

Refleksje

Раздумия

Andrzej L. Zachariasz

W poszukiwaniu sensu

В поиске смысла

*Realizując się w skończoności
szukamy uzasadnienia w nieskończoności*

Czy człowiekowi potrzebne jest uzasadnienie w istnieniu?

W świecie, w którym żyje człowiek, poza przemijalnością rzeczy i zdarzeń, nic nie jest konieczne. Wszystko inne w ramach tej konieczności może nastąpić, choć nie musi; tworzy sferę możliwości. Jest to stwierdzenie na tyle ogólne, że wręcz prawdziwe, choć niefalsyfikowalne. Ograniczając jego zasadność do rzeczywistości ludzkiego bytowania, konieczność możemy zawęzić do narodzin i śmierci, a wszystko inne uznać za mniej lub bardziej prawdopodobne. Jego zasadność w tej formule odnosi się także do sensu. Sens zatem to bynajmniej nie kwestia konieczności ludzkiego bycia, ale sfera jego możliwości. Człowiek może być w swoim byciu w poczuciu sensu, a zatem być świadomie, jak i być w swoim byciu pozbawiony tego poczucia, żyć wyłącznie w odczuciu własnej faktyczności. Może więc trwać w sensie, jak i w bezsensie istnienia. Niezależnie jednak od przyczyny każdego z tych stanów, pojawia się pytanie o ich zasadność. Jest to także pytanie o to, jak lepiej być: w sensie czy w bezsensie?

Pytania o to: po co człowiek jest? (jaki jest sens jego istnienia? po co żyje? czy życie ludzkie ma jakiś sens?) jakie jest miejsce człowieka w porządku istnienia? czy też po co „to wszystko” jest?, jeśli nawet nie u każdego człowieka, to u tych, którzy świadomie przeżywają swoje życie, wcześniej czy później pojawiają się. Pojawiają się one niezależnie od jego teoretycznej zasadności czy też bezza-

sadności i niejednokrotnie w swym wymiarze faktycznym ma ona jeśli nie decydujące, to z zasady istotne znaczenie dla biegu życia ludzkiego. Choćby zatem w faktycznym wymiarze życia ludzkiego odpowiedź na te pytania, a tym samym uzasadnienie życia ludzkiego, czy też „człowieka w istnieniu”, wydaje się potrzebne, a więc i w praktycznym jego wymiarze zasadne.

Religia i filozofia wobec pytania o sens bycia

Człowiek na różne sposoby podejmuje próby uzasadnienia swego bycia, zarówno przez swoją aktywność fizyczną, jak i w sferze działań kultury duchowej. Z zasady uzasadnienie to postrzega w utrwalaniu swojego bycia w istnieniu; we wszystkim tym, co jest bardziej, przynajmniej w jego subiektywnym przekonaniu, trwałe niż on sam. Pragnie utwalić swoje bycie w przedmiotach materialnych i wytworach kultury duchowej. W tworzonych narzędziach, przedmiotach codziennego użytku czy też zbytku, rzeczach „ku pamięci”, dziełach sztuki, w literaturze, muzyce itp. Czyni to, podejmując w tym celu nie tylko działania specjalne, ale niejako z zasady przez swoją codzienną, potoczną działalność, zarówno przez wytwarzanie dóbr, jak i ich gromadzenie. Określając się bowiem przez rzeczy, w skali uformowanych w tego rodzaju rzeczywistości ocen, wyznacza czy też ocenia samego siebie. Swoje własne życie, czy też wartość swojego życia, w tym wypadku wyznacza, czy też uzasadnia wartością rzeczy, przedmiotów materialnych. Oznacza to, że każdy rodzaj działalności, a zwłaszcza jego rezultaty, stanowią zarazem formę uzasadnienia człowieka w jego byciu w świecie. Była nią działalność określana przez jego bytowanie codzienne, czyli to, co określamy potocznością istnienia, jak i działania wyspecjalizowane, a więc polityka, ekonomia, działania militarne itp. Uogólniając, należałoby stwierdzić, że właściwie kultura jako całość, łącznie z jej działaniami nakierowanymi na zabezpieczenie warunków życia (cywilizacją) jest sposobem uzasadnienia człowieka w istnieniu. Tym samym zasadność kultury pozostaje u podstaw konstituowania się sensów działań ludzkich i samego sensu bycia w istnieniu.

Mimo iż o sensie bycia czy też życia decyduje całość działań kulturowych, to człowiek w trakcie tychże działań wytworzył wyspecjalizowane formy samouzasadniania w istnieniu. Wśród nich dwie zasługują na szczególne wyróżnienie. Jest to religia i filozofia. W dotychczasowych dziejach uzasadniania rodzaju ludzkiego religia odgrywała znacznie większą rolę niż filozofia. Była ona także pierwszą w porządku historycznym. Religijne, czy też quasi-religijne formy uzasadniania się człowieka w swoim byciu, znalazły swój wyraz już choćby w naskalnych malowidłach oraz wyrobach plastycznych jako animistycznych przedmiotach kultu. Ponadto w religii człowiek uzasadnia się wobec tego, co wykracza poza empirię, a więc poza to, co przygodne i relatywne. Odwołuje się ona do porządku nadprzy-

rodzonego. Porządek ten w religii znajduje nie tylko swoje pojęciowe sformułowanie, ale także sformalizowaną formułę. W ich ramach realizują się działania ludzkie. One także nadają im uzasadnienie wobec tego, co nadprzyrodzone, a więc nadają działaniom ludzkim sens religijny. Uwzględniając ten wymiar, można stwierdzić, że religia to przede wszystkim sposób uzasadnienia człowieka w istnieniu. Nadaje ona sens działaniom ludzkim i to nie tylko w wymiarze tego co naturalne i czasowe, ale wobec tego, co wieczne i w tym sensie absolutne. Drugą formą uzasadniania człowieka w istnieniu jest filozofia. I choć uformowała się znacznie później niż religia, to jednak szybko podjęła zadanie uzasadnienia w porządku rozumu bycia człowieka w istnieniu. Podejmując tę kwestię, można by tu wskazać choćby na myśl I. Kanta, który wszystkie pytania filozofii sprowadził do jednego, uznając je zarazem za podstawowe. Jest to pytanie o to: kto to jest człowiek¹, a uzupełnił je M. Scheler, dodając: jakie jest jego miejsce w porządku istnienia²?

Mimo iż główny ciężar wzięła na siebie religia i filozofia, to należałoby dodać, że nie są to jedyne dziedziny, w których dokonuje się kulturowe uzasadnienie człowieka w istnieniu. Obok tych dziedzin zadanie to realizowało się w myśleniu mitologicznym, poprzez sztukę, literaturę, politykę, ideologię i światopogląd, a nawet w działaniach potocznych. Te jednak stanowiły raczej źródło formowania się treści, przez które człowiek uświadamiał sobie swoje bycie w świecie. Treści te dopiero ujęte wtórnie w formy religijne bądź filozoficzne uzyskiwały walor uzasadniający to doświadczające bycie. Problem jednak w tym, że w kulturze europejskiej w ostatnich dwóch wiekach ten walor religii i filozofii uległ załamaniu. Co więcej, okazuje się, że same te dziedziny wymagają uzasadnienia. Ruchy religijne, reformacja i kontrreformacja oraz wojny religijne, a także postępująca sekularyzacja instytucji publicznych oraz dokonująca się pod wpływem racjonalizmu relatywizacja myślenia, nie tylko podważyły zasadność instytucji religijnych (kościółów chrześcijańskich), ale i prawd religijnych. Poszczególne religie, jak i wyznania, choć w swej własnej tożsamości przypisywały sobie absolutność, w wymiarze nie tylko różnych kultur, ale i dotychczas jednej, jaką była kultura chrześcijańskiej Europy, pozwalały na wzajemną swoją relatywizację. Religia, jej prawdy utraciły tym samym pierwotną oczywistość prawd absolutnych w wymiarze uniwersalnym i nabrały, nawet dla ludzi wierzących, waloru prawd bardziej lub mniej prawdopodobnych, a w każdym razie partykularnych. Przez ludzi niewierzących, ateistów, agnostyków czy też sceptyków były

¹ Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, przekład R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 548, a także: idem, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen herausgeben von Gottlob Benjamin Jasche* [w:] *Immanuel Kants Werke herausgeben von Ernst Cassirer*, B. VIII, Verlag bei Bruno Cassirer, Berlin 1922, s. 333.

