wydaje się o człowieku i świecie. Potem jednak musi pójść dalej. A ponieważ jest ywe, idzie drogą, na której nie brakuje niebezpieczeństw: albo będzie żyło i przedrzeć się ku przyszłości, albo zginie. Zdefiniowanie sensu ycia, zamknięcie go w pojęciu, oznaczałoby uczynienie go statycznym, co byłoby równoznaczne z jego unicestwieniem: „wszystkie pojęcia, również filozoficzne, prowadzą w kierunku bezpojęcia, ponieważ

zespółowym uprawianiu filozofii sensu. Kiedy jednak z tego powodu myśleliśmy z pewnością z zawiścią o redniowieczu, które było do tego dzieła bardziej uzdolnione, ponieważ łacina stwarzała nie tylko jedno zewnętrzne trzon, ale także, jako język filozofii, szczególnie się do tego nadawała, to trzeba wskazać na dwie zasadnicze sprawy. Po pierwsze, redniowiecze w ogóle nie wywiło nam tej woli stworzenia filozofii sensu, jak dziś posiadamy. Było ono zdominowane przez kwestie dogmatyczne i pojęciowo-terminologiczne, w szczególności przez spór o uniwersalia, który, jak się nam dziś wydaje, był związany z całkiem naiwnym „rzecz”-pojęciem („Ding”-Begriff). Po wtóre, należałoby tu jednak wskazać na godne uwagi wyjątki. Byli nimi ci myśliciele, którzy w swoich doktrynach dokonali przejścia od „rzeczy”-pojęcia do „sensu”-pojęcia („Sinn-Begriff”), lub byli na dobrej drodze do takiego przejścia. Należeli do nich: piszący tak e po niemiecku Mistrz Eckhart (ok. 1260-1327), piszący po angielsku John Wicklef (1329-1384), piszący po czesku Jan Hus (1370-1415) i piszący po włosku A. Dante (1265-1321). Por. H. Hartmann: *Denkendes Europa. Ein Gang durch die Philosophie der Gegenwart*. Berlin 1936, s. 281 n.

ze swej strony są momentami realności, która zmusza do ich tworzenia”³ - zauważył Theodor W. Adorno (1903-1969).

2. Wstępne określenie pojęcia „sens życia”: odróżnienie „sensu” i „celu”. Chcąc wyodrębnić niektóre podstawowe formy wiadomości sensu obecne w kulturze europejskiej powinniśmy najpierw określić, przynajmniej prowizorycznie, co w ogóle będziemy rozumieli przez to pojęcie. Jak zauważył Paul Tiedemann (*1950)⁴, w potocznym rozumieniu sensu życia utrzymuje się uporczywie 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. Utożsamienie sensu i celu dobitnie pokazuje, jak trudno jest nadać pojęciu „sensu” jakie samodzielne znaczenie. Jesteśmy przyzwyczajeni do tego, aby nasze istnienie usprawiedliwić przez bycie pożytecznym dla kogoś lub czegoś innego. Czynimy to wtedy, gdy kierujemy się w stronę celów, którym służymy. Niejeden może zapytać po raz pierwszy o sens swojego życia dopiero po tym, jak straci pracę i nie może już swojemu życiu wyznaczyć jakiego sensu. Jednakże ten, kto tak pyta, już dawno utracił sens swego 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 potrzebna jest do tego cięka 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 jakie samodzielne znaczenie i jak je odróżnić od jakiegoś celu w życiu? Posłużymy się germaniką etymologią słowa „sens”⁵. Słowo *Sinn* (sens) sięga do słowa z języka gockiego *sinps* = *Gang* (chód, krok, przechadzka, bieg) i *sinpan* = *gehen* (iść)⁶. W języku starowysokoniemieckim spotykamy słowo *sin-*

³ T. W. Adorno: *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1986, s. 19.

⁴ Por. P. Tiedemann: *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*. Darmstadt 1993, s. 3-5.

⁵ Nieco szerzej (w stosunku do analiz językowych P. Tiedemanna) niemiecką etymologię słowa *sens* omawia np. J. Schmidt: *Teologia filozoficzna*, tłum. P. Domański. Kłajka 2006, s. 207n.

⁶ 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.

nan = *reisen* (podró owa) i *sind* = *Heerzug, Reise* (przemarsz wojska/armii, podróż). W języku nowowysokoniemieckim⁷ *l* czy si z tym słowo *senden* w sensie *jemanden gehen machen* (posyła kogo). W znaczeniu przeno nym *sinnan* ju w starowysokoniemieckim znaczy tak e *geistig einer Sache nachgehen* (wnika intelektualnie w jak kwestię).

Z tego podstawowego znaczenia powstają dwa odmienne specjalne znaczenia, a mianowicie: 1. *Sinn* (sens) jako *podanie* za w formie duchowego zwrócenia si podmiotu do wiata w sposób kognitywny - w odniesieniu do wiata zewn trznego mówimy o zmyśle dotyku lub zmysłowości; w odniesieniu do wiata wewn trznego mówimy o namyśle (*Gesinnung*) lub sposobie myślenia (*Sinnesart*); 2. *Sinn* (sens) jako *interpretacja stosunku, w jakim człowiek znajduje si wobec swojego wiata*. Zdaniem Tiedemanna, o sensie ycia mówimy wtedy, gdy mamy na uwadze drugie z wymienionych znaczeń słowa „sens”.

Paul Tiedemann stoi na stanowisku, e sens ycia to interpretacja stosunku, w jakim człowiek znajduje si wobec wiata, który jest jego wiatem. Człowiek bowiem nie tylko jest w wicie, ale *ma* wiat. To, e człowiek *ma* wiat nie oznacza, e si z nim identyfikuje, lecz e si do niego jako odnosi. Dlatego o sensie ycia możemy sensownie mówić dopiero wtedy, gdy okre lona istota ywa ma wiadomo bycia naprzeciw czego , z czym nie jest identyczna. Co , co jest przez istot ywane jako stojące naprzeciw niej jest dla niej przedmiotem (niem. *Gegenstand*). Ogół przedmiotów jest jej wiatem. wiadomo siebie „tu” i wiadomo przedmiotowi, wzgl dnie wiata „tam”, zmusza nas do określenia jakiej pozycji, do wyjania odniesienia między „ja” a wiatem, do zajęcia jakiego stanowiska wobec wiata. Słowo „stanowisko” nie jest tu jednak najlepsze. Wskazuje ono bowiem na coś statycznego, na jakie raz na zawsze ustalony sposób myślenia. Tymczasem

⁷„Historia dialektu wysokoniemieckiego obejmuje 3 okresy: 1. staro-wysoko-niemiecki (700-1100 r.), 2. rednio-wysoko-niemiecki (1100-1500 r.) i 3. nowo-wysoko-niemiecki (po 1500 r.), na którego podstawie ukształtował si ogólnonarodowy niemiecki język literacki; jego podstaw był język kancelarii cesarskiej z XIV-XV w., a do jego rozwoju przyczyniła si 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*, K. Polański [red.], Wrocław/Warszawa/Kraków 1999², s. 652).

nasz stosunek do świata nie jest statyczny, lecz *procesualny*. Nie jest on podobny do ustawienia mebli w jakim pokoju, ale przypomina raczej wzajemne odniesienia odtwórców różnych ról w sztuce teatralnej. Zamiast „stanowiska” powinniśmy raczej mówić o „rolach”, które gramy wobec świata, a także o „rolach”, które w spektaklu życia pozwalamy grać światu. W zależności od ról, jak podejmuje człowiek i jak pozwala grać światu, różnie kształtuje się owa gra ról. Istnieje wiele wariantów, w których może być wystawiany dramat życia.

Według Richarda Schaefflera (*1920)⁸, 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, jak rolę pozwalamy grać światu. „Sens” w tym znaczeniu nie opisuje ani własności świata, ani własności naszego życia, lecz jedynie relacje między wyposażonym w wiadomości światem podmiotem i jego światem. Zapytajmy jednak: czy sens może być tylko i wyłącznie momentem samo-wiadomości podmiotu?

