

MAREK ŁAGOSZ

Uniwersytet Wrocławski

ORCID 0000-0001-8502-4922

BYT I SENS OSTATECZNY. REFLEKSJE LOGOLOGICZNE

WSTĘP

W artykule tym określę ogólne ramy, w jakich można rozwijać ontologiczną (metafizyczną) refleksję nad ostatecznym sensem (celem, przeznaczeniem) świata (wszelkiego bytu) – w tym szczególnie ludzkiej egzystencji. Do najważniejszych momentów tak zarysowanego przedsięwzięcia należą – jak przyjmuję – wątki: metafizyczny, ontologiczny, teologiczny (łącznie: ontoteologiczny) oraz historyczny, które rozwijam tutaj we wstępnym zarysie jako przyczynek do pracy znacznie bardziej rozbudowanej. W głównej mierze artykuł stanowi polemikę z próbami czysto humanistycznego (antropocentrycznego) oraz naturalistycznego uzasadnienia sensowności bytu prowadzoną z perspektywy myśli (religii, teologii i filozofii) chrześcijańskiej.

1. USTALENIA WPROWADZAJĄCE

Filozof nosi na myśli brzemień *bytu jako takiego*; dlatego szczegółowa wiedza – o różnym zresztą stopniu ogólności – na temat związków między przedmiotami zasiedlającymi różne obszary bytowości nie jest w stanie usatysfakcjonować go poznawczo. W swym zdziwieniu wobec

rzeczywistości – wobec całej zastanej różnorodności świata – pyta on nie tylko o to, *co istnieje*, oraz *dlaczego istnieje to czy tamto i dlaczego – w taki, a nie inny sposób*, ale przede wszystkim i ostatecznie: *PO CO istnieje cokolwiek?* Jak pisze Ludwig Wittgenstein: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest”¹. A tę mistyczną mgłę może rozwiać – jak zakładam – jedynie odpowiedź na pytanie o sensowność (celowość, wartość) tego, co jest. Jak streszcza myśl Rudolfa Hermanna Lotze’go Andrzej Niemczuk: „[...] pełna teoria bytu, która wyjaśniałaby całość tego, co jest, nie byłaby jeszcze pełną filozofią, gdyż nie mówiłaby nic na temat sensu, czyli wartości tego wszystkiego, co istnieje”².

Byt na ogół ujmowany jest przez myślicieli najpierw w kategoriach substancji, przyczynowości i innych neutralnych aksjologicznie pojęć ontologicznych, a potem dopiero – niejako na wyższym poziomie – w kategoriach sensu (wartości, celu). Krótko mówiąc, kwestia sensowności jawi się jako konieczne dopełnienie i wyższy stopień refleksji ontologicznej (metafizycznej).

W człowieku niewątpliwie istnieje potrzeba sensu – rozpoznania celu własnego życia, a także i świata, w który został on „wrzucony”. Wydaje się, że dążenie to jest charakterystyką transcendentalną myśiącego podmiotu. Nie zależy ono od rodzaju doświadczeń, jakie spotykają nas w życiu. Doświadczenie ludzkie, jakiekolwiek by nie było, domaga się swojego usensowienia. Jak ujmuje rzecz Wiktor E. Frankl: „To, co nazywam tutaj wolą sensu, może być również zdefiniowane jako podstawowe dążenie człowieka do tego, aby odnaleźć i wypełnić w życiu jego cel i sens”³.

Na najogólniejszym ontologicznym poziomie pytanie o sens nie jest w zasadzie pytaniem: *czy byt ma sens?*, lecz: *jaki jest sens bytu?* oraz: *czy istnieje sens ostateczny?* Sensowność bytu jest bowiem wszechobecna.

¹ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 81 (6.44).

² Andrzej Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 24.

³ Wiktor E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 52.

Każde rozpoznanie tego, co istnieje, ukazuje nam jakiś porządek. W zasadzie tylko dlatego, że byt jest inteligibilny (dający się ująć rozumowo), możemy go poznawać. Każde zaś prawdziwe rozpoznanie jakiegoś elementu bytowości ukazuje nam określony łań: pewną regularność, określoną proporcję, wzajemną zależność jego składowych, jakąś analogię etc. Skoro – zgodnie z klasyczną ideą prawdy – utrzymujemy, że nasza wiedza jest obiektywna, jest prawdą o rzeczy samej, a nie tylko o specyfice naszych władz poznawczych, to odkrywany porządek tkwi w samym bycie, stanowiąc harmonię napęniającą go swego rodzaju sensem (nie od rzeczy starożytni określali wszechświat kosmosem, czyli łańdem). Jednak pojawia się dalsze pytanie: czy ta harmonia może być jedynie „ślepa” matematyczną koniecznością czy też jest nie tylko pierwotnie wszechobecna, lecz także „wprzód ustanowiona” – i to nie ze względu na nią samą, lecz na jakiś wyższy cel. Otóż bez tego ostatniego moglibyśmy powtórzyć za Stevenem Weinbergiem tezę pozornie tylko paradoksalną: „Im bardziej Wszechświat staje się zrozumiały⁴, tym bardziej widać, że nie ma on sensu”⁵.

W związku z powyższym trudno zgodzić się ze stwierdzeniem Piotra Wierzbickiego: „Sens’ to pojęcie wtórne. Pierwotny jest ‘bezsens’”⁶. Filogenetycznie i ontogenetycznie biorąc, człowiek nie dostrzega na początku swojego psychofizycznego i duchowego rozwoju bezsensu. Żeby go dostrzec potrzebna jest wyższa refleksja. Pierwotnie objawia się człowiekowi pewna empiryczna i pragmatyczna celowość świata. I dopiero ta pragmatyczno-uitylitarna sensowność życia staje się – na wyższych etapach rozwoju duchowego – podstawą do pytania o „głębszy sens”⁷. Widząc i rozpoznając sensy ograniczone (lokalne i uitylitarne), możemy dopiero orzec, że one nie mają głębszego sensu. Stwierdzenie: „Zanim

⁴ M. Ł.: nabiera sensu epistemologicznego jako logiczny, matematyczny i uporządkowany kauzalnie.

⁵ Cytat za: Józef Bańka, *Filozofia wieczysta. Krótka lekcja anatomii ludzkiego losu. Tom I, Człowiek – „niemowlę wszechświata” i Bóg kwantowy*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2011, s. 99.

⁶ Piotr Wierzbicki, *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 163.

⁷ Tamże, s. 164.

ktoś pierwszy zapytał o sens, ktoś przed nim musiał powiedzieć: ‘Sensu nie ma’⁸, zdaje się być nawet paradoksalne; żeby bowiem stwierdzić, że „sensu nie ma”, trzeba przecież wiązać określone znaczenie ze słowem „sens”, czyli zapytać się jakoś o ten sens.