² Zob. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, przekład W. Węgrzecki [w:] idem, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.

natomiast odczytywane jako wyraz braku oświecenia lub wręcz jako zabobon. Religia traciła zatem status dziedziny w sposób ostateczny rozstrzygającej, a w każdym razie formułującej odpowiedź na pytanie o sens ludzkiego bycia w istnieniu. Należałoby dodać, że w czasach nowożytnych również sytuacja filozofii uległa przewartościowaniu. Przede wszystkim rozwój poznania, w tym także refleksji nad samym poznaniem, doprowadził do uformowania nowej świadomości poznawczej. Świadomości, która rezultatem poznania teoretycznego odmawiała waloru nierelatywności. Odmawiając filozofii wartości poznawczych sprowadzono ją do ideologii, światopoglądu bądź też form narracji przydatnych w praktyce. Zmiany te miały także swoje odzwierciedlenie w wyznaczaniu statusu zasadności działań kulturowych, w ramach których formułowała się także odpowiedź na pytanie o sens bycia człowieka w istnieniu. Odpowiedź ta traciła swój absolutny status, którego podstawą była wiedza pewna (*episteme*) i tym samym pogrążała człowieka wprawdzie nie w oceanie niewiedzy ale w morzu domniezań, jeśli nie wręcz fantazji. Główna linia konfliktu nie tylko intelektualnego, ale kulturowego, a więc także światopoglądowego w ostatnich stuleciach przebiegała między wiarą a wiedzą, czy też między religią a filozofią. Było to starcie między irracjonalizmem a racjonalizmem.

Czy uwolnienie od religii oznacza wyzwolenie?

Ostatnie trzy stulecia to czas w kulturze europejskiej niesprzyjający myśleniu religijnemu i religii. Nowożytni racjoniści, a w szczególności myśliciele oświecenia, zwłaszcza francuskiego, ale także filozofowie wieku dziewiętnastego i dwudziestego, podjęli ostrą krytykę religii i Boga. W religii widziano świadomość i formę działań nie tylko nieprzyjazną, ale wręcz negującą człowieczeństwo. Pojmowano ją jako zabobon czy też fałszywą świadomość wykorzystywaną jako narzędzie zastraszania, a w każdym razie trzymania w posłuszeństwie „nieoświeconego” ludu. Widziano w niej środek wykorzystywany przez polityków dla ugruntowania władzy panujących bądź też narzędzie manipulacji politycznych; „opium dla ludu”. Odmawiano religii jakiegokolwiek racjonalnego i pozytywnego uzasadnienia. Uwolnienie od niej miało uczynić człowieka nie tylko wolnym ale i szczęśliwym.

Krytyka nie ograniczała się jedynie do religii jako dziedziny życia kulturowego, dotyczyła ona również jej głównych kategorii, zwłaszcza pojęcia Boga, jak i świętych ksiąg religii, jej tradycji a także prób jej racjonalnego uzasadnienia, czyli metafizyki i teologii. Przed trybunałem rozumu ludzkiego postawiono zatem Boga, próbując Go rozliczyć z jego przymiotów a więc: wszechmocny, nieskończonej dobroci, racjonalności itp. Okazywało się w tych ustaleniach, że jeśli Bóg jest wszechmocny, to nie jest ani wystarczająco dobry, czy też sprawiedliwy, czy

choćby miłosierny. Jako bowiem byt wszechmocny, miłosierny czy też nieskończenie dobry i rozumny nie stworzył świata równie doskonałego czy choćby w swej doskonałości odpowiadającego naturze Boga. Świat, w którym przychodzi żyć człowiekowi, jest pełny zła. Czy zatem zły świat może być dziełem dobrego i wszechmocnego stwórcy? Tak postawione pytanie sugerowało odpowiedź, zgodnie z którą albo Bóg nie jest wszechmogący i nie mógł stworzyć dobrego świata, bądź też, że wprawdzie mógł, ale nie chciał. To oznaczało jednak, że Bóg nie jest bytem ani dobrym, ani miłosiernym. Dopuszcza bowiem zarówno zło, jak i toleruje cierpienie. Ówczesni filozofowie racjonalisci odpowiadali, że nawet jeśli świat jest „najlepszy z możliwych”, to posługując się nawet rozumem ludzkim można było go stworzyć lepszym niż jest. Argumenty te niewątpliwie nie tylko podważały wiarę we wszechmoc i sprawiedliwość Boga, ale także i walor religii jako ostatecznego i absolutnego uzasadnienia życia ludzkiego. Jednocześnie wydawały się wskazywać na człowieka jako to jestestwo, które bez pomocy nadprzyrodzonych mocy, ale wyłącznie o własnym wysiłku, będzie mogło zbudować lepszy świat i tym samym, niejako samoistnie, uzasadnić się w istnieniu. Odzyska zatem swoje miejsce najważniejszego jestestwa w istnieniu. Miejsce, które dotychczas, jak sądzono, zajmował Bóg.

Czy jednak podważenie zasadności religii, a nawet odrzucenie Boga, zmieniło na tyle sytuację, że człowiek w nowym świecie poczuł się pewniejszy? Bardziej bezpieczny? A życie jego nabrało nowego sensu? Nowych wartości? Czy odczarowanie świata pozwoliło człowiekowi zająć miejsce Boga, nadać niepodważalny sens jego byciu w świecie? Odpowiadając na to pytanie, stwierdzę, że w pewnej mierze tak. Choć należałoby także dodać, że to nowe uzasadnienie okazało się nietrwałe i zauroczenie człowiekiem wolnym od religii i Boga niemalże równie szybko przeminęło, jak się pojawiło. Objawiło się ono wiarą w człowieka i w postęp, której ukoronowaniem miała być faszystowska wizja czystego rasowo społeczeństwa narodowego (nazizm) bądź też jej alternatywa społeczna, a raczej klasowa wizja wspólnoty bezklasowej, czyli utopia komunistyczna (komunizm).

Bieg myśli a właściwie historia, w znaczącym stopniu sfalsyfikowała wyobrażenie o biegu dziejów jako postępie. W porządku poznawczym dość szybko okazało się, że sama wizja postępu nie spełnia wymogów postępowania naukowego, jako że nie dysponuje miarą, czy też formułą oceny przyszłości. Zarówno bowiem wizja nazizmu, jak i komunizmu, jest, jak i wiele innych tego rodzaju propozycji, jedynie utopią, a więc stanem wyobrażanym, jak dotąd niemożliwym do zrealizowania. Ostatecznie wizje te sfalsyfikowały wydarzenia, jakimi były dwie wojny światowe pierwszej połowy wieku dwudziestego oraz ciąg wojen w drugiej połowie tego wieku. W swej wyobrażanej wielkości człowiek nie tylko nie spełnił pokładanych w nim nadziei, ale zawiódł samego siebie. Oznacza to, że upadek religii, tzw. odczarowanie rzeczywistości, bynajmniej nie musi oznaczać automatycznego udoskonalenia ludzkiego świata. Przeciwnie. Człowiek bez religii i Boga może okazać się bardziej niebezpieczny niż wtedy, gdy wierzył

czy też udawał, że jest z Bogiem. Choć zawiedzione nadzieje oświecenia można by uznać za porażkę, to jednak mają one jeszcze inną, znacznie bardziej niebezpieczną konsekwencję w marszu człowieka przez dzieje. Jest nią wraz z utratą celów życia, utrata nadziei na przyszłość, a w wymiarze historiozoficznym utrata wizji przyszłości i tym samym utrata uzasadnienia tej przyszłości. Oznacza to zarówno w wymiarze ludzkiej egzystencji, jak i w wymiarze dziejowym, utratę sensu bycia w istnieniu. I choć pesymizm, a nawet nihilizm, nieobcy był wiekowi dziewiętnastemu, a jego wyrazem była już pierwsza wojna światowa, to w latach międzywojnia w sferze intelektualnej w pełni objawił się myślą M. Heideggera. To ten filozof nie tylko oświeceniową wiarę w człowieka zamienił w bezosobowe *das Dasein* realizujące się w anonimowym *man sich* oraz wiarę w postęp w byciu ku śmierci a Boga religii w śmierć jako boga. Za dopełnienie tego myślenia w jego realnym wymiarze można uznać Holokaust, Auschwitz i Katyń, ale także masowe mordy drugiej połowy wieku dwudziestego (Kambodża i Srebrenica). Człowiek, który miał wejść w rolę dobrego Boga, okazał się być oprawcą z niemieckich obozów śmierci, sowieckich łagrów i wielu innych znanych i nieznanymi miejsc kaźni. Czy w tej sytuacji, poza rozwojem technicznym, można mówić o moralnym postępie ludzkości? Czy zatem odrzucenie religii i Boga wyzwoliło człowieka? Czy człowiek kultury europejskiej nie znalazł się raczej w sytuacji „pozostawania poza sensem”?