3. Sens a wiadomo sensu. Wydaje się, że „sens” może być wystąpienie nie tylko jako element wiadomości podmiotu, ale także jako pewien tajemniczy Sens, który z jednej strony jako *własność* podmiotu nie zależy od stanu jego wiadomości, 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 nie pojawiają się dopiero w wyniku ich aktualnego uwiadomienia czy wyboru, ale raczej są wynikiem takiego odkrycia ich stałej obecności w sobie (człowieku), a ów Sens pozwala człowiekowi być sobą, tj. człowiekiem, także (zwłaszcza) tam, gdzie człowiek sam o własnych siłach w ogóle nie może być: w godzinie miernoty (a skoro w godzinie miernoty, to znaczy, że zawsze). Tylko taki Sens może stać się dla człowieka prawdziwą *nadzieją* i stanowi zapowiedź spełnienia, do której człowiek w nadziei zdąża. Abraham J. Heschel (1907-1972) stwierdza, że „sens jest czymś, co wydarza się na zewnątrz umysłu, w rzeczach obiektywnych - niezależnie od podmiotowej wiadomości tych rzeczy. (...) Nie ma nagich, neutralnych

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

faktów. Byt, jako taki, jest nie do pominięcia; jest zawsze obdarzony sensem”⁹.

Sens rozumiany jako wiadome odniesienie podmiotu do wiata istnieje od momentu zaistnienia wiadomości wiata i wiadomości własnego „ja”. Jednakże samo to odniesienie bywa zwykle nie wiadome. Stojący na zewnątrz obserwator może wprowadzić wnioskowo ze sposobu zachowania jakiego człowieka o tym, że gra on jaką rolę względem wiata. Scenariusz do odegrania tej roli – mówimy tu o szeroko rozumianej koncepcji sensu, albo tak w formie życia – może być tak sformułowany na podstawie takich obserwacji. Ale dla zainteresowanego indywiduum jego własna koncepcja sensu nie jest możliwa do różnego sformułowania. Nie stanowi ona bowiem przedmiotu jakiejś wiadomej refleksji. Dopóki będziemy w atmosferze jakiejś niezawodnej, bezsprzecznej koncepcji sensu, dopóty nie dojdzie do takiej refleksji. Pytanie o sens zakłada bowiem jakieś rozczarowanie i zawód.

Jeżeli sens życia miałby być *interpretacją stosunku*, w jakim człowiek znajduje się wobec otaczającego go wiata, to nie ma tu jeszcze mowy o specyfice tego stosunku. Możemy jedynie przeczuwać, że w pytaniu o sens życia kryje się jakiś „potencjał ostatecznej radykalności”, jaka „tendencja do pryncypialności i ogólności”¹⁰. Dlatego drugim zasadniczym krokiem naszych dociekań będzie próba uwyraźnienia treściowego uposażenia pojęcia sensu życia, tzn. zbadanie momentu przejścia od słowa do pojęcia i tym samym uwypuklenie niektórych podstawowych znaczeń pojęcia sensu jakie pojawiły się w historii europejskiej myśli filozoficznej.

4. „Sens życia”: od słowa do pojęcia. Z ogromnego pola znaczeniowego¹¹, jakie nakreśliło w historii słowo „sens”¹², na czołowe pozy-

⁹ A. Heschel: *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska-Lipska. Kraków 2001, s. 31.

¹⁰ J. Schmidt, dz. cyt., s. 207. 209.

¹¹ Por. V. Gerhardt: *Sinn des Lebens*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Völlig neu bearbeitete Ausgabe des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler*. J. Ritter (Hrsg.), Bd. 9, Basel 1995, kol. 815-824.

¹² Twórcy filologii germańskiej, bracia Jacob (1785-1863) i Wilhelm (1786-1859) Grimm, podają 24 znaczenia słowa „sens” (por. *Sinn*, w: J. u. W. Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 10/1, Leipzig 1905, s. 1103-1152).

cy wysuwają się dwa znaczenia pojęcia „sensu życia”/„sensu egzystencji”: 1. stare znaczenie, wskazujące na „kierunek”, które zostało przenieśnionowane w sferę duchową w języku średnio-wysoko-niemieckim (1100-1500 r.), a w XVI wieku, obok wielu innych aspektów, oddawane przez słowa „myśl” i „plan”; (2) nowsze znaczenie, według którego słowo „sens” prawie wyłącznie ma wskazywać na „znaczenie”¹³ jakiegoś wyrażenia, albo mowy (podobnie jak termin „sens tekstu”, w tym w powiśnaniach hermeneutycznych). Z tej racji, e z pojęciem sensu życia łączy się ujśnienie pewnego zamiaru postrzegania ludzkiej egzystencji jako wypełnionego czasu posiadającego osobliwą wartość, stąd te pojęcie sensu życia wkracza w rejon takiego pojęcia sensu, które wiśnie się ze słowami „cel” (niem. *Ziel*, *Zweck*¹⁴, gr. *skopós*¹⁵, *télos*) i „wartośń”.

4.1. Terminologiczne odróśnienie „sensu” od „wartości”. Topos „sensu życia”, który w pewnej mierze nawiśuje do starych prób myślowego określenia człowieka, został wprowadzony do obiegu w języku niemieckim dopiero wraz z rozprzestrzenieniem się krytycznej filozofii Immanuela Kanta (1724-1804). Pojęcie „sensu” stopniowo oddzieliło się od pojęcia „wartości”, które również po raz pierwszy pojawiło się w uśyciu w połowie XVIII wieku. Wraz z pojęciem „wartości” swój wyraz znalazło ekonomiczne, polityczne i moralne usamodziśnienie zabarwione indywidualizmem, zgodnie z duchem Oświeśnienia. „Wartośń życia” daje się oszacować według wysuniętych przez kogoś rośszczenia, przy

¹³ Por. D. Thürnau: Sinn/Bedeutung, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dz. cyt., kol. 808-815.

¹⁴ Dwa niemieckie terminy *Ziel* i *Zweck*, które przez V. Gerhardta zostały z rozmysłem rozdzielone, oddałem przez jedno tylko polskie słowo „cel” (język polski nie zna bowiem innych określeń; podobnie oba niemieckie terminy tłumaczył np. J. Gałecki (por. I. Kant: *Krytyka praktycznego rozumu*. Warszawa 1984, s. 262). Trzeba jednak pamiętać, e słowa *Ziel* i *Zweck* kryją w sobie wiele odcieni znaczeniowych, o których niezwykle wnikliwie, szeroko i z podaniem bogatego aparatu krytycznego pisze np. Th. S. Hoffmann: *Zweck; Ziel*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, dz. cyt., Bd. 12, Darmstadt 2004, kol. 1486-1510.

¹⁵ Termin *skopós* od czasów Homera (VIII w. p.n.e.) oznaczał „wartownika”, „szperacza”, „nadzorcę”, a oprócz tego także (np. w języku łuczników) obrany cel. W znaczeniu przenośnym *skopós* to cel działania, prawda, albo byt jako cel dążenia (Platon 427-347 p.n.e.), cel życia jakiegoś człowieka, albo cel uczonego badania (Platon, Arystoteles 484-322 p.n.e.). Wczesny stoicyzm człośód odróśniał jako cel, do którego się dąży, od jako celu osiśgnięcia tego.

czym, według I. Kanta, należałoby to uważać za niestosowne, gdyby była tu jedynie mowa o „cenie rynkowej”, albo „afektywnej”. Zasada oceny jakiegoś życia może tkwić wyłącznie w rozumie ludzkim. To jednak, a bez rozumu nie da się rozpoznać celu jakiej istoty, nie oznacza jeszcze, że rozum jest ekwiwalentem ludzkiej godności.

Formuła „wartość życia” po raz pierwszy usamodzielniała się terminologicznie w filozofii Friedricha E. D. Schleiermachersa (1768-1834), który w roku 1792 napisał (opublikowany po śmierci) pracę pod tym samym tytułem¹⁶. Przez „życie” jest tu rozumiane istnienie takiego indywiduum, które samo potrafi udzielić sobie jakiej odpowiedzi na pytanie, dlaczego i w jakim celu żyje. Pytanie to jest powołaniem się na „całość sztuki życia”, a zatem stawia się je w zamiarze praktycznym¹⁷. U podstaw tego pytania stoi założenie, że egzystencja nie jest zrozumiała sama przez się. Satisfakcjonująca odpowiedź nie zakłada jednak, że człowiek sam nadaje wartość swemu istnieniu; może ją bowiem odnaleźć także w jakiejś objawiającej się, albo już objawionej prawdzie Boskiej.