Rozpoczynając rozważania nad sensownością bytu oraz ludzkiej egzystencji, za dobrą monetę biorę „oświeceniowe” przeświadczenie Georga Wilhelma Friedricha Hegla, który pisze w tym względzie: „[...] dzięki rozumowi człowiek uczy się poznawać swe przeznaczenie, bezwarunkowy cel swego życia; rozum często ulegał wprawdzie zaciemnieniu, ale nigdy nie wygasł całkowicie, nawet w ciemności zawsze utrzymywał się jego słaby promyk [...]”⁹. Zwrócę – także za Heglem – uwagę, że rozumowe poznanie celu powinno być „substancjalne”: „Wszystkie inne cele są podporządkowane, mogą być zrealizowane i urzeczywistnione tylko dzięki temu, że są one zgodne z substancją – poza tym w sobie samych nic nie znaczą. *W ten sposób można powiedzieć: Bóg jest tym, co najbardziej pożyteczne, tym, co absolutnie pożyteczne, ponieważ wszystkie inne egzystencje tylko w nim mają oparcie*”¹⁰.

Św. Tomasz pisze z kolei: „Jeśli by nie było celu ostatecznego, niczego by nie można było pożądać, ani żadnej czynności ukończyć, ani przerwać zamierzeń”¹¹. Ale cele ostateczne – jak Akwinata sam przyznaje – mogą być względne (alternatywne), np. dobra przyrodzone: materialne (np. cielesne) lub duchowe (np. moralne)¹². Po prostu różne cele konkretne są przez ludzi uznawane za cele ostateczne (podstawowe, nadrzędne). Piszac zaś o celu (sencie) ostatecznym można (należy) jednak – i tak też czynię w tej pracy – mieć na uwadze przede wszystkim znaczenie absolutne i ekskluzywne tego wyrażenia, tj. wyłączające

⁸ Tamże,

⁹ G.W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowinski, postł. ks. Tomasz Węclawski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 86.

¹⁰ G.W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 54.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna (w skrócie)*, oprac. O. Feliks Wojciech Bednarski OP, Fundacja Pomocy Antyk „Wydawnictwo Antyk – Marcin Dybowski”, Warszawa 2004, s. 163.

¹² Kategorią celu ostatecznego obejmuje on też oczywiście dobra nadprzyrodzone (tamże, s. 163-164).

jakieś inne cele-wartości spod pojęcia celu ostatecznego. Ogólnie zaś mówiąc: za absolutnie ostateczny cel życia ludzkiego należy uznać ten, którego osiągnięcie wyzwala człowieka z nonsensu nicości i zła, przejawiającego się w życiu duchowym człowieka pod postacią choroby nihilistycznej. Dla Tomasza i całej tradycji chrześcijańskiej celem takim jest Bóg – pojednanie i zjednoczenie z Nim. I tu jest pełna zgodność między Akwinatą a cytowanym wcześniej Heglem.

Zauważmy jeszcze za Jerzym Szymikiem, że zainteresowana sensem filozofia jest z kolei początkiem teologii: „[...] Człowiek [...] pyta rozum o sens życia i w ten sposób kładzie filozoficzny fundament pod teologię”¹³. Człowiek jako byt ograniczony nie może postawić sobie celu ostatecznego. To byłoby z jego strony szaleństwem – i tak jest w istocie, gdy myślimy o samozbawieniu (samowyzwoleniu) człowieka w perspektywie ideologii społeczno-politycznych, które poza irracjonalnością niosły też za sobą na ogół zbrodnie. Realistycznie biorąc, człowiek (ludzkość) może być co najwyżej objęty celem ostatecznym, zajmować określone miejsce w nie swoim zamyśle takiego celu – wprawdzie niekoniecznie jako czynnik zupełnie bierny, lecz na pewno nie decydujący. Krótko mówiąc: w obrębie samej tylko antropologii nie ma miejsca na cele ostateczne¹⁴. Można zatem powiedzieć, że ponieważ pytanie o sens jest „arcyludzkie”, a możliwa odpowiedź kieruje nasze myślenie – przynajmniej jeśli chodzi o sens ostateczny – w stronę religii i Boga, rozważania nad sensem ostatecznym bytu mają charakter teandryczny.

¹³ Ks. Jerzy Szymik, *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 38.

¹⁴ Co nie znaczy, że perspektywa antropologiczna jest pomijalna. Wręcz przeciwnie. O prawdę i sens ostateczny pytamy się w filozofii zawsze w interesie człowieka. Jak wskazuje Paul Tillich: „Ostateczna troska dotycząca prawdy, która prowadzi do poszukiwania rzeczywistości ostatecznej, jest częścią ostatecznej troski dotyczącej egzystencji człowieka jako osoby, jako istoty, która jest w stanie zadawać pytanie o swoje bycie i bycie uniwersalne” (P. Tillich, *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. Jerzy Korpanty, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2023, s. 91-92).

2. LOGOLOGIA I TEOLOGIA

Filozoficzną (ontologiczną) refleksję nad sensownością istnienia wszelkiej rzeczywistości, a w szczególności egzystencji ludzkiej, nazywam tu *logologią*¹⁵. Bardzo pojemna konotacja tak fundamentalnego terminu, jakim jest „logos”, uprawnia – jak sądzę – wprowadzenie takiej właśnie nazwy. Wśród rozlicznych jego znaczeń: słowo, prawo, rozum zasada, rozumne myślenie¹⁶, istota, pojęcie, nauka, prawidłowość uniwersalna świata, rozum (świata), twórcza siła boska, jest także i *sens*. W *Zasadach filozofii greckiej* Adam Krokiewicz stwierdza np., że Heraklit wykazał, iż sens zdania (*logos*) istnieje inaczej niż jego słowa. Te padają pod zmysły. Sens zaś, stanowiący istotę zdania, uświadamia się jedynie rozumnemu umysłowi. Sens-*logos* jest „[...] symbolem (z natury niejawną) rzeczywistości ostatecznej”¹⁷. I dalej: „Etyka Heraklita pozostaje w ścisłej łączności z jego kosmologią: najważniejszą rzeczą dla człowieka jest poznać ‘sens’ (*logos* – M.Ł.) świata i znaleźć w nim samego siebie [...]”¹⁸. Tak więc „logos” wprost tłumaczy się jako sens bądź też wieloaspektowa konotacja tego słowa ześrodkowuje się w kategorii *sensu* i to nie tylko rozumianego semantycznie (sens zdania,