Człowiek europejski w poszukiwaniu sensu bycia

Człowiek europejski, podobnie jak człowiek każdej innej kultury, zawsze poszukiwał jakiegoś uzasadnienia swojego bycia w świecie. Pomijając indywidualne próby samouzasadniania, ludzie każdej kultury, czy też każdego jej czasu, wydają się poszukiwać tego uzasadnienia na swój sposób. Dodam, że nie jest tak, iż wskazane niżej sposoby uzasadnienia pojawiały się jako powszechne, tzn. określające myślenie niemalże każdego człowieka, a tym bardziej w czystej swej formule, to jednak można przyjąć, że były czynnikiem dominującym w poszczególnych z tych kultur. Uwzględniając te zastrzeżenia, można przyjąć, iż starożytni Grecy, a przynajmniej elity intelektualne tej społeczności, zauroczeni porządkiem, czy też pięknem (kosmosem) natury, także w naturze i w jej porządku szukali zrozumienia, a więc i uzasadnienia w swoim byciu. Oznaczało to dla nich, że żyć, czyli być w istnieniu, to tyle, co żyć zgodnie z porządkiem, czy też pięknem natury. I choć zapewne nie tylko filozofia wyznaczała odpowiedź na pytanie o sens bycia, ale także swoje dyrektywy formułowała mitologia grecka, a także sztuka, czy polityka a nawet potoczność (codziennosc), to idea życia zgodnego z porządkiem natury wydawała się dominować. Uzasadnienie w byciu, czy też sens swego życia, człowiek znajdował w samym porządku i pięknie natury, porządku świata w kosmo-

sie. Dziedzinami, które wyznaczały sens ich życia, była sztuka i filozofia. Żyli dla piękna i prawdy. Odmienną formułę uzasadnienia życia ludzkiego wypracowali Rzymianie oraz ludy Bliskiego Wschodu. Pierwsi sensu bycia upatrywali w życiu dla wspólnoty, w której żyli i którą tworzyli. Żyli zatem pod opieką swoich bogów dla Rzymu, najpierw dla Republiki, a później dla cesarstwa. Inaczej mówiąc, sens ich życia realizował się w działaniach politycznych, w tym przede wszystkim w militarnych i prawnych. Ich też dziełem było Imperium Romanum oraz prawo rzymskie. Te dwa sposoby myślenia, które obok ich w znacznym stopniu odreligijnionych, świeckich światopoglądów, łączyło także pokrewieństwo mitologii, faktycznie już od czasów połączenia w jeden organizm polityczny, tworzyły na zewnątrz dość jednolity, choć wewnętrznie zróżnicowany światopogląd starożytnego Rzymu i Grecji. Ludzie Bliskiego Wschodu uzasadnienie dla swojego bycia w świecie znajdowali w życiu wedle nakazów Boga i religii. Ten sposób myślenia po trzech wiekach pokonał dominację kulturową i polityczną Imperium Romanum i włączył ją w myślenie religii Żydów i uformowanego w ramach judaizmu chrześcijaństwa. Edykt mediolański z 313 roku Konstantyna Wielkiego był początkiem kształtowania się nowego światopoglądu, a więc i nowej odpowiedzi kulturowej na pytanie o sens bycia człowieka. Ten też światopogląd stał się dominujący w kulturze Europy po upadku tzw. zachodniego cesarstwa rzymskiego. Nastąpił czas niepodzielnej dominacji religii chrześcijańskiej, czyli czas chrześcijańskiej Europy. Ten rozpoczęła epoka średniowiecza.

Średniowiecze to czas, w którym człowiek na pytanie o sens swego bycia w istnieniu odpowiedzi oczekuje od religii. Żyje wobec Boga i dla Boga. Oznaczało to podporządkowanie życia, niemalże w każdym jego momencie, wymogom religii, czyli w tym wypadku chrześcijaństwu. Życie wedle Boga i dla Boga przez ludzi średniowiecza było pojmowane jako bycie dla ducha i tego, co duchowe. Była to negacja, a nawet potępienie wszystkiego tego, co ziemskie, materialne, a więc także cielesne. Postponowanie ciała na rzecz ducha, czy też właściwie duszy. Oznaczało to nie tylko pochwałę umartwiania i ascezy, ale nakaz życia dla wieczności, dla życia po życiu, czyli po śmierci. Można by powiedzieć, że człowiek średniowiecza żył bardziej dla śmierci niż dla życia. Pomijając jednak wszystkie ograniczenia wynikające ze stylu życia, należy stwierdzić, że człowiek średniowiecza w obowiązującym światopoglądzie znajdował wyjątkowe, a wręcz absolutne uzasadnienie w swoim byciu w istnieniu. Gwarantem i celem życia był bowiem Bóg – wedle teologów i uczonych tejże religii – byt absolutny.

W ostatnich wiekach średniowiecza, czyli w czasach tzw. jesieni średniowiecza, czy też inaczej mówiąc w odrodzeniu, nastąpiło załamanie niepodzielnej dominacji światopoglądu religijnego. Załamaniu temu towarzyszył powrót do kultury klasycznej, a w szczególności do tradycji intelektualnej starożytnej Grecji. Wiarę religijną zaczęła zastępować wiara w naukę, a wiarę w chrześcijańskiego Boga, wiara w zabsolutyzowany rozum człowieka. Można by powiedzieć, że człowiek nowożytności, a w szczególności człowiek oświecenia, jak już wcześniej zauwa-

załem, w porządku dziejów i sensu własnego życia jest w stanie zastąpić Boga. Oznaczało to życie, i tym samym tworzenie ludzkiego świata, wedle rozumu. Świata, który miał być rozumnym, lepszym. Pozwoliło to określić się człowiekowi wobec świata, który tworzył; nie tylko wobec własnych dotychczasowych dziejów, ale przede wszystkim wobec przyszłości. Można by powiedzieć, że człowiek żył dla przyszłości, a jego życie miała ocenić historia.

Problem jednak w tym, że człowiek, pojmując się wobec historii (*res gestae*), zaczął sam siebie pojmować na tle rzeczy. Następtwem tego było postrzeganie samego siebie jako rzecz. Rzeczy mają jednak to do siebie, że są o tyle dla nas ważne, o ile zaspakajają nasze potrzeby. Gdy już, choćby na skutek zużycia czy też zmiany upodobań, nie spełniają tej roli, stają się niepotrzebne. Zostają odłożone bądź też skazane na śmietnisko. Stamtąd z zasady trafiają bądź to do kompostowni, bądź też do spalarni śmieci. Za przykładem śmieci, los taki spotkał także ludzi, którzy traktowani jak rzeczy byli masowo zabijani w wojnach wieku dwudziestego lub jako niepotrzebni, bądź też przeszkadzający ówczesnym elitom władzy byli masowo eliminowani w hitlerowskich obozach koncentracyjnych i w stalinowskich łagrach. Jeśli nawet autorom tych zbrodni przyświecały cele, to były to cele godne zbrodniarzy a nie ludzi, którzy chcieli uczynić świat lepszym od tego, który im oferowała natura. Sens życia w takim świecie był gorszy od braku jakiegokolwiek sensu. Można by powiedzieć, że w drugiej połowie tego wieku człowiek uświadomił sobie, że pozostał bez sensu. Pozostało mu jedynie być w istnieniu w jego aktualnym „dziś”, bez nadziei nie tylko na „lepsze” ale nawet na „inne” jutro.

Człowiek z nauką, ale bez absolutu i bez Boga

Rezultatem nowożytnego racjonalizmu jest człowiek bez Boga, choć z wiedzą o sobie i świecie. Wiedzą, która w wielu swoich momentach przekroczyła obraz, jaki człowiek wiązał z nią u progu zerwania z wiarą oraz autorytetem świętych ksiąg. Descartes, formułując ideę wiedzy opartej na rozumie, nadał mu status rozumu absolutnego i boskiego. Rozumu substancjalnego, czy też substancji jako rozumu. Niemniej jego następcy powoli choć systematycznie pozbawiali Boga absolutności. Wraz z Bogiem także i rozum tracił cechy swej doskonałości, a więc i nieomyślności. Choć ten charakter zachowuje jeszcze w myśli B. Spinozy i G.W. Leibniza. W filozofii I. Kanta substancjalny rozum przyjmuje postać apriorycznych formuł doświadczenia świata. Niemniej, rozum ten pozbawiony swej boskości i absolutności, staje się historycznym, by wreszcie stać się przypadkowym rozumem ludzkim, a więc rozumem empirycznym, względnym. Oznaczało to, że także wiedza uzyskiwana przez ten rozum utraciła status absolutnej, stając się jedynie względną. Utraciła tym samym możliwość absolutnego ugrun-

towania odwołujących się do niej uzasadnień jestestwa ludzkiego. Człowiek, paradoksalnie mając wiedzę, utracił możliwość absolutnego, niepodlegającego relatywizacji ugruntowania się wobec innych bytów, a w konsekwencji także w swoim istnieniu.