Nie da się jednak dokładnie określić, kiedy z „pytania o wartość” powstało jakieś (dosłownie rozumiane) „pytanie o sens”. Johannes Wolfgang Goethe (1749-1832) w liście do Friedricha Schillera (1759-1805) używa paralelnych sformułowań: „sztuka i „sztuka sensu” - „życie i sens życia”¹⁸. Z kolei Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) dostrzega „cel” i „wartość” ludzkiego życia w tym, że wznosi się ono w sferę wolności¹⁹ i rozumności²⁰. W tej sferze będzie ono wyczuwane na „obo-

¹⁶ Por. F. Schleiermacher: *Über den Wert des Lebens, Kritische Gesamtausgabe*. H.-J. Birkner, G. Ebeling, H. Fischer, H. Kimmerle, K.-V. Selge (Hrsg.), *Erste Abteilung. Schriften und Entwürfe*, Bd. 1: *Jugendschriften 1787-1796*, G. Meckenstock (Hrsg.), Berlin/New York 1984.

¹⁷ Por. Tamże, s. 465.

¹⁸ J. W. Goethe: *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Bd. 1: *Briefe der Jahre 1794-1797*. S. Seidel (Hrsg.), Leipzig 1984: *An Schiller*, 9. 7. 1796 (nr 187), s. 202: „Ich hatte den Lehrbrief im siebten Buch abgebrochen, in dem man bis jetzt nur wenige Denksprüche über Kunst und Kunstsinn liest. Die zweite Hälfte sollte bedeutende Worte über Leben und Lebensinn erhalten (...)”.

¹⁹ Por. J. G. Fichte: *Powołanie człowieka*, A. Zieleńczyk (tłum.). Warszawa 1956, III, s. 157.

²⁰ Por. tamże, s. 165.

wiżki”, w których tkwi nie tylko „prawdziwa istota” człowieka, lecz właśnie sens jego istnienia: „oprócz takiego zgodnego z obowiązkiem określenia woli nic innego działać nie powinno”²². Im doskonalej wola będzie spełniała obowiązki, czyli im bardziej będzie się stawiała „dobrowolnie”, tym sensowniejsze i bardziej zrozumiałe stanie się ludzkie życie: „Tylko zasadnicza poprawa mojej woli rzuca mi nowe światło na moje istnienie i moje powołanie. (...) Do tego jedyne celu niechaj więc dajcie całe moje życie!”²³. Rola doskonalenia woli w określeniu sensu życia jest tak doniosła, ponieważ „w tym życiu doczesnym nie znajdziemy niczego, co by nawet w swych ostatecznych następstwach nie pozostawało na ziemi, co mogłoby je łączyć z życiem przyszłym - niczego prócz dobrej woli”²⁴. Dlatego „z naszego wiernego i nieprzymuszonego spełniania obowiązku na tym świecie rozwinie się na całą wieczność życie sprzyjające naszej wolności i moralności”²⁵. Fichte podkreśla przy tym ściśle odniesienie intelektualnego do wiadczenia sensu do spostrzeżenia zmysłowego: „Takie jest zatem całe moje przeznaczenie i powołanie, moja prawdziwa istota. Jestem członkiem dwóch porządków: porządku czysto duchowego, w którym panuję sam tylko czystą wolą, i porządku zmysłowego, w którym działam przez moje czyny”²⁶.

4.2. Pojęcie sensu a zmysłowość. W filozofii Ludwiga Feuerbacha (1804-1872) odniesienie do sfery zmysłowości okazało się konstytutywne dla właśnie ciwicie postawionego pytania o sens. Odniesienie to musi pozostać w ścisłym związku z antropologicznym punktem wyjścia, bez którego utraciłoby także swój przedmiot: „Czy życie właśnie przez tamten świat, w którym najpierw powinno być znalezione swoje sens, nie traci wszelkiego sensu, wszelkiego celu?”²⁷. Mimo to jednak Feuerbach

²¹ Por. tamże, s. 166.

²² Tamże, s. 177.

²³ Tamże, s. 176.

²⁴ Tamże, s. 163.

²⁵ Tamże, s. 189n.

²⁶ Tamże, s. 167.

²⁷ L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie*, w: *Gesammelte Werke*. W. Schuffenhauer (Hrsg.), Bd. 10: *Kleinere Schriften III (1846-1850)*, Berlin 1971, s. s. 282.

podkreśla, że bez „religii” ludzkie życie jest pozbawione sensu: „człowiek religijny (...) posiada *cel*, a wraz z nim mocny grunt pod nogami. Nie wola jako taka, nie niepewna wiedza - lecz *celowa działalność*, która jest jedno i teoretycznej i praktycznej działalnością, daje człowiekowi zasad moralną i moralny punkt oparcia, tzn. charakter. Kiedy człowiek musi więc ustanowić sobie Boga, to znaczy jaki cel ostateczny. Cel ostateczny - to wiadomiony i zgodny z własną wolą istotny porządek życia (...). Kto uznaje cel ostateczny, ma *nad sobą prawo*, nie sam tylko siebie kieruje - jest kierowany. Kto nie uznaje celu ostatecznego, nie posiada ani ojczyzny, ani wiary to ci”²⁸. Pokazuje się przy tym w równym stopniu zarówno jako wynik jak i jako założenie, że bezcelowość należy unikać: „Największym nieszczęściem jest brak celu. Nawet ten, kto stawia sobie cele zwykłe, wychodzi lepiej aniżeli ten, kto sobie w ogóle celu nie stawia, chociaż nie jest od niego lepszy”²⁹. Kryterium nie dla zwykłych, lecz wyższych celów zawarte jest „sensie dziejów”³⁰. Jak przedtem, tak i tu „wartość” jest już sama z siebie „celem” i „sensem”. Jest również mowa o „znaczeniu życia”: „aby temu co pospolite, nadać znaczenie czego *niepospolitego*, życiu jako takiemu - znaczenie czego *religijnego* w ogóle”³¹. Stosowanie „sensu” nie nasuwa się jako ostatecznie poprzez semantyczne odniesienie do „tekstu” wiary, w którym można czytać jak w jakiej księce: „Tak księga jest również życiem”³².

4.3. Zainteresowanie problematyką sensu poza filozofią i poczuciem pesymizmu. Wraz z rozpowszechnieniem się filozofii Artura Schopenhauera (1788-1860) pytanie o cel, wartość i sens zyskuje na znaczeniu także poza samą filozofią. Afirmacja, albo negacja „woli życia” zostaje powiązana ze światowymi opiniami, które coraz bardziej uzależniają się od osobistych doświadczeń, nastaw i nastrojów. Końcowy bilans wypada negatywnie: „życie okazuje się nieustannym oszustwem

²⁸ Tenże, *O istocie chrześcijaństwa*, tłum. A. Landman. Warszawa 1959, I, VI, s. 132n.

²⁹ Tamże, I, VI, s. 133.

³⁰ Tamże, I, XVII, s. 261.

³¹ Tamże, II, XVIII, s. 446.

³² L. Feuerbach: *Die Unsterblichkeitsfrage...*, dz. cyt., s. 283.

tak na mał , jak wielk skal ”³³, st d te jest ono „przeds i wzi ciem, które nie pokrywa kosztów”³⁴.