¹⁵ Proponując ten termin, nawiązuję luźno do logoterapii Victora Frankla, która jest odmianą psychoterapii koncentrującej się na odnajdywaniu sensu życia. Zakładam przy tym, że trwała i ostateczna sensowność życia ludzkiego pociąga za sobą – jako swój warunek konieczny – sensowność istnienia całego otoczenia bytowego (całego wszechbytu), w którym się człowiek znajduje. Stanowisku temu można wprawdzie zarzucić antropocentryzm – ale cóż, jesteśmy tylko ludźmi. Wypadek odwrotny, tj. taki, w którym całość bytu miałaby sens ostateczny, a życie ludzkie, tylko doraźny, będąc jedynie środkiem do realizacji jakiegoś ponadludzkiego celu, chociaż logicznie możliwy, to trudny jest do zaakceptowania – chociażby w świetle hipotezy istnienia dobrego Boga (a tylko Bóg może nadać sens całości bytu). Bóg, który sprowadzałby człowieka do roli przejściowego środka dla jakichś swoich wyższych celów, byłby Bogiem „niehumanistycznym”, co kłóci się z całą wielką filozoficzną tradycją łączenia z Istotą Absolutną atrybutu dobra (dobra najwyższego), a także z chrześcijańskim rozumieniem Boga.

¹⁶ Jeśli to w ogóle nie pleonazm – choć właśnie z takim połączeniem się spotkałem, np. u Adama Krokiewicza, o czym za chwilę.

¹⁷ Adam Krokiewicz, *Zarys filozofii Greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Piron i Plotyn*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 137.

¹⁸ Tamże, s. 138.

ogólniej: wyrażenia) czy egzystencjalnie (sens życia ludzkiego), ale przede wszystkim – ontologicznie: sens świata (bytu). W metafizyczno-teologii chrześcijańskiej z kolei mówi się o Boskim Logosie (Żywym Słowie, którym jest Jezus Chrystus), o którym Georg A. Maloney pisze: „Cały wszechświat miał swoje znaczenie, swój *logos*, tylko w Boskim Logosie i przez ten Logos. Pełnia natury ludzkiej może być odnaleziona jedynie w człowieku, w którym mocą łaski Bożej mieszka Logos”¹⁹. Według Ojców wschodnich każde stworzenie ma swój własny *logos*, a człowiek jako „obraz” Boga ma *logos* wyjątkowy – wyższy stopień „inteligibilności”. I to ten wewnętrzny *logos* każdego stworzenia wyznacza sens jego istnienia: „[...] dotrzeć do wewnętrznego *logosu* danego stworzenia – to dla wczesnych Ojców znaczyło poznać jego miejsce i rolę w całym dramacie historii zbawienia, dostrzec znaczenie każdego stworzenia w świetle zbawienia całego kosmosu przez Chrystusa”²⁰. Jak relacjonuje Maloney, o człowieku św. Cyryl z Aleksandrii nauczał: „Stąd jest on *logikos*, osobą, która, jeżeli współdziała z Logosem, może być przez niego oświecona. W tym sensie rozum jest darem Stwórcy, jako że jest całym istnieniem człowieka”²¹. Na semantyczne powiązanie między „słowem” („Słowem”) a „sensem” wskazuje np. Ratzinger, gdy pisze: „Dualizm między słowem i wydarzeniem [...] skazuje wydarzenie w²² bezsłowność, czyli bezsensowność [...]”²³.

W pierwotnym moim zamyśle logologia – jako ontologia sensu – ma być czymś bardziej fundamentalnym niż psychologia sensu czy też różne światopoglądowe przeświadczenia na temat miejsca i roli człowieka

¹⁹ G.A. Maloney S.J., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 199.

²⁰ Tamże, s. 200.

²¹ Tamże, s. 144.

²² Być może jest to błąd translatorski i powinno być: „na” – M.Ł.

²³ Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Tom IX/2, tłum. Jarosław Merecki SDS, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018, s. 717.

Dodać trzeba, że – z teologicznego punktu widzenia – tak rozumianego „Słowa” nie należy mylić z dialogiem. „Słowo – pisze Tillich – Boga jest stwórczym samo-objawieniem Boga, nie zaś rozmową między dwoma istotami. Dlatego Słowo jest jednym z aspektów samego Boga; jest Bogiem objawiającym się samemu sobie” (Paul Tillich, *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, s. 111). Można zatem powiedzieć, że Słowo stwarzające jest Sensem wszechbytu.

w świecie. Logologia ma wykazywać konieczność sensowności wszechbytu – o ile nie dojdzie ona do „wglądu odwrotnego”, tj. do przekonania że pytanie o sens jest źle postawione, gdyż niczego takiego w świecie nie ma. To ostatnie stanowisko jest jednak w moim przekonaniu mało wiarygodne. Idzie zatem o to, aby wykazać, że byt nie może nie mieć sensu oraz wskazać warunek (warunki) jego sensowności.

Można powiedzieć, że człowiek (rodzaj ludzki) skazany jest z natury rzeczy na refleksję logologiczną. Dlatego o ludzkim życiu – w przeciwieństwie do zwierzęcego – można powtórzyć za Józefem Bańką: „Oddzielić motyw życia od myślenia o życiu to więcej niż paradoks”²⁴. Jak bowiem nieco wyżej stwierdza przywołany autor: „Motyw myślenia o życiu stanowi wewnętrzną metafizykę życia i nie może być do niego *ex post* dodany. Może być obecnością w nim wyznawanego credo – w przeciwnym razie jest jego requiem”²⁵.

Nie jest zatem tak, jak głosi słynna łacińska sentencja: *primum vivere, deinde philosophari* („najpierw żyć, potem filozofować”). Wręcz przeciwnie, kwestii sensu nie wolno (w przypadku człowieka jest to w zasadzie niemożliwe²⁶) odkładać na później. Jak słusznie podkreśla Joseph Ratzinger (Benedykt XVI): „Człowiek rzeczywiście nie żyje jednak tylko chlebem i nie może czekać na to, co inne, aż do chwili, gdy chleb nie będzie już problemem”²⁷. Życie i refleksja nad nim przebiegają – nie licząc może samego zarania świadomego życia ludzi – równolegle. Już przy minimalnym spełnieniu najniezbędniejszych potrzeb życiowych (biologicznych) pojawia się ruch myśli w kierunku transcendencji: religia, filozofia, moralność.

²⁴ J. Bańka, *Filozofia wieczysta. Krótka lekcja anatomii ludzkiego losu. Tom I*, s. 16.

²⁵ Tamże.

²⁶ Wyjąwszy może te natury (ufam, że jednak nieliczne), które – jak zwierzęta – pochłania bez reszty bezpośrednio światowego życia.

²⁷ Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie Tradycji (IX/I)*, s. 580.