Rozum i racjonalizm w swojej możliwości uzasadniania jestestwa ludzkiego zawiódł człowieka podwójnie. U początku czasu nowożytnego obraz świata, jaki wylaniał się z ówczesnej wiedzy, kojarzył się z idealnym i stabilnym porządkiem następujących po sobie zdarzeń i współwystępujących obok siebie rzeczy. Był spełnieniem boskiego, absolutnego porządku dającego się ująć w matematyczne i logiczne formuły. Boska matematyka wydawała się gwarantować boski porządek, kosmos stworzonego świata przez Boga. Przyroda, jak twierdził Galileo Galilei, jest pisana językiem matematyki (*Natura est scripta lingua matematica*). Ta formuła pojmowania przyrody pozostawała u podłoża, a przynajmniej dominowała³ w naukowym pojmowaniu przyrody, z małymi wyjątkami, właściwie do końca wieku dwudziestego. Jej wyrazem był zarówno obraz przyrody mechaniki I. Newtona, jak i porządek świata wynikający z transcendentalizmu i aprioryzmu I. Kanta. Wiedza, jak sądzono, miała dać człowiekowi także możliwość panowania nad przyrodą i władzę nad biegiem zdarzeń społecznych, czyli nad historią.

Niemniej, ten obraz uporządkowanego świata właśnie, niejako paradoksalnie, na skutek rozwoju wiedzy ulegał nie tylko ciągłej relatywizacji, ale także na tyle istotnym przekształceniom, że trudno byłoby mówić o prostej kumulacji wiedzy i jej postępie. Należałoby mówić o przewrotach, a nawet rewolucjach, w jej dziejach. W konsekwencji, tak jak trudno byłoby mówić o jednolitej formule pojmowania nauki, tak równie trudno byłoby mówić o jednolitym obrazie świata i zachodzących w nim procesów. Procesów i wydarzeń równie nieprzewidywalnych, co i zagrażających egzystencji człowieka. W efekcie nauka zamiast oferować poczucie stabilności i bezpieczeństwa daje zrelatywizowany i przypadkowy świat zdarzeń, które w każdym momencie narażają nasz ziemski byt na zniszczenie, a rodzaj ludzki na eliminację z jestestw tego świata.

Należałoby stwierdzić, że racjonalizm i nauka nie tyle oferowały pewność i poczucie bezpieczeństwa, ale powstające w ramach tego myślenia nowe teorie i rozwiązania burzyły każdorazowo zastany porządek. Racjonalizm i rozwój nauki przynosił wprawdzie człowiekowi wiedzę, ale jednocześnie zabierał mu wiarę w absolut a z nim także poczucie bezpieczeństwa. Czy człowiekowi współczesnemu potrzebne są jednak absoluty i potrzebny jest Bóg? Być może, że tak było w czasach, w których wiedza była nieporównywalnie uboższa niż ta, którą rozporządza człowiek dzisiaj. Czy człowiek współczesny, człowiek wieku nauki i techniki, potrzebuje uzasadnienia w religii i w Bogu? Czy nie wystarcza mu znajomość rzeczywistości faktów i ich rozumienie? Przecież to sama filozofia wypo-

³ Za przełom w tym myśleniu należałoby uznać filozofię życia, zwłaszcza w ujęciu W. Diltheya oraz H. Bergsona.

wiedziami swoich przedstawicieli, jeśli nawet nie sfalsyfikowała przez unieważnienie metafizyki, to przynajmniej zawiesiła tezę o istnieniu Boga w porządku myślenia teoretycznego⁴. Pierre Simon de Laplace już na początku wieku dziewnastego pisał, że nauka w opisie i wyjaśnianiu świata w zupełności może obejść się bez hipotezy Boga⁵. Idąc śladami swoich wybitnych przedstawicieli, ale także postępując zgodnie z duchem czasu, filozofowie i uczeni dwóch poprzednich stuleci nie tylko nie odwołują się do hipotezy Boga, ale Boga wręcz z prób teoretycznego wyjaśniania świata eliminują. W porządku rozumu teoretycznego Bóg nie tylko nie znajduje uzasadnienia, ale wręcz jawi się, powtarzając zdanie Laplace'a, jako założenie zbędne.

Świat współczesny bynajmniej nie wydaje się być światem bardziej przychylnym człowiekowi, a w szczególności uzasadniającym potrzebę jego bycia w przyrodzie. Przyroda bez człowieka może się obejść, jak zresztą było zanim człowiek pojawił się i z pewnością równie dobrze będzie sobie radziła, gdy już człowieka zabraknie. Człowiek nie jest w stanie ani zniszczyć przyrody, ani także przed nią samą, przynajmniej na dziś, jej uratować. Jest on jedynie jednym z jej elementów, i to w porządku zachodzących w niej procesów bynajmniej nie decydujący. Takim, który pojawił się, jest, ale także takim, który jak wiele innych jestestw, które już przeminęły, przemijają, i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa, także przeminie. Świat, który oferuje człowiekowi nauka współczesna, mimo że nieporównanie bogatszy w wiedzę, nie jest światem kosmosu filozofów starożytnych, ani także światem nowożytnej rozumnej natury, w którym człowiek w teleologicznej strukturze bytów znajdował swoje potwierdzenie. Przeciwnie. Jest to rzeczywistość, jak już pisałem, jeśli nie chaosu, to chaosmosu i ciągłych zmian. Rzeczywistość, w której o losie człowieka decyduje z jednej strony nieuchronność praw przyrody i zachodzących w ich ramach procesów, a z drugiej przypadek zmieniający się w ślepy los. Istnienie prezentujące się przez nieskończoność momentów swego przejawiania się, które w swej nieskończonej różnorodności nie wydają się w ogóle być możliwe do zrozumienia, a tym samym i ujęcia pojęciowego. Jest to także rzeczywistość, która w tej postaci przeraża człowieka czyniąc go we właściwym mu wysiłku istnienia, po wyeliminowaniu Boga, osamotnionym i zagubionym.

Człowiek obarczony ciężarem wiedzy naukowej wie, że apokaliptyczna wizja końca to nie jedynie bliżej niesprecyzowane proroctwo, jedna z wielu przepowiedni, która może, ale nie musi się zdarzyć. To wydarzenie, które w dziejach Ziemi miało miejsce, nie tylko może powtórzyć się, ale które z pewnością wcze-

⁴ Zob. co pisze na ten temat I. Kant, *Krytyka czystego rozumu* (A 452, B. 480, a także A 592, B. 620), t. II, przekład R. Ingarden, Warszawa 1957, s. 195, 333.

⁵ Wedle tradycji, P.S. de Laplace na pytanie Napoleona I: dlaczego w rozprawie o wahaniach okresowych Saturna i Jowisza nie ma wzmianki o Bogu? odpowiedział: Panie, ta hipoteza nie jest mi potrzebna.

śniej czy później nastąpi. Człowiek współczesny żyje w świadomości swego końca; wobec świadomości śmierci jako swej gatunkowej możliwości. Sytuację determinowaną współczesną wiedzą najpełniej wyraziła filozofia M. Heideggera ideą człowieka jako „bytu ku śmierci”, czy też „bytu wobec końca”, choć tym razem bytu wobec końca w wymiarze totalnym.

Człowiek, byt bez pierwszych zasad

Wiek dwudziesty rozpoczął się sytuacją, w której rozum teoretyczny ogłosił kapitulację wobec tezy o istnieniu Boga, uznając zarazem hipotezę Boga za naukowo nieprzydatną. Filozofowie w negacji Boga wydawali się iść o krok dalej. W porządku rozumu praktycznego w kulturze im współczesnej starali się wykazać nie tylko nieprzydatność, ale wręcz szkodliwość idei Boga. Ideę Boga uznali za kulturowo martwą. Pozwalało to im na stwierdzenie, iż Bóg w kulturze człowieka europejskiego jest martwy (*Gott ist tot*). Śmierć Boga w kulturze oznaczała, że człowiek tej kultury jest bytem pozbawionym uzasadnienia w porządku religijnym. Czy oznaczało to jednak, że pozbawiony jest on uzasadnienia we wszelkim myśleniu, w tym również teoretycznym? Także w porządku metafizycznym? Czy śmierć Boga musi oznaczać, że człowiek jest bytem poza sensem, zarówno w obiektywnym, jak i w subiektywnym wymiarze swojego bycia? Na pytania te próbuje dać odpowiedź M. Heidegger.