U Schopenhauera da si zauwa y , jak semantyczne przesuni cie od „sensu” jako „uczucia” i „znaczenia”, toruje sobie drog do „sensu” jako oszacowanego „celu”, wtedy, gdy mówi on o „wewn trznej pustce” i „marno ci ludzkiej”, które w pierwszej kolejno ci musz by napełnione przez „sens i ducha”, zanim jakie indywiduum mo e by wiadome swej „intelektualnej warto ci”³⁵. Skoro „dopiero strata poucza nas o warto ci rzeczy”³⁶, to powinno si uczy ich szacowania, a oprócz tego nale y „wyznaczy cel naszym yceniom, utrzyma w ryzach nasze dze, pohamowa gniew, maj c zawsze w pami ci, e jednostka mo e osi gn tylko niezmiernie mał cz stk wszystkiego, co godne po dania”³⁷; przy tym „nasze ycie wewn trzne, duchowe wymaga stale zaj - cia, zaj cia czymkolwiek”³⁸, a „najwi ksz satysfakcj daje jednak pod tym wzgl dem zrobienie czego ”³⁹ Filozofii przysługuje zadanie „by wydoby z poszczególnych scen lub zdarze sam istot ycia”⁴⁰. Dzi ki filozofii, ogl daj c si wstecz, mo emy powiedzie : „pocz tkowe czterdzie ci lat naszego ycia dostarcza tekstu, trzydzie ci nast pnych daje do niego komentarz i dopiero on pozwala nam w pełni zrozumie sens tekstu, jego budow , morał i wszystkie subtelno ci”⁴¹.

Schopenhauer przywi zuje wag do kontynuacji swego pytania o warto i sens ycia wraz z filozofi antyczn ⁴². W istocie mógł on jedy-

³³ A. Schopenhauer: *wiat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, t. 2. Warszawa 1995, IV, 46, s. 819.

³⁴ Tam e, IV, 46, s. 820.

³⁵ Ten e: *Aforyzmy o m dro ci ycia*, tłum. J. Garewicz. Warszawa 1974, V, 9, s. 171-187, zwł. s. 178.

³⁶ Tam e, V, 14, s. 196.

³⁷ Tam e, V, 16, s. 198.

³⁸ Tam e, V, 17, s. 198.

³⁹ Tam e, V, 17, s. 199.

⁴⁰ Tam e, VI, s. 252.

⁴¹ Tam e, VI, s. 269.

⁴² Por. zwł. Ten e: *W poszukiwaniu m dro ci ycia. Parerga i Paralipomena*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 2002, *Urywki o historii filozofii*, s. 43-178; *Transcendentalna spekulacja na temat pozornej celowo ci indywidualnych losów*, s. 253-283. W sprawie kontynuacji pytania o

nie wyjątkowo przez te starożytno-filozoficzne i literackie toposy, aby w ten sposób pytanie o sens w połowie XIX wieku wystąpiło jako całkowicie oczywiste. W szczególności postawił je William Shakespeare (1564-1616), gdy kazał ogłosić Makbetowi (1606): „, życie jest cieniem ruchomym jedynie, / Nędznym aktorem, który przez godzin / Pyszni i miota się po scenie, aby / Umilknąć po niej na zawsze; jest bajką / Opowiedzianą przez głupca, pełnego / Furii i wrzasków, które nic nie znaczą”⁴³. Ten motyw został na powrót przejęty przez angielskiego poety Edwarda Younga (1683-1765) w poemacie *Nocy Junga*⁴⁴. Zapewne nie przypadkowo lektura Shakespeara i Younga odegrała pewną rolę, gdy Anton Reiser, główna postać w powieści edukacyjnej niemieckiego pisarza i teoretyka sztuki Karla Philippa Moritza (1756-1793) pod tym samym tytułem, został przygnieciony wględem w „marność istnienia”: „tak stał się dla niego człowiek nic nie wart i bez znaczenia”⁴⁵.

Zanim jeszcze pesymizm Schopenhauera uczynił popularnym pytanie o sens i wartość, rozszerzyło się ono w następnym wieku o wieceniową krytykę religii i romantycznego nihilizmu. I tak oto Lew Nikolajewicz Tołstoj (1828-1910) już w swoich wczesnych dziennikach (zaczyna je pisać w dziewiętnastym roku życia, kontynuuje, z pewnymi przerwami, przez 64 lata i kończy na cztery dni przed zgonem), pyta o cel i sens życia⁴⁶, aby później w *Spowiedzi* poszukiwania sensu postawił już w centrum rozważań⁴⁷. U Sørensa Kierkegaarda (1813-1855) pytanie o sens życia (*livets betydning*) jest wirtualnie obecne w całym dziele i w (bardzo późnych) przekładach na język niemiecki (a także na język polski) zostało przeniesione na pytanie o wartość, albo sens istnienia⁴⁸. W du-

sens por. V. Gerhard: *Über den Sinn des Lebens*, w: V. Caysa, K. D. Eichler (Hrsg.): *Praxis - Vernunft — Gemeinschaft*. Weinheim 1994, s. 371-386.

⁴³ *Tragedia Macbetha*, tłum. M. Słomczyński. Kraków 1980, s. 137.

⁴⁴ Por. *Treny, czyli Nocy Junga*, tłum. F. K. Dmochowski. Lublin 1809.

⁴⁵ K. Ph. Moritz: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman (1785)*. München 1987, s. 259. 262.

⁴⁶ Por. L. N. Tołstoj: *Dzienniki 1847-1894*, t. 1, tłum. M. Leńewska. Kraków 1973 (związków z 17 kwietnia 1847, s. 36n, z 4 lipca 1851, s. 62n, z 23 i 25 czerwca 1853, s. 100-102 oraz z 25 czerwca, s. 101 n).

⁴⁷ Tenże: *Spowiedź*, (b. tłum.). Warszawa/Kraków/Lwów 1929, np. s. 10 n.

⁴⁸ S. Kierkegaard: *Albo-Albo*, t. 2, tłum. K. Toeplitz (wiersze w tłum. J. Iwaszkiewicza). Warszawa 1982: *O równowadze między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne, w kształtowaniu się*

skim oryginale jest mowa o *livets betydning*, co najłatwiej można przetłumaczyć jako „znaczenie życia”⁴⁹. O rozszerzaniu się pytania o sens życia świadczy także tytuł książki Eugena Dühringa (1833-1921) *Der Wert des Lebens*⁵⁰, formuła tego tytułu daje się odnaleźć w ujętym przez Eduarda von Hartmanna (1842-1906) zwrocie „wartość życia” (*Lebenswert*) jakiegoś indywidualium. Tu już jako pewnik nabiera wartość to przekonanie, że oszacowanie tej wartości może nastąpić u konkretnego istoty jedynie „według jej własnej subiektywnej miary”⁵¹.

4.4. Sens a indywidualna historia życia. Młody Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900), będący pod silnym wpływem Schopenhauera, jest już bezpośrednio zainspirowany lekturą książki Dühringa i Hartmanna, kiedy sam wyraźnie stawia pytanie o „sens i rozwiązanie całej zagadki stawania się rzeczy uwidocznione w nowoczesnym człowieku”⁵². Nietzsche udziela odpowiedzi radykalnie indywidualnej, kadorazowo nastawionej na własne działanie, której teoretyczna niezdatność ujawnia się także w tym, że ostatecznie nie jest ona adn odpowiedzi: „a zatem stawiaj sobie cele, wysokie i szlachetne cele i gi przy nich!”⁵³. W roku 1875 użył także formuły „sens życia”⁵⁴. Obfitując w następstwa okazała się mowa Nietzschego o „zmy-

osobowo ci, s. 208-156 (zwł. s. 219, 317n, 339 n). Na temat problemu sensu życia („prawdy egzystencji”) w filozofii S. Kierkegaarda, por. np. A. Szwed: *Między wolno ci a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegaarda*. Kłódź 1999.

⁴⁹ Terminy *Betydning* i *Livet* A. Szwed tłumaczy przez polskie „znaczenie” i „życie” (por. *Słownik duńsko-polski*, w: S. Kierkegaard: *Pojęcie i lku*, tłum. A. Szwed, Kłódź 2000, s. 165 nn.).

⁵⁰ Por. E. Dühring: *Der Verth des Lebens. Eine Denkersbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung (1865)*, Leipzig 1916⁷.

⁵¹ E. v. Hartmann: *Philosophie des Unbewussten*, Bd 2: *Metaphysik des Unbewussten*. Berlin 1882⁹, s. 263; por. tenże, *Philosophische Fragen der Gegenwart*. Leipzig 1885.