2.1. Wartości i cele: cele w życiu a cel życia, droga

Sensowność istnienia – zresztą sensowność różnego stopnia i rodzaju – wyczerpuje się w określonych celach-wartościach²⁸, ku którym to istnienie zmierza i które mogą lub muszą – by nie pozostawały tylko celami „pusto spełnionymi” – być finalnie osiągalne²⁹. Problem sensowności ujmują zatem teleologicznie i aksjologicznie. Jak można też rzecz ująć – za komentującym myśl Plotyna Adamem Krokiewiczem: dobry cel określa mądry sens ludzkiego życia³⁰. W wymiarze zaś eschatologicznym: najwyższy i uniwersalny cel określa ostateczny sens istnienia (bytu).

²⁸ Pojęcia *sensu* i *celu* łączy ze sobą np. William J. Hoya, gdy pisze: „*Cel i sens* tego życia nie znajdują się jednak na świecie, lecz w Bogu” (William J. Hoya, *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. Paulina Kolińska, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2011, s. 139).

²⁹ Rozważając sensowność bytu w perspektywie określonego celu (celów) należałoby rozróżnić między procesem dążenia do celu, a rezultatem jego realizacji. Z jednej bowiem strony już samo dążenie do określonego celu może być uznane za sens egzystencji ludzkiej. Na przykład wtedy, gdy mówimy, iż celem życia ludzkiego jest ciągłe doskonalenie się moralne lub dążenie do prawdy. Z drugiej jednak strony trudno, aby celowość, która nie osiąga pełni, tj. będąca wiecznym niespełnieniem, była satysfakcjonująca. Nierealizowalne w pełni cele nadają wprawdzie „pęd” ludzkiemu życiu, lecz nie zawierają w sobie także żadnej gwarancji trwałości. Przemijają one wraz z doskonalącym się, będąc li tylko doczesnym motorem jego poczynañ. Jednak zasadnicza, ostateczna sensowność ludzkiego istnienia zakłada możliwość osiągnięcia i wiecznego zachowania (wbrew nicości) celu, który sensowność tę określa. O celu ostatecznym można powtórzyć za: Johannem Gottliebem Fichte'm: „Nie jest to cel, do którego mielibyśmy dążyć tylko po to, aby ćwiczyć swe siły w czymś wielkim, czego jednak w rzeczywistości musielibyśmy się wyrzec. On powinien, on musi stać się rzeczywistym, on musi być w jakimś czasie osiągnięty” (J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, vis-à-vis etiuda, Kraków 2023, s. 149). Przy czym istotna okazuje się tu uwaga Williama J. Hoya z *Teologicznych błędów myślowych* (s. 59-60), że – by luźno streścić jego myśl przewodnią – w tym życiu cel, który ustanawia sensowność egzystencji istoty świadomej, jest nieosiągalny. Stan ostatecznej szczęśliwości (nie mylić z zadowoleniem), do którego dążymy, jest utożsamiany z bezpośredniością i pełną tożsamością własnego istnienia – z „byciem u siebie”. Jednak o ile tę szczęśliwość przeżywamy – na znany nam ludzki doczesny sposób – o tyle jest ona niemożliwa. Refleksja (samoświadomość) znosi bowiem bezpośredniość i pełną tożsamość, wprowadzając podział, rozdwojenie i wyobcowanie.

³⁰ Adam Krokiewicz, *Zarys Filozofii Greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles. Pirron i Plotyn*, s. 400.

Cel jako sens ludzkiej egzystencji należy najpierw odnaleźć, tj. określić wartości, ku którym winno kierować się spełnione ostatecznie życie³¹. W interpretacji Hegla Jezus Chrystus tak poucza swoich uczniów: „[...] jeśli całą duszą pojęliście wielkość celu [...] to wasze dążenie, podobnie jak ów cel, będzie obliczone na nieskończoność i nigdy nie osłabnie, choćbyście w tym życiu nie zobaczyli, jak dojrzały jego owoce [...]”³². A tak główny chrześcijański cel charakteryzuje Benedykt XVI: „[...] *istnieje* (kursywa – M.Ł.) ostateczna racja, dla której warto żyć, to znaczy Bóg i Jego niezgłębiona miłość”³³.

W rozważaniach naszych warto odróżnić *cel życia* od rozlicznych *celów w życiu*. Ten pierwszy ma być podstawową motywacją naszej egzystencji – stale obecnym horyzontem, ku któremu zmierzamy i w którym możemy osiągnąć ostateczne spełnienie³⁴. Dodajmy przy tym, że przez „cele w życiu” nie należy rozumieć tu tylko jakichś wąskopragmatycznych (użytecznych) wartości, ku którym kierujemy się gwoli podtrzymania życia biologicznego, ewentualnie zapewnienia sobie odpowiedniego kwantum przyjemności. Cele w życiu, to także cele wzniosłe: poznawcze, estetyczne, a przede wszystkim moralne. Idzie jednak o to, że nawet najwznioślejsze (moralne) cele w życiu nie są w stanie dopełnić życia poprzez zapewnienie absolutnie trwałej podstawy wartości, ku którym w nim „celujemy”. Cel, który sam siebie nie podtrzymuje „od wewnątrz” lub nie jest podtrzymywany przez jakiś

³¹ Za Fichte’em można tu wprowadzić następującą dystynkcję: „Pojęcia owe, zwane pojęciami celów, mają być nie tak jak pojęcia poznawcze *odwzorowaniami*, lecz raczej *pierwowzorami* tego, co powinno być wytworzone” (J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 120). Z tą wszak korektą, że nie zawsze idzie tu o wytwarzanie (nie wszystkie cele leżą w mocy człowieka, a trzeba nawet przypuścić, że te najważniejsze, ostateczne, nie leżą), lecz ogólniej – o osiągnięcie.

³² Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, s. 129.

³³ Cytuję za: J. Szymik, *Prawda i mądrość*, s. 338.

³⁴ Jako podstawowy cel świadomego podmiotu tak rozumiany cel życia odróżniamy od teleonomicznie (nie teleologicznie) rozumianego „celu” życia jako fenomenu biologicznego, który to Georg Wilhelm Friedrich Hegel sugestywnie opisał tak: „Ten proces rozrodczy okazuje się postępowaniem w złą nieskończoność. Rodzaj utrzymuje się tylko poprzez ginienie indywiduów, które w procesie spółkowania spełniają swe przeznaczenie i o tyle, że nie mają żadnego wyższego przeznaczenia, chylą się już przez to ku śmierci” (G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 391).

był samoistny, wciąż pozostaje tylko celem w życiu, a nie celem życia. Mimo to o usersawiającej mocy moralności był przekonany (zapewne pod wpływem moralizmu Kanta) Fichte; jak relacjonuje Adam Zieleńczyk: „Prawa postępowania – powiada Fichte – są dla istot rozumnych bezpośrednio pewne; ich świat jest pewny tylko przez to, że pewne są owe prawa. Nie możemy się wyrzec tych praw, nie pogrążając świata, a z nim i siebie samych w bezwzględną nicość; z nicości tej powstajemy i utrzymujemy się ponad nią wyłącznie przez swą moralność”³⁵.