Uwzględniając nie tylko kulturowy, ale także metafizyczny wymiar tezy, że „Boga nie ma a jeśli jest, to jest śmiercią”, M. Heidegger daje odpowiedź warunkową. Bóg mógłby nas uratować, gdyby istniał i był bogiem życia. W sytuacji jednak, gdy „Boga nie ma ...”, słowa M. Heideggera mają jedynie sens retoryczny i należałoby je rozumieć następująco: skoro Boga nie ma, nie ma także ratunku dla człowieka, a więc Nikt i nic już nie może nas uratować. Człowiek zatem jest jestestwem poza sensem. Bytem pozbawionym jakiegokolwiek – poza wymiarem jego codziennego bytowania, życia codziennością, a więc poza banałem – uzasadnienia. Należałoby stwierdzić, że człowiek współczesną kulturą, w tym także filozoficzną, wydaje się potwierdzać sytuację poczucia bezsensu, ograniczając się niejednokrotnie do potoczności, czy też codzienności swojego bytowania.

Wyrazem tego stanu rzeczy choćby w myśleniu filozoficznym jest postmodernizm. Ten sposób myślenia idzie jednak dalej niż to czynili krytycy religii i Boga. Postmoderniści bowiem proponują rezygnację z dotychczasowego sposobu uprawiania filozofii jako wiedzy o zasadach pierwszych, koncentrując się jednocześnie na zadaniu rozumienia i interpretacji znaczeń. Oznacza to pozbawienie myślenia jakiegokolwiek, nawet względnie pewnego, fundamentu. Działania filozoficzne ograniczają – posługując się technikami hermeneutycznymi (w tym metodą dekonstrukcji) – do interpretacji systemów myślowych (*resp.* – długich narracji), czyli do historii filozofii. Filozofia, rezygnując zatem z odpowiedzi na py-

tania o to, co fundamentalne i całościowe, koncentruje się na tym, co przypadkowe i jednostkowe. Myśl tę wprost sformułował Odo Marquard, pisząc o rozstaniu z filozofią pierwszych zasad i w jej miejsce proponując filozofię sceptycyzmu i agnostycyzmu⁶. W miejsce filozofii pierwszych zasad proponuje się tzw. małą filozofię obliczoną na rozwiązywanie kwestii dnia codziennego, a więc nakierowaną na cele praktyczne. Ten sposób myślenia, stając się powszechnym, generuje współczesną rzeczywistość kulturową. Wydaje się ona sprowadzać do kreacji i kultuwacji treści i zachowań nakierowanych bądź to na bezpośrednią, bądź też spodziewaną przyjemność. Oznacza to także, że człowiek nie tylko nie znajdując, ale programowo nie szukając uzasadnienia w tym, co fundamentalne, czy też ostateczne, pojmując samego siebie w chaotycznej rzeczywistości jako byt przypadkowy. W tej sytuacji nie tylko życie ludzkie ale także i jego sens wyczerpuje się w tym, co potoczne, codzienne. Czy jednak takie uzasadnienie człowiekowi wystarcza?

Pojawiają się tu co najmniej dwa pytania. Pierwsze: na ile rezygnacja z filozofii jako wiedzy, nawet zakładając fikcyjność metafizyki esencjalnej, jest zasadna? Drugie, wyznaczane jest okolicznością, że człowiek uzasadnienia swojego bycia w istnieniu bynajmniej nie poszukuje tylko w porządku myślenia teoretycznego, a więc w filozofii i nauce. Co więcej, kultura europejska wydaje się być raczej wyjątkiem, a nie regułą. Wiele cywilizacji i kultur przetrwało całe stulecia, nie odwołując się bynajmniej do nauki i filozofii, ograniczając się w poszukiwaniu swej zasadności do religii a nawet myślenia mitycznego. Jeśli zatem teza o końcu filozofii pierwszych zasad jest zasadna, to kultura europejska, człowiek tej kultury w poszukiwaniu racji swego bycia równie dobrze może się zwrócić do mitu, religii objawionej, jak i do światopoglądu czy też ideologii. Czy zatem człowiek nie powinien – wbrew rozumowi filozoficznemu i wiedzy naukowej, wiedzy opartej na doświadczeniu i argumentach rozumu – na powrót zwrócić się do tego, co ostateczne i w Bogu, czyli w wierze szukać dla siebie uzasadnienia? Jeśli tak, to jakie pojęcie Boga miałyby spełniać wymogi tego rodzaju uzasadnienia, a tym samym wyznaczać i potwierdzać sens ludzkiego życia? Nim jednak podejmę ten problem, rozważę kwestię, czy filozofia, a szerzej poznanie teoretyczne, nie ma już nic do powiedzenia na temat tego, co pierwsze w porządku istnienia i zasadności bycia w istnieniu?

Czy filozofia może pytać o to, co pierwsze? O podstawowe zasady tego, co jest? Wszak zawsze to czyniła. Arystoteles pisał o filozofii, że jest: „wiedzą poszukującą pierwszych zasad i przyczyn”⁷. Taką też była w kolejnych swoich konkretyzacjach. Pytając o całość, pytała o to, co podstawowe, a zarazem pierwsze.

⁶ Zob. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, przekład K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 3 i n.

⁷ Arystoteles, *Metafizyka*, przekład K. Leśniak, BKF, PWN, Warszawa 1983 (księga A. 9826), s. 8.

Problem jednak w tym, że wraz z odchodzeniem od myślenia systemowego, filozofia z dziedziny, której przedmiotem jest rzeczywistość pojmowana całościowo, stała się dyscypliną podejmującą kwestie szczegółowe, jeśli nie wręcz marginalne i przypadkowe. Rezygnacja z całościowego ujmowania rzeczywistości oznaczała także odejście od ujęcia przedmiotu przez jedno pojęcie, czy też zasadę, a więc również od myślenia syntetycznego. Myślenie syntetyczne zostało zastąpione przez analizę, której warunkiem jest rozumienie a rezultatem interpretacja. Dodatkowym argumentem, który O. Marquard przywołuje na uzasadnienie odejścia od filozofii pierwszych zasad, są okoliczności natury intelektualnej a także społeczno-politycznej. Stwierdza on, że pokolenie, które reprezentuje, jest formacją sceptyczną⁸, a także niepokorną⁹. Okoliczności te, a przede wszystkim skończoność i przygodność ludzkiego istnienia, nie pozwalają na dotarcie do zasad pierwszych i ostatecznych. „Dlatego – jak napisze – skończony człowiek musi – tymczasowo, w obrębie prowizorycznej moralności, w każdym zaś razie aż do swojej śmierci – żyć bez pryncypialnego usprawiedliwienia (wobec czego sumienie zawsze jest bardziej samotnością niż uniwersalnością)”¹⁰. I choć za usprawiedliwiające, zwłaszcza dla pokolenia wychowywanego w latach trzydziestych, można by uznać okoliczności¹¹, które O. Marquard przywołuje jako przyczynę ukształtowania się pokolenia sceptyków, to jednak, żadne tego rodzaju sytuacje nie mogą być uzasadnieniem niezasadności teoretycznej filozofii pierwszych zasad. Mogą one, co najwyżej uzasadniać aktualny sposób uprawiania filozofii. Czy jednak uzasadniają niemożliwość uprawiania filozofii pierwszych zasad, a nawet jej zbędność? Rezygnacja z filozofii pierwszych zasad niewątpliwie oznacza rezygnację nie tylko z dążenia do poznania całościowego, ale także do poznania pełnego. Jest propozycją poznania w zależności od „potrzeby”, czyli poddania idei poznania celom praktycznym, a nawet doraźnym.

Zauważę, że pytanie o filozofię pierwszych zasad zawsze jest także pytaniem o samo ich rozumienie. O co więc pytamy, pytając o to, co pierwsze? Odpowiedź na to pytanie inaczej wydaje się przedstawiać, gdy pytamy o to, co pierwsze w porządku istnienia i myślenia o tym, co pierwsze. O ile więc pytanie o to, co pierwsze w świecie nieskończonej w swojej różnorodności rzeczywistości wydaje się mijać z celem, to jednak w porządku pojęciowego ujmowania rzeczywistości, zawsze stoimy przed możliwością pytania o to, co pierwsze w porządku każdorazowej wiedzy, jaką dysponuje człowiek, a w konkretnym wypadku poznający

⁸ Zob. O. Marquard, *op. cit.*, s. 3–9.