⁵² F. W. Nietzsche: *O potykach i szkodliwoci historii dla życia*, w: Tenże, *Niewczesne rozważania*, tłum. M. Lukaszewicz. Kraków 1996, 9, s. 148.

⁵³Tenże: *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.

⁵⁴ Tenże: *Nachgelassene Fragmente von Anfang 1875 bis Frühling 1876*, w: Tenże: *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, G. Colli u. M. Montinari (Hrsg.), Abteilung 4, Bd. 1: *Richard Wagner in Bayreuth (Unzeitgemäße Betrachtungen IV); Nachgelassene Fragmente. Anfang 1875 bis Frühling 1876*, Berlin 1967, 3 [63], s. 108.

le historycznym”, który określa jaki sens dla historii, a zatem jakiej wyraża się zainteresowanie i wycucie dla stanu rzeczy⁵⁵. Chodzi o pewien sens, który miał być zagrożeniem dla dynamicznego rozwoju ludzkiego bytowania⁵⁶. Jednakże wraz z tym sensem rozwinęło się również wycucie dla „sensu historii”⁵⁷, który mógłby, podobnie jak „sens nauki”, albo „odwieczny sens różnych hieroglifów”, zostać odkryty, zdobyty i poznany⁵⁸.

Warto i sens dziejowej rzeczywistości stał się tematem metodologicznej refleksji Wilhelma Diltheya (1833-1911) w pracy pt. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*⁵⁹. Jest to bowiem „sens dziejowego przebiegu”⁶⁰, a zatem „sens historii”⁶¹, na który nastawione jest rozumienie w naukach humanistycznych. Dilthey, zapożyczony od Augusta Comte’a (1798-1857) zwrot określający podłoże dziejowego procesu: „*sens general de revolution humaine*”, tłumaczy jako „powszechny sens ludzkiego rozwoju”⁶². „Sens” rozumie się tu na równi z kierunkiem, celem i wartością jakiegoś czynu. Według Diltheya, jakie historyczne dzianie się bazuje na rozumieniu życia zredagowanego indywidualnie we wszystkich jego formach, do którego przynależy rozumienie indywidualium jako indywidualium rozumienie samego siebie. O ile i jak dalece jakie ludzkie indywidualium rozumie samo siebie, jest ono także w stanie zrozumieć inne życie. Rozumienie własnego życia jest jednak ograniczone do przeżywania (*Erleben*). A zatem przeżywanie własnego życia ustala uwarunkowania dla rozumienia każdego innego życia. Ponieważ jednak przeżywanie zawsze odnosi się do sensu, wszelkie rozumienie

⁵⁵ Tenże: *O pożytkach i szkodliwości historii...*, dz. cyt., 9, s. 147-159 (zwl. s. 147).

⁵⁶ Tenże: *Nachgelassene Fragmente. Sommer-Herbst 1873*, dz. cyt., U, 83, s. 79.

⁵⁷ Por. Tenże: *O pożytkach i szkodliwości historii...*, dz. cyt., 2, s. 95-102 (zwl. s. 96).

⁵⁸ Por. Tamże, I, s. 84-95 (zwl. s. 93n).

⁵⁹ Por. W. Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Bd. 1. Stuttgart 1959 (zwl. I, XV, s. 97n.).

⁶⁰ Tamże, I, XV, s. 96.

⁶¹ Tamże, I, XVII, s. 112.

⁶² Tamże, I, XVI, s. 107: „(...) *sens general de revolution humaine* (...). Andererseits ist der ‘allgemeine Sinn der menschheitlichen Entwicklung’, wie er ihn der Anschauung des geschichtlichen Weltlaufs abgewinnt (...)”.

jest zawsze jedynie jakimś rozumieniem sensu (*Sinnverstehen*). Tak oto sens stał się nie kategorią samorozumienia i rozumienia wiata, a pojęciem sensu od czasów Diltheya należącego do trwałego zasobu terminologicznego literatury filozoficznej⁶³.

4.5. Pytanie o sens życia w angielskim i amerykańskim obszarze językowym. W angielskim obszarze językowym w kwestii pytania o wartość egzystencji na uwagę zasługuje myśl Ralpha Waldo Emersona (1803-1882), twórcy inspirowanej romantycznie filozofii przyrody. Emerson zakłada, że pogarda dla życia jest jedynie jakimś następstwem złego stanu zdrowia („dyspepsja”⁶⁴). Jego odpowiedź jest podwójna: raz jest to natura jako całość (*universal nature*), „która nadaje wartość każdemu poszczególnemu człowiekowi i rzeczy” („which gives worth to every particular men and things”⁶⁵); innym razem natomiast uzyskuje założenie praktyczne: „Człowiek jest wszystkim” („The man is all”)⁶⁶, zgodnie z tym, jest on zależny od zaufania samemu sobie i od własnej działalności, których wartość (*worth, value*) ktoś posiada, a dokładniej: których wartość on sam sobie nadaje. Powiązanie obu odpowiedzi zostaje osiągnięte dzięki wyróżnieniu spontanicznych, instynktownych działań: istota geniuszu, cnoty i życia tkwi w równym stopniu w „spontaniczności i instynkcie” („Spontaneity or Instinct”)⁶⁷. Dlatego wartość życia należy do jakiejś wcale niemałej części niespodzianek, które ono nam sprawia⁶⁸. Owe niespodzianki trzeba umieć znosić, a tego z kolei można się nauczyć tym lepiej, im bardziej zrozumiemy sposób obchodzenia się z samym sobą. Wprawdzie „prawda, szczerota, odwaga, miłość, pokora”

⁶³ Por. tamże, I, XV, s. 97 oraz Tenże: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften*, Bd. 12. Leipzig/Berlin 1927, zvl. III, I, s. 199.

⁶⁴ R. W. Emerson: *Experience*, w: *Emerson's Essays. First and second series. Second series, II*. London 1920, s. 237. Por. także np.: W. Gromczyński: *Emerson. Codzienna i absolutna filozofia Ralpha Waldo Emersona*. Łódź 1992.

⁶⁵ Tenże: *History*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series, I*. London 1920, s. 8.

⁶⁶ Tenże: *Compensation*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series, III*. London 1920, s. 72.

⁶⁷ Tenże: *Self-Reliance*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series, II*. London 1920, s. 41.

⁶⁸ Tenże: *Experience*, dz. cyt., s. 236.

tworzywa nie założeń⁶⁹, ale ich uwarunkowanie leży w dysponowaniu samym sobą (*self-possession*) i w umiejętności pójścia własną drogą: „Musimy i sami. Odsobnienie musi poprzedzać prawdziwe społeczno (...) Nikt nie może zbliżyć się do mnie inaczej niż przez mój czyn”⁷⁰. Znaczenie tej wypowiedzi polega na tym, że nie formułuje ona jedynie jakichś założeń dla odpowiedzi na pytanie o sens, ale jednocześnie pozwala rozpoznać społeczne warunki, pod którymi zaostrza się problem sensu w ród nowoczesnych uwarunkowań życia.

Emerson, Nietzsche i Dilthey oddziałują na amerykański pragmatyzm, który wyraźnie stawia sobie pytanie „Czy warto żyć?”⁷¹. Zostanie ono zastosowane przez Bertranda Russella (1872-1970) przede wszystkim w dyskursie religijno-krytycznym⁷² i da impuls do szerokiej, do dziś prowadzonej debaty, w której udział wzięli m.in. Karl Raimund Popper (1902-1994)⁷³, Lewis Mumford (1895-1990)⁷⁴, Kurt Baier (*1917)⁷⁵, Thomas Nagel (*1937)⁷⁶, albo Charles Taylor (*1931)⁷⁷. Przy tym akceptuje się z reguły jako założenie opisanego poglądu przez Russella obiektywno bezsensowność procesów przyrody; zgodnie z nim ma także znaczenie dla planu ludzkiego dążenia to, że on pewnego dnia „musi nieuchronnie zostać pogrzebany pod gruzami rujnowanego wszechświata”⁷⁸. A zatem ze strony nauk przyrodniczych nie ma na spodziewać się żadnej pozytywnej informacji o sensie. Taki wniosek Popper

⁶⁹ Tenże: *Prudence*, w: *Emerson's Essays. First and second series. First series, VII*. London 1920, s. 137.