Jest tu jeszcze i taka możliwość – na którą zwraca uwagę Vittorio Possenti – że poza brakiem zasadniczego celu życia i pod naporem rozmaitych możliwości ofiarowanych nam przez wysoko rozwiniętą cywilizację, człowiek zaczyna tracić orientację także co do celów w życiu, określenie hierarchii których (ich stopnia ważność, a przeto zalecanej kolejności realizacji) jest przecież czymś bardzo ważnym. I tak oto znajdujemy się w sytuacji tak opisanej przez przywołanego autora: „[...] we współczesnej kulturze zachodniej środki są coraz liczniejsze i coraz potężniejsze, natomiast nie ma jasnej wizji celów. Jeśli coraz więcej możemy, a nie wiemy, w jakim celu, to na fundamentalne paradygmaty relacji międzyludzkich pada cień nihilizmu”³⁶. Co więcej, kultura, której rozwój stanowił początkowo remedium na zagrożenia płynące ze strony natury, pozbawiona jakiegś głębszej – niż tylko obracającej się wokół ludzkich spraw (partykularne interesy różnych grup: narodów, stanów, klas, warstw itp.) – aksjologii opartej na samoświadomości i mądrościowym wglądzie w naturę rzeczy (owego poznania „przyczyn najgłębszych” i „spraw Boskich”) – przede wszystkim zaś w naturę człowieka, sama staje się zagrożeniem. Jak stwierdza Guardini: „Ma (człowiek „uzbrojony w kulturę” – M.Ł.) moc nad rzeczami, nie ma jednak – albo powiedzmy: jeszcze nie ma – mocy nad swoją mocą”³⁷.

Poza określeniem celu niezbędną jest także droga do niego. Trzeba ją zidentyfikować i uznać za realną do przejścia, gdyż w przeciwnym

³⁵ J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 16.

³⁶ Vittorio Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. Jarosław Merecki SDS, PL-SITA, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1998, s. 145.

³⁷ R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, s. 72.

razie cel będzie utopią i nie nada rzetelnego sensu ludzkiemu życiu. Pozostanie co najwyżej pewną ułudą i fantazją – samooszukiwaniem się, które może przynieść więcej bólu i cierpienia (szczególnie wtedy, gdy podejmiemy próżny wysiłek jego urzeczywistnienia³⁸) niż uśmierzającego spokoju (gdy biernie rozkoszujemy się nim w wyobraźni). Motyw drogi w powyższym kontekście mocno eksponuje św. Augustyn, gdy pisze: „Ponieważ jeśli między dążącym a celem, do którego się dąży, istnieje droga, to istnieje też nadzieja dojścia do celu. Jeśli zaś drogi nie ma albo się nie wie, którędy iść trzeba, to choć się i wie cel, do którego zająć trzeba – na nic się to zda”³⁹. Jezus odpowiedział Tomaszowi: „Ja jestem drogą i prawdą, i życiem” (J 14, 6). I to jest esencja tego, co zostało powiedziane wyżej: prawdziwe rozpoznanie celu wraz z drogą, którą można i należy przejść, przynosi życie – w przypadku chrześcijaństwa jest to oczywiście życie w Bogu (Panu, Jezusie Chrystusie), który sam jest Życiem, a zarazem – jako Człowiek wcielony – Drogą, której przejście należy naśladować.

3. SENS A CZAS. HISTORIA

Józef Bańka stawia tezę, iż „[...] życie osoby ludzkiej jest ważne bezpośrednio teraz, a nie dopiero jako środek służący osiągnięciu czegoś w przyszłości”⁴⁰. Z tą recentywistyczną deklaracją trudno się jednak zgodzić. Chociaż prawdą jest, że człowiek nie powinien zaniedbywać teraźniejszości własnej egzystencji, to ważność tej ostatniej w teraźniejszości się nie wyczerpuje. Co więcej, często brzemień teraźniejszości jest tak duże (a zawsze jest ono związane chociażby z jej ulotnością i permanentną przemijalnością, nierzadko z izolacją i samotnością), że dopiero uświadomienie sobie czasu wraz z jego wskazaniem na przyszłość

³⁸ Jak to było np. w przypadku komunistycznych utopii – by rzecz ująć od strony porządku społecznego. Jest także jednak wiele indywidualnych pomyłek, jak, np. rozmaite próby ucieczki od własnej osobowości, przejawiające się choćby rezygnacją z wolności.

³⁹ Święty Augustyn, *Państwo Boże, Tom 1.*, tłum. ks. Władysław Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, s. 610.

⁴⁰ J. Bańka, *Filozofia wieczysta (I)*, dz. cyt., s. 20.

potrafi uwolnić nas – pod postacią oczekiwania czegoś lepszego (czy też w końcu – nieprzemijalnego) od tej determinacji czy wręcz tyranii teraźniejszości. Przyszłość bowiem to nie tylko niepewność i zaskoczenie, lecz także *nadzieja* na wyzwolenie od teraźniejszości, z którą w świecie doczesnym zawsze wiąże się jakieś cierpienie⁴¹. Jak przypuszcza Ratzinger, „[...] dzisiejszy człowiek dlatego zasklepia się w teraźniejszości, ponieważ nie potrafi spojrzeć w oczy przyszłości i sama myśl o niej przyprawia go o koszmarny sen”⁴². Jest to – można powiedzieć – lęk przed nieznanym, albo raczej przed czymś, co zdrowy rozsądek zna bardzo dobrze: lęk przed śmiercią, definitywnym końcem, za którym nie stoi żaden ukryty sens⁴³. Czy on może jednak jest? Nikt z ludzi tego nie wie z pewnością, chociaż wielu oczekuje z ufnością. Kolejne pokolenia odchodzą i nie dają żadnego jasnego znaku; nie licząc może snów, ale te nie są dla nas zbyt wiarygodne. Ludzie religijni często mówią o nadziei, lecz sama „wiara w nadzieję” nie jest zbyt krzepiąca. Jest w niej coś z psychologii i egzystencjalizmu, ale nie ma mocnego realizmu. Ten przynosi dopiero chrześcijańska ontologia wcielenia, zbawienia i zmartwychwstania. Z teologicznego punktu widzenia szczególne znaczenie logologiczne ma to ostatnie. Jak stwierdza Maksym Wyznawca (Ojciec grecki): „Ten, kto zna tajemnicę krzyża i grobu, zna także zasadę

⁴¹ Inspirację myśli rozwiniętej w dwóch ostatnich zdaniach – prawdopodobnie proveniencji Lévinasowej (Emmanuel Lévinas) – zawdzięczam panu Andrzejowi Pokorze.