⁹ *Ibidem*, s. 9–15.

¹⁰ *Ibidem*, s. 20.

¹¹ Załamanie się niemieckiego narodowego socjalizmu i klęska Niemiec hitlerowskich dla pokolenia wychowywanego w szkołach narodowo-socjalistycznych oznaczało jednocześnie załamanie się absolutnego systemu wartości, które niejednokrotnie oznaczało popadnięcie w sceptycyzm i relatywizm.

podmiot. Pytając o to, co pierwsze, pytamy zarazem o to, co ostatnie w porządku wiedzy, którą dysponujemy. Inną natomiast kwestią jest, że to, co ostatnie w kolejnych aktach poznawczych może utracić i z zasady traci swój status tego, co pierwsze w wyjaśnianiu dostępnej w poznaniu rzeczywistości. Będąc zatem ostatecznym uzasadnieniem, zawsze jest zarazem jedynie uzasadnieniem relatywnym.

Agnostycyzm, sceptycyzm i cynizm drogą człowieka

Co oferuje współczesna myśl filozoficzna? Czy współczesnego człowieka stać na pytanie: „Być czy nie być?”. To Hamletowskie pytanie doczekało się tak wielu interpretacji i odpowiedzi, że można by stwierdzić, iż właściwie wszystko, co możliwe na jego temat powiedzieć, już powiedziano. Nim jednak pytanie to odniosę do człowieka i zapytam, co w wypadku jego bycia oznacza być albo nie być, czy też „być więcej”, „być lepiej”, podejmę próbę ujęcia tej kwestii w wymiarze samego bycia lub niebycia, rozważę stan myślenia człowieka współczesnego, a właściwie odpowiedzi, jakie formułuje czy też podpowiada człowiekowi filozofia współczesna. Co zatem oferuje współczesna myśl filozoficzna człowiekowi na dalszą drogę „przez wieczność”?

Oferta, mimo wielu konkretyzacji, nie jest ani bogata, ani nawet alternatywna. Jest raczej, po dwu i pół tysiącach lat filozofowania, aż nazbyt skromna. Właściwie sprowadza się do jednego słowa: trwać. Co gorzej, nawet trwanie to nie jest bynajmniej „trwaniem w wielkości”, ale wręcz przeciwnie. Jest to trwanie w marności ludzkiego bytowania, niemalże na poziomie trwania świata przyrody. Paradoksalnie, człowiek poznając przyrodę, wydobywając jej tajemnice, poznając jej siły, zdobywając o niej wiedzę, która jak sądził, będzie oznaczać panowanie nad naturą, bynajmniej w swoim odczuciu wobec niej, nie stał się jej władcą. Przeciwnie. Im większa wiedza o przyrodzie, tym natura wydaje się być potężniejsza, a człowiek traci swoje wyróżnione miejsce w istnieniu. Teoria heliocentryczna M. Kopernika odebrała człowiekowi miejsce centralne we Wszechświecie. Fizyka i kosmologia wieku dziewiętnastego i dwudziestego odnalazły człowieka na jednej wśród nieskończonej ilości planet wędrującej przez nieskończoność. Co więcej, sam wszechświat utracił status Kosmosu, przeobrażając się w Chaos. Nauka zaoferowała wprawdzie człowiekowi wiedzę, ale wraz z tą wiedzą poczucie niepewności w świecie, który wprawdzie „jest”, choć nie wiadomo „dlaczego jest” i „po co jest”. Świat dla człowieka stał się bardziej niezrozumiały niż nim był, gdy wprawdzie jego wiedza była mała, ale wszystko było uporządkowane. Przy tym wiedza, którą dysponuje człowiek współczesny bynajmniej nie tylko nie pozwoliła mu rozstrzygnąć statusu ani nawet dotrzeć do zasad pierwszych bytu. Jednocześnie prawdy nauki utraciły status absolutnych, a teorie naukowe wyłączność na jednoznaczne wyjaśnianie tych samych zależności. Wszystko to, nawet bez po-

trzeby przywoływania kantowskiej tezy o niepoznawalności rzeczy samych, podważyło idę nauki, wiedzy naukowej jako wiedzy pewnej. Platońską wizję wiedzy *episteme* i tezę o poznawalności świata zastąpiła idea ograniczonych możliwości poznawczych człowieka. Absolutyzm został zastąpiony posybilizmem i relatywizmem, a teza o poznawalności świata tezą o jego niepoznawalności. Kognitywistów i gnostyków zastąpili agnostycy i sceptycy. W sytuacji braku zasad, a nawet braku możliwości dotarcia do nich, niemożności uzyskania jednoznacznej prawdy, regułą myślenia w kulturze europejskiej stał się powszechny cynizm, o którym Peter Sloterdijk pisze, iż przeniknął wszystkie dziedziny kultury europejskiej¹². Czy w tej sytuacji jedyną racjonalną jest postawa Diogenesa i „bycie dla bycia”? A może raczej miał Eduard von Hartmann, nawołując do zbiorowego samobójstwa? Lepiej zatem być czy nie być? Jest to pytanie, przed którym staje europejski człowiek oświecony.

Jednocześnie należałoby zauważyć, że europejskie myślenie to myślenie pozytywne. Znaczy to, że jest to myślenie, które istnienie postrzega w kategoriach bytu a nie niebytu. Krótko mówiąc: bycie jest lepsze niż niebycie. Absolut to pełnia bycia. Zbawienie człowieka realizuje się, czy też spełnia, w pełni bycia. Filozofia grecka nie знаła stanu, który dałoby się określić jako nieistnienie. Idea nieistnienia nieobca była natomiast kulturze hinduskiej. Myślenie hinduskie, należałoby stwierdzić, zwłaszcza w zestawieniu z europejskim, to myślenie negatywne. Zbawienie to swoisty stan niebycia, rozpuszczenia się w nieistnieniu. Wedle tego myślenia, lepiej nie-być niż być. Choć można by powiedzieć, że hindusi, mimo że dążą do stanu nirwany, też są. Problem zatem nie tyle w tym, czy być czy nie być, ale: jak być? Wydaje się, że lepiej być lepiej niż gorzej. Podejmijmy zatem pytanie o to: jak być lepiej? Jednakże, aby być lepiej, sens naszego bycia musimy upatrywać w byciu i to w „byciu lepiej”.

Sens bycia wytworem życia człowieka

Czymże jest sens życia, czy też bycia w istnieniu? Czy coś takiego w ogóle istnieje?, tzn. czy jest obiektywne, a więc niezależnie od człowieka, jego wyobrażeń? Coś, co dałoby się odkryć i do czego można by dążyć? Być może, że sens to nie byt, a jedynie wartość? Odpowiedź na te pytania nie jest łatwa. Wydaje się ona zależeć od tego, na gruncie jakiej dziedziny będzie podjęta próba odpowiedzi na to pytanie. Inaczej będzie ona wyglądała, gdy będzie formułowana na gruncie myślenia religijnego i inaczej w ramach myślenia filozoficznego. Myślenie religijne, choć z zasady odwołuje się do rzeczywistości pozostającej poza możliwością jej weryfikacji, to jednak, niejako na mocy swej własnej zasadności, z całą mocą,

¹² Zob. P. Sloterdijk, *Krytyka cynicznego rozumu*, przekład P. Dehnel, Wrocław 2008.

odwołując się do wiary, zakłada jej istnienie. Trudno bowiem byłoby, będąc człowiekiem wierzącym w Boga, negować jego istnienie. Bóg jak i wszystko co w wypadku określonej religii ma pochodzić, czy też pochodzi od niego, jest – choć nie w porządku empirycznym ale metafizycznym – rzeczywistością obiektywną. Oznacza to także, że jeśli Bóg nadaje sens światu, a właściwie sam jest sensem, to także wyznacza sens życia ludzkiego. Inną natomiast jest już kwestią, że dla potwierdzenia tak rozumianego sensu, także w sensie bytu metafizycznego konieczna jest wiara.