⁷⁰ Tenże: *Self-Reliance*, dz. cyt., s. 45.

⁷¹ Por. W. James: *Czy warto żyć?*, w: Tenże: *Prawo do wiary*, tłum. A. Grobler. Kraków 1996, s. 62-88 oraz Tenże: *Do wiadczenia religijne*, tłum. J. Hempel. Kraków 2001.

⁷² Por. B. Russell: *A free man's worship (1903)*, Tenże: *Mysticism and logics*. New York/London 1918, s. 46-57.

⁷³ Por. K. R. Popper: *Spółeczeństwo otwarte i Jego wrogowie*, t. 2: *Wysoka fala prorocत्व: Hegel, Marks i następcy*, tłum. H. Krahelska. Warszawa 1993, 15, s. 108-118.

⁷⁴ Por. L. Mumford: *The Conduct of Life*. New York 1951.

⁷⁵ Por. K. Baier: *The meaning of life*. Canberra 1957.

⁷⁶ Por. Th. Nagel: *Über das Leben, die Seele und den Tod*, K.-E. Prankel, R. Stoecker (Übers.). Königstein 1984 (zwl. 2. *Das Absurde*, s. 25-38).

⁷⁷ Por. Ch. Taylor: *rodła podmiotowo ci. Narodziny to samo ci nowoczesnej*, tłum. zesp. Warszawa 2001.

⁷⁸ B. Russell: *A free man's worship (1903)*, dz. cyt., s. 46.

uzupełnił komplementarnym stwierdzeniem: „Twierdzę, że historia nie ma żadnego sensu. (...) Chociaż historia nie ma celów, możemy jej te cele - nasze własne - narzucić; i chociaż historia nie ma sensu, możemy nadać jej sens”⁷⁹. Przez to twierdzi się nie tylko o przyrodzie, ale także o historii, że nie ma sensu choć odnoszenia się do nich jak do jakiegoś sensu; pod względem wartości, albo sensu obiektywnego.

Powstaje zatem pytanie: czy wobec uznania tej neutralności przyrody i nauk przyrodniczych, historii i nauk historycznych jest jeszcze w ogóle sensowne mówienie o jakimś sensie? Dopiero jak zostanie to wyjaśnione, będzie można wskazać, gdzie jeszcze może istnieć sens. Przy założeniu, że wyraźne opcje religijne są filozoficznie wykluczone, jedynym wyjściem polega na tym, że jedynie w ludzkim samo-rozumieniu jest możliwy jakiś dostęp do sensu, który może go uratować. Jaka „nie-y-cia” daje się przez to jedynie w zaangażowaniu się we własne cele, poprzez samo-interpretację (*self-interpretation*) i samo-sprawdzenie (*self-examination*), poprzez samo-oszacowanie (*self-assessment*) i produktywnie skupienie się na sobie (*self-concern*), a sens będzie jedynie z tego, gdy zostanie on wiadomie utrwalony także dla innych zamierzonych działań⁸⁰.

4.6. Ugruntowanie antropologicznego wymiaru pytania o sens.

Po filozofii Nietzschego i Diltheya terminy samo-odniesienie (*Selbstbezogenheit*) i samo-namysł (*Selbstbesinnung*) okazują się być także w niemieckim obszarze językowym decydującymi momentami w wyjaśnianiu pytania o sens. W naukach o światopoglądzie i filozofiach wartości dominujących do połowy XX wieku pojęcie sensu, osignięte i skoncentrowane na człowieku, zostanie wyjaśnione w jego antropologicznych, egzystencjalnych i moralnych powiązaniach. Stwierdzenie Wilhelma Ostwalda (1853-1932), że suma ludzkich osiągnięć miałaby być bez znaczenia, które dałoby się rozpoznać⁸¹ po raz kolejny wywołuje i umacnia przekonanie, że „sens życia”, „sens egzystencji”, „odnalezienie sensu”, albo „dar sensu” nie mogłyby rozumiane kosmologicznie

⁷⁹ K. R. Popper, dz. cyt., 25, s. 272-293 (zwł. s. 291).

⁸⁰ Por. R. Wollheim: *The thread of life*. Cambridge 1984, s. 186nn, 246 nn.

⁸¹ Por. W. Ostwald: *Die Philosophie der Werte*. Leipzig 1913, s. 98.

nie, lecz jedynie w odniesieniu do całości ludzkiego bytowania. Wychodzi się przy tym od imponującego potencjału interpretacyjnego historii, który osiąga pewną nową spójność w spojrzeniu na świat, albo też zupełnie ma nadany jakiś sens „bezsensownemu” światu, unikając przy tym podporządkowania samej historii jakiemu obiektywnemu sensowi⁸². Ostatecznie nie ma żadnego zakresu do wiadczenia, który byłby wyłaczony z istotnej zdolności człowieka do nadawania sensu. Tak oto pojęciu sensu wyznaczono centralną rolę.

W procesie nobilitacji problematyki „sensu” udział wzięli m.in.: Rudolf Eucken (1846-1926)⁸⁴, Heinrich Gomperz (1873-1942)⁸⁵, Max Scheier (1874-1928)⁸⁶, Paul Hofmann († 1947)⁸⁷, Heinrich Rickert (1863-1936)⁸⁸, Theodor Litt (1880-1962)⁸⁹, Nicolai Hartmann (1882-1950)⁹⁰, Karl Jaspers (1883-1969)⁹¹, Reinhard Lauth (*1912)⁹², Max Müller († 1994)⁹³ i wielu innych.

Jak niezwykle dramatyczny moment możemy zobaczyć z egzystencjalnie postawionym pytaniem o sens, ukazał w szczególności Albert Camus (1913-1960) w swojej filozofii egzystencji. Nieobciążona ona py-

⁸² Por. E. Troeltsch: *Moderne Geschichtsphilosophie*, w. Tę: *Gesammelte Schriften*, Bd. 2. Tübingen 1913, s. 673-728, oraz M. Bierdajew: *Sens historii*, H. Paprocki (tłum.). Kę ty 2000.

⁸³ Por. Th. Lessing: *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos* (1920). Hamburg 1962.

⁸⁴ Por. R. Eucken: *Der Sinn und Wert des Lebens* (1908). Leipzig 1940.

⁸⁵ Por. H. Gomperz: *Über Sinn und Sinngebilde. Verstehen und Erklären*. Tübingen 1929.

⁸⁶ Por. M. Scheier: *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki. Warszawa 1986; Tę: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bem u. a. 1960.

⁸⁷ Por. P. Hofmann: *Sinn und Geschichte. Historisch-systematische Einleitung in die Sinn-eiforschende Philosophie*. München 1937.

⁸⁸ Por. H. Rickert: *Unmittelbarkeit und Sinndeutung. Aufsätze zur Ausgestaltung des Systems der Philosophie*. Tübingen 1939.

⁸⁹ Por. Th. Litt: *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Leipzig 1926.

⁹⁰ Por. N. Hartmann: *Sinngebung und Sinnerfüllung*. „Blätter für Deutsche Philosophie“ 8 (1934), s. 1-38.

⁹¹ Por. K. Jaspers: *O ródle i celu historii*, tłum. J. Marzcki. Kę ty 2006.

⁹² Por. R. Lauth: *Die Frage nach dem Sinn des Daseins*. München 2002.

⁹³ Por. M. Müller: *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*. „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft“ 74 (1966/1977), s. 1-29.

tania o sens wskazywaniem na doniosłość osi gnici własnej aktywności człowieka, ale domaga się sprzeciwu wobec „absurdalności” egzystencji. Dopiero w „buncie” przeciwko ograniczającym uwarunkowaniom życiowym, indywiduum ma szansę odnaleźć siebie i własne samookreślenie⁹⁴. Przykładem tego jest Syzyf, z którego kary wynika pozytywne życiowe zadanie: „Aby wypełnić ludzkie serce, wystarczy walka prowadząca ku szczytom. Trzeba wyobrazić sobie Syzyfa szczęśliwym”⁹⁵.