⁴² J. Ratzinger, *Służyć prawdzie*, tłum. ks. Albert Warkotsch, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986, s. 18.

⁴³ Tak o przyszłości pisze np. Bańka: „[...] nie musimy wybiegać w przyszłość, ona sama do nas przyjdzie. Niechciana, nieschlebniąca nam, ale zagrażająca, ponieważ naszą osobistą przyszłością jest nicność” (J. Bańka, *Filozofia wieczysta (I)*, s. 92). Widać tu wyraźnie wpływ Heideggerowej ontologii nicości („ontologii tanatologicznej”). Rzeczcową i trafną krytykę tej ostatniej przeprowadził Jan Krasicki, od którego zapożyczam wyrażenie w ostatnim nawiasie: Jan Krasicki, *Czysta filozofia i brudna sprawa* [w:] J. Krasicki *Porwanie Europy. Studia heterologiczne*, TA i WPN Universitas, Kraków 2022, s. 69-87. Wspomniany autor pisze m. in.: „Śmierć po raz kolejny zostaje przywołana jako jedyny ratunek *Dasein*, a „ogolocenie” natury, materii z wartości i sensu sprawia, że śmierć staje się jedyną bramą do prawdziwej egzystencji” (tamże, s. 80). I dalej: „Uderzające, że w książce *Sein und Zeit*, otwierającej drogi tanatologicznej ontologii Heideggera, nic nie mówi się o człowieku, a tylko o ludzkim „jestestwie” (*Dasein*) jako „byciu-ku-śmierci” (*Sein zum Tode*) (tamże, s. 87).

prapoczątku; ten, kto zgłębił moc i tajemnicę zmartwychwstania, zrozumiał cel, dla którego Bóg wszystko od początku stworzył⁴⁴. Dla wiary celem tym jest zaś nieskończone istnienie w Bogu – życie wieczne.

W wymiarze eschatologicznym nie należy odrywać od siebie teraźniejszości (łącznie z przeszłością)⁴⁵ oraz przyszłości. W porządku historycznym Jezus Chrystus i jego zbawczy czyn już się wydarzyły i stanowią teraźniejszość chrześcijańskiego życia i orędzia. Na osi czasu ekonomii zbawienia są one – jak ujmuje to Ratzinger – „Centrum”. W przyszłości wydarzy się zaś „kres dziejów”⁴⁶. Te dwie fazy są odróżnialne: „czas ‘już’” i „czas ‘jeszcze nie’”, ale w ciągłości zbawczej ekonomii nieseparowane. Chociaż bowiem – jak streszcza myśl Oscara Cullmanna Ratzinger – „Przełom kosmiczny i przyjście Królestwa Bożego nie pokrywają się ze sobą w czasie.”⁴⁷, to jednak wzajemnie się warunkują: zbawczy czyn Chrystusa (zbawienie obiektywne) umożliwia wejście poszczególnych osób do Królestwa Bożego (zbawienie subiektywne) i został dokonany z Miłości Boga do człowieka zakładającej zbawienie ludzi (przynajmniej niektórych – tych, którzy podejmą wezwanie Chrystusa⁴⁸). Krótko mówiąc: „Historia zbawienia to nie tylko przeszłość, ale i teraźniejszość, i przyszłość trwająca aż po powtórne przyjście Pana”⁴⁹.

Jeśli chodzi o kwestię sensowności ludzkiego życia, to pozostaje ona w związku nie tylko z oczekiwaniem przyszłości (nadzieją na realizację pewnego napełniającego sensem celu), lecz ma także zakorzenienie w przeszłości, którą przechowuje pamięć. Jak pisze Joseph Conrad (wł. Józef Teodor Konrad Korzeniowski): „[...] tan osobliwy szatan,

⁴⁴ Cytuję za: G.A. Maloney, *Chrystus kosmiczny*, s. 245.

⁴⁵ Jak w relacji Ratzingera ujmuje to C.H. Dodd: „Jezus oświadczył, że w sytuacji *teraz* obecny jest odwieczny porządek rzeczy i że jest to godzina żniwa z poprzednich dziejów” (J. Ratzinger, *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984, s. 72).

⁴⁶ I tak to, co nazywamy „zbawieniem obiektywnym”, należy do Centrum, a to co „subiektywnym” (zależnym od indywidualnych wyborów) do kresu dziejów.

⁴⁷ Tamże, s. 77.

⁴⁸ Czasem może nawet nieświadomie – „chrześcijaństwo pogan”.

⁴⁹ Tamże, s. 71. Cały ten akapit jest dość luźnym (aczkolwiek wykorzystującym używaną przezeń terminologię) nawiązaniem do rozważań Ratzingera: tamże, s. 70-77.

którego zadaniem jest jątrzyć pamięć, aby człowiek nie mógł zapomnieć o sensie życia”⁵⁰. Ktoś, kto żyłby tylko terażniejszością (w jakimś „jednopojawieniowym *recens*) nie pytałby w ogóle o sens. Żyjąc tylko dniem dzisiejszym popadlibyśmy we właściwą – jak można przypuszczać – zwierzętom bezrefleksyjną bezpośredniość. Tylko ten, kto za sprawą pamięci potrafi spojrzeć na „było” swojego życia, może pytać „po co?”. Człowiek musi sobie uświadomić, jak to z nim było, zanim spojrzy w przyszłość szukając ostatecznej odpowiedzi⁵¹. I znowu nie jest tak – jak to stwierdził wyżej Bańka w odniesieniu do przyszłości – że odnoszenie się do przeszłości (lub właśnie do przyszłości) pozbawia ważności ludzką terażniejszość. Wręcz przeciwnie: jeśli pamiętanie nie jest jakimś całkowitym pograżeniem się w świecie przeżyć minionych, błędzeniem we mgle przeszłości bez wyraźnej świadomości aktualnego „teraz” (co może się zdarzyć jednostkom znajdującym się w jakimś szczególnym stanie uczuć lub emocji), to – fenomenologicznie biorąc – uwypukla ono terażniejszość: pokazuje jej źródła, zakorzenienie, przyczyny, które ją zrodziły, a także stanowi punkt odniesienia dla snucia planów na przyszłość. Tak więc narzekanie Bańki: „Tak np. jest z naszą nieszczęsną skłonnością do tego, aby za pośrednictwem pamięci przechodzić obok rzeczywistości aktualnej i żyć ‘martwą naturą’ czasu, w oddaleniu od przeżywanej chwili”⁵², jest nazbyt przesadzone, a nawet fenomenologicznie niemożliwe: aktualne pamiętanie czegoś odbywa się przecież zawsze w terażniejszości. Potwierdza to zresztą sam Bańka, pisząc nieco wcześniej: „W rezultacie wszelkie ‘przed’ zbiegają się z aktualnym ‘teraz’, co umożliwia subiektywną rekonstrukcję przeszłości”⁵³.