Sytuacja zupełnie inaczej się przedstawia, gdy na postawione wyżej pytanie chcemy odpowiedzieć na gruncie myślenia filozoficznego. W tym wypadku trudno byłoby sformułować odpowiedź, która mogłaby pretendować do miana ogólnej, a więc być odpowiedzią za całą filozofię. Niemożliwość takiej odpowiedzi wynika przede wszystkim z wielości stanowisk teoretycznych, jakie są prezentowane w filozofii. Ewentualne odpowiedzi za każdym razem mogą być i będą z perspektywy jednego z nich. Niewątpliwie o obiektywnym sensie bycia człowieka w istnieniu, w znaczeniu niezależnym od subiektywności jestestwa ludzkiego, można mówić w tych systemach myślowych, które dopuszczają możliwość bytów metafizycznych, a więc przejawiania się istnienia poza tym, co fizyczne. W przyjętym tu myśleniu, w którym tzw. pozaempiryczne momenty istnienia pojmują jedynie jako możliwe, choć w tym wypadku niekonieczne, trudno byłoby zatem mówić, choć bynajmniej takiego nie można wykluczyć, o obiektywnym metafizycznym sensie bycia człowieka w istnieniu. Odwołując się do rzeczywistości świata empirycznego, możemy co najwyżej mówić o obiektywnym istnieniu znaczeń wyrażających sens istnienia czy też sens bycia człowieka w istnieniu. Ten znajduje swój wyraz w wytworach, czy też jeszcze inaczej mówiąc: w dobrach tworzących kulturę (*resp.* – dobrach kulturowych), a więc w działaniach ludzi, ich wypowiedziach słownych jak i pisemnych, czy też innych dziełach kultury materialnej. Jego szczególnymi przypadkami są dzieła literackie, filozoficzne, naukowe itp., czyli wszystkie przedmioty materialne, przez które prezentowane są znaczenia. W nich znajdują wyraz treści będące zmaterializowanym i tym samym zo-biektywizowanym byciem (*resp.* – życiem) ludzi.

Odwołując się do zaprezentowanych historycznych konkretyzacji sensu, można by przyjąć, że sens życia, jako pewne znaczenia czy właściwie idea wokół której organizuje się bycie ludzi w pewnej kulturze, formułuje się na tej samej zasadzie jak kształtują się znaczenia (idee) określające charakter epoki. Są to idee charakterystyczne choćby dla odrodzenia, oświecenia, romantyzmu itp. Poszczególne z nich formowały się z zasady wokół szczególnych dla swego czasu zdarzeń kulturowych, dzieł, myśli, idei itp. W kulturze europejskiej, obok religii, zwłaszcza w intelektualnym wymiarze tej kultury, istotne znaczenie odgrywała refleksja filozoficzna i narastająca wokół niej literatura i sztuka. Krótko mówiąc: sens bycia formowany jest w kulturze. Narastające wokół tego rodzaju „zdarzeń kulturowych”, które z zasady pojawiały się na peryferiach aktualnej epoki, stopniowo

wypierały dotychczasowe znaczenia, przesuując się tym samym do centrum i w konsekwencji dominując nad całością znaczeń. Należałoby przy tym zauważyć, że to znaczenia konstytutywne dla określonego czasu z zasady były tymi, które determinowały, czy też wyznaczały treści i wartości każdorazowego pojęcia sensu bycia człowieka w istnieniu.

Choć sens bycia człowieka w istnieniu jest rezultatem niekoordynowanych znaczeń kulturowych, to jednak tworzone w ich wyniku znaczenia są efektem działań podejmowanych świadomie. Tym samym twórcy każdorazowego czasu mogą i wpływają świadomie na kształt i treść znaczeń wyznaczających każdorazowe pojęcie sensu. W swej twórczości, a więc także formowaniu znaczeń określających bycie człowieka w istnieniu, determinowani są zarówno bieżącym doświadczeniem oraz aktualnymi ideami jak i ogółem wiedzy, w tym także nie tylko naukowej ale również religijnej a nawet potocznej. Krótko mówiąc, znaczenia czy też idee wyznaczające sens konstytuują się, nawet jeśli są rezultatem działań świadomych, w kontekście znaczeń swego czasu, czyli aktualnej kultury. W tym sensie sposób bycia człowieka i związane z tym idee są produktem kulturowym. O tyle też o ile kultura jest realizacją aktywności człowieka, a zatem rezultatem jego działań, człowiek może i każdorazowo tworzy to, co określamy pojęciem sensu zarówno w jego wymiarze pojęciowym, jak i w praktyce, czyli swoim byciem w świecie. Sens zatem to nie rzeczywistość, cel istniejący niezależnie, poza człowiekiem, w sferze czystej obiektywności. Sens to moment istnienia nie tylko w sposób konieczny związany z człowiekiem, to moment istnienia kreowany przez człowieka i istniejący o tyle, o ile istnieje człowiek zarówno jako jednostka, jak i ludzkość. I choć ujęty w swej ogólności jest on jedynie abstrakcją, czy też tzw. czystym pojęciem sensu, formalnie określoną wartością, to w swoich empirycznych konkretyzacjach jest zawsze tożsamy ze znaczeniami wyrażającymi sensy bycia ludzkiego. To ze względu na nie realizuje się człowiek pojmowany zarówno przez swoje zbiorowości i jako konkretna jednostka w społeczeństwie czy też osoba.

Sens bycia jako projekt życia w świecie

Dotychczasowe rozważania nad sensem pozwalają przyjąć, że jest on niczym więcej jak jedynie pewną konstrukcją człowieka, przez którą uzasadnia czy też właściwie usprawiedliwia swoje bycie w istnieniu. Oznacza to, wyrażając tę myśl językiem tradycyjnej filozofii, że sens istnienia to nic innego jak konstrukcja subiektywności jestestwa ludzkiego niemająca swego potwierdzenia poza rzeczywistością tego, co tu określe pojęciem świata ludzkiego. W tej sytuacji pojawia się pytanie: czy dla tak funkcjonującego pojęcia, czy też o takim statusie znaczenia w rzeczywistości działań ludzkich, faktycznego bycia człowieka w istnieniu, można znaleźć uzasadnienie? Zauważę, że odpowiadając nie wystarczy odwołać się do historii rodzaju ludzkiego, czy też dziejów kultury europejskiej. To, że człowiek

w przeszłości odwoływał się do pojęcia sensu i próbował uzasadniać swoje bycie w istnieniu, nie musi bynajmniej oznaczać, że kategoria ta, także w myśleniu aktualnym, może zostać uznana za zasadną. Jest to zatem pytanie o to: jakie racje przemawiają za zasadnością, czy też sensownością, pojęcia sensu bycia w istnieniu w wypadku ludzkiego jestestwa? Choć odpowiedź na to pytanie można by poprzedzić refleksją nad tym, czy człowiek, będąc świadomy, że sens bycia w istnieniu jest jedynie wytworem kulturowym człowieka, kategorią znaczącą niemającą swego umocowania obiektywnego, winien formułować nowe idee, które byłyby w stanie nadać sens (zasadność) dalszemu jego byciu w istnieniu?

Odpowiedź na to pytanie zakłada rozumienie człowieka, wiedzę, która w każdym wypadku jest pewnym pojęciem człowieka. Nie sposób byłoby bowiem mówić o sensie bycia człowieka w istnieniu, gdyby nie było możliwości rozeznania w tym, kim jest sam człowiek. Jest to zatem w pierwszej kolejności pytanie o to: kim jest człowiek i jakie jest jego miejsce w istnieniu? Podejmując to pytanie, przywołam myśl M. Heideggera, który pisząc o *das Dasein*, zauważył, że jest to *das Sein* wśród innych *das Sein*. Będąc bytem wśród bytów, także tych które w jakiejś mierze są przytomne, w znaczeniu mają poczucie własnego bycia (cały świat zwierząt, którym w jakiejś mierze nie możemy odmówić poczucia bycia), jest nie tylko jestestwem przytomnym, ale i świadomym własnej przytomności. I choć być może w całym wszechświecie, a nawet w naszej galaktyce, nie jest jedynym świadomym, to z pewnością jest nim – przynajmniej w znanym nam z powszechnego doświadczenia świecie – na dzień dzisiejszy. W tym sensie człowiek jest świadomością istnienia. Oznacza to, że to właśnie przez człowieka istnienie w swej nieskończonej różnorodności momentów jest świadome swego bycia. Już zatem ten moment, w kontekście wiedzy ludzkiej, czyni go jestestwem wyróżnionym. Wszak zagłada ludzkości w tym wymiarze, a przynajmniej w skali naszego układu planetarnego i naszego świata, czyniłaby istnienie nieświadomym swego bycia. Uwzględniając choćby ten moment, a zwłaszcza niekończący się „wysilek” istnienia w procesach jego różnicowania się i określania, którego rezultatem jest jestestwo świadome i świadomość istnienia, człowiek jako nosiciel tej świadomości i z racji tej świadomości, pozostaje wobec niej nie tylko jako jednostkowy moment istnienia, ale moment istnienia w nieskończonej różnorodności jego przejawów w relacji powinności jej kontynuacji. Można by powiedzieć, że już z faktu swego istnienia człowiek ma powinność – wynikającą z istnienia jako czystego pojęcia, a więc w tym wypadku także pojęcia-wartości transcendentalnej właśnie jako byt świadomy – jej realizacji i tym samym obowiązek kontynuacji istnienia świadomego. Dodałbym, przynajmniej do momentu, w którym nie odkryje innych jestestw świadomych bądź też sam nie uformuje innej, może bardziej doskonałej świadomości istnienia, która w tych zadaniach mogłaby go zastąpić.