4.7. Tematyzacja sensu egzystencji. W Niemczech, bezpośrednio po analizach sensu dokonanych przez Edmunda Husserla (1859-1938)⁹⁶, doszło do tematyzacji sensu egzystencji. Powstało przy tym na nowo (uważane od czasów Kanta za przewyżnione) pytanie, czy ów sens ma swój fundament jedynie w intencjonalnych aktach podmiotu, czy też odpowiada mu także coś prezentującego się, albo objawiającego się. W samym rozumieniu sensu Martin Heidegger (1889-1976) dostrzegł waleń osi gnici człowieka: „Sens jest tym, w czym utrzymuje się rozumiałość czegoś. Sensem nazywamy to, co daje się wyartykułować w rozumiejącym otwieraniu. *Pojęcie sensu* obejmuje formalne rusztowanie tego, co jako konieczne wchodzi w skład artykulacji przez rozumiejącą wykładnię. *Sens jest ustrukturuowanym przez wstępny zasób, wstępny ogląd, i wstępne pojęcie ‘na coś’ projektu, które pozwala rozumieć coś jako coś*”⁹⁸. Takie „sens bycia” (*Sinn von Sein*), jak wyartykułowała go europejska metafizyka, jest - według Heideggera - zdominowany przez subiektywność; tylko tak mogło dojść do „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*). Heidegger wierzył, że poprzez ujście pojęcia sensu bycia w *Sein und Zeit* „bądź mógł wkraść się we wszelkie błędzenia i zamęty, nie tylko nowożytnej, lecz także starożytnej filozofii”.

Poprzez zaakcentowanie roli podmiotowości w pytaniu o sens Hans Rainer (1896-?), zaraz po Kancie i Husserlu, odróżnił pytanie o sens

⁹⁴ Por. A. Camus: *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze. Warszawa 1999; Tenże: *Człowiek zbuntowany*, tłum. J. Guze. Kraków 1993.

⁹⁵ Tenże: *Mit Syzyfa*, w: Tenże: *Mit Syzyfa i inne eseje*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁶ Por. E. Husserl: *Badania logiczne*, t. 1: *Prolegomena do czystej logiki*, tłum. J. Sidorek. Toruń 1996.

⁹⁷ M. Heidegger: *Bycie i czas*, B. Baran (tłum.). Warszawa 1994, § 32, s. 215.

⁹⁸ E. Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979, s. 166 (w odniesieniu do § 6 *Sein und Zeit* M. Heideggera).

wyrastające z codzienności i stawiane przez indywidualium, od pytania o sens, jakie stawia rodzaj ludzki. Odpowiedź na pierwsze pytanie zależy od aktualnych okoliczności i potrzeb człowieka: tu mogą być decydujące na przykład zdrowie, albo choroba. Natomiast drugie pytanie, według Reiner, powstaje wraz z „problemem płodzenia”, a zatem w spojrzeniu na następstwo pokoleń i trwałego planu ludzkiego działania. W tym wypadku nie można uzależnić odpowiedzi od subiektywnych okoliczności, ponieważ chodzi tu o „ycie jako takie”. W ten sposób poszukiwana jest jakaś „rozumna racja” („einsichtiger Grund”) dla sensu naszego bytowania, która ma charakter „przedmiotowy”, albo „bytowy” (*seinshaft*)⁹⁹. Reiner znajduje ją, jak uczynił to już Kant, w „dobrej woli”, tzn. w rozumowo-moralnej naturze ludzkiego indywidualium. Mamy tu do czynienia z jakimiś rzeczami „moralnie wartymi i sensownymi”, do których usprawiedliwienia nie potrzebujemy żadnych zewnętrznych celów. A zatem ów „bytowy sens życia” tkwi w praktykowanej moralności człowieka¹⁰⁰. Pozwala ona także powiedzieć, że świat z człowiekiem jest lepszy, niż jaki świat, w którym nie byłoby żadnego człowieka¹⁰¹.

4.8. Obecność problematyki sensu w dyscyplinach naukowych.

W siedmiu filozofii znajdują się inne dyscypliny naukowe, w których pojęcie sensu, mające centralne znaczenie dla rozumienia stosunku człowieka do siebie samego i do świata, skupia na sobie uwagę badawczą. Historia¹⁰², teologia¹⁰³, psychologia¹⁰⁴, pedagogika¹⁰⁵ wykorzystają nowoczesny, skoncentrowany na podmiocie potencjał pojęcia sensu

⁹⁹ H. Reiner: *Der Sinn unseres Daseins*. Tübingen 1964, s. 27.

¹⁰⁰ Por. tamże, s. 54n.

¹⁰¹ Por. tamże, s. 31.

¹⁰² Por. F. Meinecke: *Vom geschichtlichen Sinn und Vom Sinn der Geschichte*. Leipzig 1939; A. J. Toynbee: *Der Gang der Weltgeschichte*, Bd. 1/1: *Aufstieg und Verfall der Kulturen*. München 1973.

¹⁰³ Należąby tu wymienić m.in. następujących autorów: P. Tillich, M. Buber, C. I. Nitsch, B. Welte, W. Pannenberg, H. Gollwitzer, J. Moltmann. W tej sprawie por. G. Sauter: *Was heißt nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*. München 1982; R. Schröder: *Gibt es einen Sinn des Lebens?* (b.m.w.) 1988.

¹⁰⁴ Zob. prace C. C. Junga, a zwłaszcza V. E. Frankla; por. także U. Böschmeyer: *Die Sinnfrage in Psychotherapie und Theologie*. Berlin 1977.

¹⁰⁵ A. Roder: *Die Sinnfrage als pädagogisches Problem* (b.m.w.). 1955 (Diss.).

do naszkicowania nowych sposobów jego rozumienia i wyznaczenia epokowo-historycznych rozgraniczeń. Przy tym wypłynęło niejako samo z siebie, że „sens” osiągnął także pewien wymiar normatywny: „Autentyczne ludzkie życie jest nieustannym poszukiwaniem najwyższej wartości, albo ostatecznego sensu, pod którym powinno być rozpatrywane życie”¹⁰⁶.

Produktywną okazała się także analiza sensu w socjologii. Max Weber (1864-1920) wyznaczył tej nauce ogólne zadanie interpretacyjnego rozumienia działania społecznego i definiowania tego działania poprzez subiektywny i obiektywny sens, w którym zachowanie się ludzi odnosi się do siebie nawzajem¹⁰⁷. Na podstawie bazowego odniesienia do sensu społecznego działania Alfred Schütz (1899-1959) zaprojektował całościową interpretację świata społecznego, która metodologicznie i rzeczowo inspirowała się analizami intencjonalnymi w fenomenologii E. Husserla¹⁰⁸. Decydujące jest tu rozróżnienie między podmiotowo przeytym, a przedmiotowo rozumianym sensem, rozumieniem samego siebie i tego, co obce, także wtedy, gdy są one genetycznie prawie nie do rozdzielienia. Dopiero w rozumieniu tego, co obce tworzy się właściwa sfera społeczna. Przez oddziaływanie myśli Helmutha Plessnera (1892-1985) i Helmuta Schelskyego (1912-1984), Schütz wywarł początkowo niewielki wpływ na socjologię w Niemczech¹⁰⁹. Natomiast poprzez swój wpływ na socjologię amerykańską został on później wyraźnie dostrzeżony. Oprócz tego, przede wszystkim w studiach Petera L. Bergera (*1929) i Thomasa Luckmanna (*1927) został wyraźnie uwiadomiony i

¹⁰⁶ E. Spranger *Lebenserfahrung*. Tübingen/Stuttgart 1945, s. 30n.

¹⁰⁷ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Bd. 1, Tübingen 1976; Tenże, *Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917)*, w: Tenże: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, s. 489-540 (zwl. s. 530n).

¹⁰⁸ A. Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der soziologischen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Wien 1932.