Spojrzenie wstecz prawie zawsze pozostawia w nas jakiś niedosyt. Nawet jeśli „wszystko” układało się względnie szczęśliwie, to właśnie już

⁵⁰ Joseph Conrad, *Szaleństwo Almayera*, tłum. Aniela Zagórska, PIW, Warszawa 1972, s. 240-241.

⁵¹ Zresztą pamiętanie jest warunkiem koniecznym oczekiwania; spodziewam się czegoś, gdyż pamiętam, minione „teraz”, po którym nastąpiło „teraz” aktualne.

⁵² J. Bańka, *Filozofia wieczysta (I)*, s. 97.

⁵³ Tamże.

przeminęło, a w ulotnym teraz rysują się niepewne cienie przyszłości⁵⁴. Czasowe „rozchwianie” ludzkiej egzystencji przynosi niepokój, który szuka ukojenia – jakiegoś fundamentalnego sensu tego korowodu zdarzeń, jakim jest życie. Życie to przyszło nam wieść w przestrzeni i czasie. I ta pierwsza, i ten drugi, stanowi nasze ograniczenie. Przy czym ograniczenie przestrzenne jest mniej dotkliwe. Jeśli przeszedłem z punktu *A* do punktu *B*, to przy sprzyjających okolicznościach mogę przejść tę samą drogę w odwrotnym kierunku, mogę powrócić. W zasadzie, gdyby nie ograniczenie czasowe, kwestia dostania się do jakiegokolwiek miejsca w kosmosie napotykałaby tylko przeszkody techniczne. Inaczej jest z czasem: z momentu t_2 , późniejszego od momentu t_1 , nie ma już powrotu do tego ostatniego („niezwrotne leci” – jak pisał Stanisław Wyspiański w *Kłątwie*). Krótko mówiąc: przestrzeń jest dla nas problemem li tylko technicznym, czas zaś – egzystencjalnym (moralnym).

Odnosnie do poszukiwania celu-sensu należałoby wskazać na jego (tego poszukiwania) historyczność także w takim znaczeniu, że sens zawsze określany jest w kontekście przeszłości. Już stawiając sobie cele względne i cząstkowe, spoglądamy wstecz, aby zrozumieć, czego pożądanego jeszcze nigdy nie osiągnęliśmy lub do czego wartościowego z przeszłości chcielibyśmy powrócić. Jak pisze: Johannes Timmermann: „W decydujących problemach życiowych, w szukaniu sensu życia czy też sztuki życia ludzie [...] intensywnie badali dawne czasy, by na podstawie źródeł zrozumieć teraźniejszość, by na nowo odkryć dawno zapomniane prawdy, by na nowo ożywić obumarłe dobra duchowe”⁵⁵. Tak samo, kiedy pytamy o cel absolutny i całościowy (ostateczny), liczy się nie tylko

⁵⁴ Rozwiązaniem cierpienia związanego z przemijaniem, utraconą przeszłością i niepewną przyszłością jest chrześcijańska perspektywa życia wiecznego zbawionych. Wieczność Królestwa Bożego można by bowiem za Lévinas'em określić tak: „Prawdziwa czasowość, w której ostateczne nie jest ostateczne, zakłada więc możliwość, która nie polega na tym, że odzyskamy wszystko, czym moglibyśmy być, ale na tym, że wobec nieograniczonej nieskończoności przyszłości nie będziemy już żałować straconych okazji” (E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 340).

⁵⁵ Johannes Timmermann, *Teza VII [w:] Dlaczego wierzymy? 41 tez teologii fundamentalnej*, tłum. ks. Jarosław Klenowski, Wydawnictwo SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 68.

perspektywa eschatologiczna, lecz także protologiczna. Często bowiem za cel uznajemy to, co zostało utracone, a co chcielibyśmy przywrócić. Można tu pomyśleć np. o biblijnych motywach „raju utraconego” i powrotu do Boga, czyli o koncepcji w której – jak można powiedzieć – „eschaton” i „proton” konvergują (stają się zbieżne): początek jest obrazem końca, a zbliżając się do końca osiągamy stan początkowy.

Skądś przychodzimy i dokądś zmierzamy. Faktem ontologicznym jest, że nasze teraźniejsze życie wypływa z przeszłości (ontologiczna zasada racji)⁵⁶, postulatem praktyczno-aksjologicznym zaś – że aby aktualna egzystencja była ważna, powinna ona mieć jakieś przyszłe usankcjonowanie i utrwalenie. Tym bardziej że – jak stwierdza przywołany autor – „[...] ‘dotyk chwili’ [...] nawiedza osobę ludzką i przyprowadza ją o smutek przemijania”⁵⁷. Stąd też zapewne pojawia się u Bańki odniesienie do pytania o to, „[...] jak to się dzieje, że dla każdego „na jeden raz” [...] osoby ludzkiej, istnieje obiekt postulowany „raz na zawsze”, odnoszący się do bytu wiecznego, który jako Absolut jest prawie nieobecny w swej obecności w świecie”⁵⁸. Można uznać, że pytania, których założeniem jest domniemane istnienie Absolutu, stawiamy sobie, gdyż bezpośrednie ludzkie „teraz”, które przemija w migawkowej serii aktualnych pojawień, ma jedynie ważność doczesności, która staje się – po unicestwieniu istnienia – zupełną nieważnością, czyli brakiem ostatecznego sensu. Jak zauważa Lévinas: „Tę przestrzeń czasu trzeba przyjąć jako punkt wyjścia. Rozgrywa się w niej sensowne życie, którego nie należy mierzyć ideałem wieczności, uznając przy tym, że jego trwałość jest absurdalna, a interesy – iluzoryczne”⁵⁹. Stąd też w poszukiwaniu sensu bytu oraz bycia naturalnym staje się – by ponownie skorzystać ze sformułowania Bańki – „[...] odwołanie się tego, co jest ważne ‘na jeden raz’, do tego, co jest ważne ‘raz na zawsze’”⁶⁰.

⁵⁶ Tylko z fenomenologiczno-epistemologicznego punktu widzenia można, jak robi to Bańka, stwierdzić: „[...] na początku była teraźniejszość, potem człowiek stworzył historię, by przepowiadać przyszłość” (J. Bańka, *Filozofia wieczysta* (I), s. 21).