Pomijając jednak tę wybiegającą poza aktualną wiedzę dygresję, twierdząc, że „życie sensem” w jakiejś mierze należy do struktury bytowej człowieka. Aktywność ludzka realizuje się w związkach celowych. Cel jest tym, co ukierunkowuje

nasze działania. Niemniej jednak potrzebuje on uzasadnienia. Cele to z zasady stany faktyczne, które chcemy zrealizować. Żaden jednak stan faktyczny, także ten przyszły, który może, czy też miałby nastąpić sam siebie nie uzasadnia. Dla swej zasadności potrzebuje uzasadnienia, a zatem ujęcia w strukturę sensów obowiązujących pewne myślenie. Konteksty uzasadnienia podejmowanych celów bywają różne, tak jak różne są kultury i różni są poszczególni ludzie. Niemniej, zawsze dla podejmowanych działań o ile te są świadomie podejmowane, poszukujemy „jakiegoś” uzasadnienia, choćby było to uzasadnienie *ex post*. Zasadny cel, a więc cel sensowny, nadaje sens działaniom prowadzącym do jego realizacji. Należałoby powiedzieć, jest z nim tożsamy. Zatem wszelkie działania ludzkie, jako działania celowe, są w jakiejś mierze sensowne. Rzecz zatem nie tyle sprowadza się do celowości (sensowności) czy też niecelowości (bezsensowności) działań ludzkich, ale do waloru czy też wartości (zasadności) celu jako sensu. Formułując tę myśl, paradoksalnie, nie sposób wykluczyć, że pewne działania człowieka jako działania celowe, w szerszym kontekście znaczeń okazują się bezsensowne. Jest to zatem nie tyle problem bezsensowności działań ludzkich, ile kwestia tego, aby działania te były podejmowane i akceptowane ze względu na cele, które w ramach aktualnej racjonalności i posiadanej wiedzy, mogą być uznane za możliwie zasadne (najlepiej uzasadnione). Przyjmując zatem, że w porządku istnienia lepiej „być” niż „nie być”, tzn. być momentem istnienia w tym wypadku jako człowiek, a więc być świadomy, należałoby stwierdzić, że „lepiej” jest „być więcej” niż tylko „być”, a najlepiej jest „być w sposób możliwie doskonały”. Pytanie zatem o sens bycia w świecie, w którym przyszło być człowiekowi współczesnemu, jest pytaniem o to: czy człowiek może być w sposób możliwie doskonały? a także co sformułowanie to miałoby oznaczać? W tym sensie należałoby stwierdzić, że sensem życia człowieka, jak zawsze, także współcześnie, jest jego projekt bycia w każdorazowej jego terażniejszości (aktualności) i przyszłości.

Jak być, by „być lepiej”? Pytanie zawsze aktualne

Odpowiedź na to pytanie wydaje się zakładać, że wiemy, co to znaczy „być lepiej”. Problem jednak w tym, że takiej odpowiedzi nie ma i być może, w perspektywie każdorazowej terażniejszości, nigdy nie będzie. Nie sposób bowiem z perspektywy terażniejszości oceniać przyszłości, której jeszcze nie ma, że będzie lepsza od tego, co jest. Taka przyszłość bowiem, jeśli możemy o niej mówić, istnieje jedynie w formie znaczeń, a więc jej wizji, projektów, które dopiero mają być zrealizowane. Czy będzie to lepszy sposób życia, będą zapewne mogli ocenić ludzie, którzy będą żyli w przyszłości. Warto jednak zauważyć, że człowiek, formułując wizję swojego bycia w istnieniu, bynajmniej nie musi odwoływać się do przyszłości. Równie dobrze w projektowaniu swego czasu terażniejszego i przyszłego można się odwoływać do przeszłości; do złotego wieku, Arkadii, czasów

pierwszych Rzymian czy też pierwszych chrześcijan itp. Człowiek może także nie tworzyć żadnych wizji, ale żyć czasem terażniejszym, powielając jego schematy. Wszystkie tego rodzaju warianty są nie tylko możliwe, ale co więcej w dziejach człowieka, zarówno kultury europejskiej, jak i innych, miały miejsce. Poszczególne kultury, a nawet poszczególne epoki, miały własne poczucie upływu czasu a także wiązanych z nim sensów¹³. Rzecz jednak w tym, że kultura europejska od co najmniej kilku stuleci w znacznym stopniu swej tożsamości bardziej nakierowana jest na przyszłość niż terażniejszość, a tym bardziej na przeszłość. Jest to kultura nakierowana na zmiany dające się ująć w pojęciu jeśli nie postępu, to co najmniej rozwoju. Oznacza to, że modelem tej kultury jest zasada „być lepiej”, niż się „jest a tym bardziej było”. Co zatem miałoby znaczyć „być lepiej”, czy też raczej jak dałoby się sformułować pojęcie sensu w czasie nam współczesnym?

Aby projekt „jak być lepiej”, czyli sformułowanie perspektywy istnienia w bardziej lub mniej odległej przyszłości mógł zostać uznany za zasadny, człowiek musi być w każdorazowym swoim „teraz”. Winien więc zadbać o swoje bycie aktualne. Bycie to, zarówno w wypadku poszczególnego człowieka, jak i całego gatunku, bynajmniej nie jest raz na zawsze zagwarantowane. Śmierć, zagłada, zagraża człowiekowi niemalże w każdym momencie. Może to nastąpić zarówno na skutek sił natury, jak i działań człowieka. Odwołując się choćby do wiedzy o katastrofach, można sobie wyobrazić, tak jak to miało miejsce w wypadku zagłady dinozaurów, zagładę ludzkości na skutek kolizji Ziemi z asteroidą czy też na skutek zmian klimatycznych, wybuchów wulkanów itp. Zagłada taka możliwa jest także w następstwie działań człowieka. Problem to tym bardziej istotny, że współczesny człowiek dysponuje środkami, których użycie może doprowadzić do samozagłady. Pierwzoplanowym celem działań człowieka, jeśli swoje bycie w świecie uznaje za zasadne, winno być podjęcie działań mających na celu wyeliminowanie sytuacji, które mogłyby prowadzić do konfliktów zbrojnych oraz podjęcie działań, w miarę ludzkich możliwości, które mogą zapobiec niebezpieczeństwom ze strony sił naturalnych. I choć zapewnienie pełnego bezpieczeństwa byciu człowieka w istnieniu nie będzie wprawdzie nigdy możliwe, to jednak pozostawanie biernym wobec takich niebezpieczeństw jest sprzeniewierzeniem się wobec istnienia. Ich formułowanie, a przede wszystkim podejmowanie ich realizacji, będzie wyznaczać sens działań, a więc i bycia człowieka w istnieniu. Odwołując się choćby do aktualnej wiedzy, jak i technicznych możliwości człowieka, można formułować wizję czy też projekty bycia człowieka w przyszłości. Niewątpliwie bycie człowieka w istnieniu jest już aktualnie warunkiem realizacji świadomości istnienia nie tylko w skali Ziemi jako planety, ale także jej najbliższego otoczenia. Także już dziś wiemy, że działania człowieka otwierają możliwości przekraczania każdorazowych barier. Stwarzają możliwości działań w wymiarze

¹³ Problem ten szerzej omawiałem w poprzedniej refleksji opublikowanej w tomie 14. Pisma „ΣΟΦΙΑ”.

międzyplanetarnym, a nawet w wymiarze układu słonecznego. A może i dalej? Trudno dziś określić możliwości człowieka w przyszłości, a zwłaszcza odpowiedzieć na pytanie o to, jakie będą one np. za lat pięćset czy też tysiąc. Niemniej, aby było to możliwe, człowiek musi pozostawać momentem istnienia, istnieć jako jestestwo świadome. Tylko bowiem jako jestestwo będące świadomością istnienia, może realizować się jako 'byt wobec istnienia'.