¹⁰⁹ H. Plessner: *Der Weg der Soziologie in Deutschland (1960)*, *Gesammelte Schriften*, G. Dux (Hrsg.), Bd. 10. Frankfurt a. M. 1985, s. 191-211; H. Schelsky: *Auf der Suche nach der Wirklichkeit*. Düsseldorf 1965.

opracowany egzystencjalno-metafizyczny wymiar sensu¹¹⁰, który w pojęciu sensu socjologicznej teorii systemu jest całkowicie przesłonięty¹¹¹. Mimo to, równie i tu przyjmuje się, że wszelkie ludzkie życie realizuje się w świecie symboli: „symbolizm i język symboliczny stają się zasadniczymi składowymi rzeczywistości życia codziennego oraz potocznego ujmowania tej rzeczywistości. W świecie znaków i symboli żyje na codzień”¹¹².

4.9. Krytyka egzystencjalnego pytania o sens. Dopuszczalne jeszcze przez socjologów egzystencjalno-normatywne stosowanie pojęcia sensu w późniejszym okresie ciążyło na nowo na siebie ostrą krytykę¹¹³. Ludwig Wittgenstein (1889-1951) stwierdził: „Rozwiązanie problemu życia rozpoznaje się po zniknięciu tego problemu. (Czy nie to sprawia, że ci, dla których po długich wahaniach sens życia stał się jasny, nie potrafili potem powiedzieć, na czym on polega.)”¹¹⁴. Theodor W. Adorno bardziej jeszcze zaostrzył tę wypowiedź: „Życie, które miałoby sens, o sens by nie pytało, w obliczu pytania sens się ulatnia”¹¹⁵. Ale zaraz dodaje: „Jego przeciwieństwo wszakże, abstrakcyjny nihilizm, musiałoby zamknąć w obliczu odwrotnego pytania: a po co ty żyjesz?”¹¹⁶. To koresponduje z wyrażeniem przez Goethego¹¹⁷, urozmaiconym przez Emersona i Nietzschego¹¹⁸ i wzmocnionym przez Moritza

¹¹⁰ P. L. Berger, Th. Luckmann: *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, tłum. J. Niemiński. Warszawa 1983. Por. w tej sprawie np. R. Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*. Frankfurt a. M. 1995.

¹¹¹ Por. N. Luhmann: *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, w: J. Habermas, N. Luhmann: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt 1982, s. 25-100.

¹¹² P. L. Berger, Th. Luckmann, dz. cyt., s. 77.

¹¹³ Por. E. Tugendhat: *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*. Frankfurt a. M. 1979, s. 164nn.

¹¹⁴ L. Wittgenstein: *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz. Warszawa 1997, 6.521, s. 82. W sprawie religijnego ujęcia sensu życia por. Tenże: *Dzienniki 1914-1916*, tłum. M. Poręba. Warszawa 1999, 5.07.1916, s. 119 n; 9.07.1916, s. 121-123.

¹¹⁵ T. W. Adorno, dz. cyt., III, E, 5, s. 529.

¹¹⁶ Tenże, III, III, 5, s. 529.

¹¹⁷ Por. J. W. Goethe: *Nicolai auf Werthers Grabe (1755)*. Zürich 1962, s. 417.

¹¹⁸ Por. F. W. Nietzsche: *Ludzkie, arcyłudzkie*, tłum. K. Drzewiecki. Kraków 2003, *Wprowadzenie*, 5, s. 9.

Schlicka (1882-1936)¹¹⁹ i Sigmunta Freuda (1856-1939)¹²⁰ diagnoz , e pytanie o sens jest nast pstwem jakiej psychologicznej, albo psychicznej słabo ci.

Inny wariant krytyki odnajduje swój podstaw w no nej bieguno wo ci warto ci i sensu. Przez ni nasuwa si wyobra enie, e ycie „musi si opłaca ”: „Kto przypisuje yciu sens, ten został ju skonfrontowany z jego bezsensowno ci . ycie, które ju si (wi cej) nie opłaca, nie ma ju (dalej) adnego sensu”¹²¹. To oczywiste, e taka krytyka zachowuje swój wa no jedynie przy relatywnych wyobra eniach sensu i warto ci. St d te , na przykład, Thomas Nagel (*1937) podj ł ponownie prób obej cia trudno ci zwi zanych z metafizycznym obiektywizmem warto ci i relatywistycznym subiektywizmem warto ci przez to, e powi zane z nimi perspektywy epistemiczne uznał w równym stopniu za konieczne. Dlatego dla yj cej wiadomie istoty wahania mi dzy obiema nastawieniami s nieuniknione do tego stopnia, e mog by one uznane za podstawowe uwarunkowanie ludzkiego odniesienia do siebie samego i do wiata. W spojrzeniu na ludzko musz by przyj te warto ci obiektywne, których ograniczenie - dokonywane z jakiego stanowiska w „nigdzie” - mo e by do wiadczone, ale zawsze jako niedorzeczno ¹²². Nagel ywi przekonanie, e na maksymalnie mo liw zgodnie mi dzy obiema perspektywami pozwala moralno , która dopuszcza poł czenie jakiej obiektywnej aprobaty z subiektywnym wartościowaniem, tak i rodzi si jaka wielka intersubiektywna zgodno . Dzi ki temu mo na by pozostawa we własnej perspektywie sensu, ale osi gn stanowisko „na tyle zewn trzne w stosunku do twojego własnego ycia, e zredukuje ró nice mi dzy tob a innymi lud mi, jednak nie a tak zewn trznie, eby wszystkie ludzkie warto ci znikn ły w ciemno ci nihilizmu”¹²³.

¹¹⁹ Por. M. Schlick: *Vorn Sinn des Lebens*. „Symposion. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache“ 1(1927), s. 331 - 354.

¹²⁰ Por. S. Freud: *Brief an Marie Bonaparte (13.8.1937)*. *Briefe 1873-1939*, E. L. Freund (Hrsg.). Frankfurt a. M. 1960, s. 429.

¹²¹ R. Marten: *Lebenskunst*. München 1993, s. 260.

¹²² Por. Th. Nagel: *The view from nowhere*. New York 1986, s. 220 n.

¹²³ Tam e, s. 222.

5. Podsumowanie. Wśród zaprezentowanych w tym artykule podstawowych form wiadomości sensu życia dominuje element woluntarystyczny. Po prostu: „Chcemy, by nasze życie miało sens, wagę, treść, lub by wzrastało ku pewnego rodzaju pełni”¹²⁴. Jednakże przy takim ujęciu pytania o sens życia powinniśmy koniecznie postawić sobie pytanie: czy nasze pragnienie sensu jest wywołane jedynie inicjującym aktem naszej woli, czy raczej jest odpowiedzią naszej woli i umysłu na to, co samo anonsuje się nam jako faktyczne i poza-podmiotowo rzeczywiste? Wydaje się słuszne, że nasze intelektualno-wolitywne poczucie (pragnienie) sensu nie jest dziełem wyłącznie naszej woli, która owo dążenie może jedynie stłumić, ale sama nie jest zdolna go wywołać. Sens i jego tajemnica nie są wytworem potrzeby naszej woli, umysłu i emocji, lecz tym, co faktyczne i rzeczywiste, co przejawia się w świecie „zagaduje” nasze ludzkie duchowe „ja”. Właśnie z powodu oddziaływania na nas tej dyskretniej realności, pytanie o sens wydaje się nam o wiele bardziej moralnie i intelektualnie powinno być, niż emocjonalnym przywilejem. Dlatego, gdyby twórcy filozoficznych rozważań o sensie egzystencji zakochali się we własnych słowach i porzucili realny świat i ujętych na nim ludzi, a z drugiej strony, gdyby ludzie porzucili głębszy refleks nad całościowym sensem swego życia na rzecz doraźnych wiadomości, byłoby to klęskami jednych, i drugich.

Summary

Experiencing our deepest motivation of life judiciously is what we usually call an awareness of the sense of life. In the history of European culture (not just philosophy) we can distinguish between many different forms of consciousness of the sense of life. Among them dominates the voluntaristic element: we want our life to have its sense and to grow towards certain fullness. However, the question remains open whether this overwhelming desire for a sense of life is caused merely by the initiating act of our will or whether it is rather a response of our will and reason to what declares itself to us as factual and extra-subjectively real. Regardless of possible answers, this question seems to be a fundamental influence on human life.

¹²⁴Ch. Taylor, dz. cyt., s. 101.