⁵⁷ Tamże, s. 20.

⁵⁸ Tamże, s. 21.

⁵⁹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, s. 279.

⁶⁰ J. Bańka, *Filozofia wieczysta* (I), s. 62.

Jednak z religijnego, np. chrześcijańskiego, punktu widzenia cel ostateczny, jakim – mówiąc ogólnie – jest „[...] definitywne otwarcie człowieka na jego przesłoniętą istotę”⁶¹, nie może mieć tylko „lokalnego” historycznego charakteru, lecz musi (powinien) być rozumiany w sposób metafizyczny (czytaj: nadzmysłowy, supranaturalny). Żaden historyczny ustrój społeczny (np. komunizm, który według Karola Marksa miał być zrealizowaniem „istoty gatunkowej” człowieka i jako taki – wykroczeniem poza ramy ludzkiej prehistorii) ani żaden stan ewoluującej materii (jak *materia ultima* Ernsta Blocha) nie są na tyle mocne, aby dać ludzkości (tj. poszczególnym ludziom) nieskończoność, a tylko w jej rozpiętości może realizować się absolutny, ostateczny sens człowieczego istnienia. Zatem realizacja istoty gatunkowej rozumianej jako – zawsze przecież ograniczona – autonomia wolnej woli wobec kosmosu oraz rozwój twórczych sił ludzkich w maksymalnym stopniu, nie wystarcza. Jak stwierdza Fichte: „[...] jej (ludzkości – M. Ł.) kres ziemski nie może być jej kresem najwyższym”⁶². Można powiedzieć, że po osiągnięciu takiego ziemskiego kresu („koniec historii”, „koniec prehistorii”) ludzkość popadłaby w jałowy bieg z dominantą śmierci, która w końcu dosięgnie wszystkich – koniec ludzkości. A gdyby nawet fantastycznie przypuścić, że śmierć biologiczna zostanie pokonana własnymi siłami człowieka – z dominantą pustki egzystencjalnej i nonsensu.

Filozofia dziejów, w której identyfikuje się cele naturalne, powinna być zatem uzupełniona teologią dziejów, która odwołuje się do nadnaturalnej perspektywy eschatologicznej. Związek filozofii z teologią jest zaś – jak stwierdza za Josephem Pieperem Possenti – „[...] konieczny do tego, by filozofia mogła mieć nadzieję na znalezienie odpowiedzi na pytanie o cel dziejów i rzeczy ostateczne”⁶³.

⁶¹ Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycję (I)*, s. 466. Wspomnianą istotowość (esencjalność) chrześcijańskiego odkrywania sensu człowieka Ratzinger słowami Karla Rahnera wyraża też tak: „[...] chrześcijanin jest nie tylko szczególnym przypadkiem człowieka, lecz jest po prostu człowiekiem takim, jakim on jest [...]” (tamże, s. 478), i dalej: „[...] w tym Zbawicielu wydarzyła się ogólność istoty [...]” (tamże, 479), co należy czytać tak, że Chrystus przy całym swoim Bóstwie reprezentuje też człowieka jako takiego – jego istotę i ideał.

⁶² J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 150.

⁶³ V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, s. 154.

Zbawienia nie osiąga się w historii, lecz poza nią, ale zarazem poprzez nią. Jak rzecz ujmuje Ratzinger: „Wiara chrześcijańska pomniejsza wartość własnej prehistorii i konkretnie danej obecnej historii, uznając ją za nie-historię i nie-zbawienie, ale nie znosi obecnej historii – jej ranga zostaje tylko pomniejszona”⁶⁴. Przy czym za prehistorię można uznać wszystko to, co miało miejsce przed wcieleniem. Jak pisze Karl Rahner: „I dlatego historia zaczęła się naprawdę dopiero po Wcieleniu”⁶⁵.

Mimo jednak tego pomniejszenia chrześcijaństwo jest religią i myślą na wskroś afirmatywną, tj. „[...] oznacza przyjęcie życia w jego ostatecznej bezwarunkowości”⁶⁶ – „[...] chrześcijaństwo oznacza akceptację samego siebie”⁶⁷. Jednakże – co trzeba dodać – akceptację w wymiarze tego, co jest celem dążeń i tęsknot człowieka, tj. ideału, a nie w jego empiryczno-duchowej kondycji w świecie zmysłowym. Jak wskazuje bowiem teolog-papież: „Niewolnictwo nihilizmu nie jest mniejsze niż niewolnictwo pozytywności. Proste przyjęcie człowieczeństwa takim, jakim ono jest (czy też ‘w jego ostatecznej bezwarunkowości’) – to nie jest wyzwolenie, lecz potępienie”⁶⁸. Człowieczeństwo bowiem nie jest takie, „[...] by jego proste przyjęcie mogło być ostatnim słowem”⁶⁹. Powiedziałbym też tak: filozof czy twórca religii po to rysuje ideały, aby rzeczywistość miała do czego „dociągać” – i choćby, historycznie

⁶⁴ Joseph Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycję (I)*, s. 467.

⁶⁵ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. Anna Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965, s. 30. Jeśli można zwrócić uwagę na analogię: Marks wszystkie przedkomunistyczne, tj. antagonistyczne, formacje społeczno-ekonomiczne zaliczał do prehistorii człowieka. Wraz z komunizmem miała skończyć się prehistoria i rozpocząć właściwa historia gatunku ludzkiego.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Wiara w Piśmie i Tradycję (I)*, s. 478.

⁶⁷ Tamże, s. 479.

⁶⁸ Tamże, s. 480.

⁶⁹ Tamże. Albo jak wyraża to emocjonalnie Fichte: „W mym wnętrzu rozbrzmiewa nieodparcie przekonanie, że niemożliwe jest, żeby tak zostało. To wszystko musi, ach, to wszystko musi się zmienić i stać się lepsze [...] Nie mogę sobie wyobrazić obecnego położenia ludzkości jako takiego, które by miało na zawsze pozostać. Nie mogę po prostu pomyśleć, że mogłoby być ono całym i ostatecznym jej powołaniem. Wówczas wszystko byłoby snem i złudzeniem. Nie byłoby warto żyć i przyjmować udział w tej wciąż powtarzającej się, do niczego nie prowadzącej i nic nie znaczącej grze” (J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, s. 136).

biorąc, miałyby być to postęp zawsze nieskończony oraz naznaczony regresami, to ideały stawiać należy.

Tu jednak trzeba zaznaczyć, iż samo „dociąganie” rzeczywistości do pewnych ludzko-historycznych ideałów nie wystarczy. W ten sposób historia mogłaby się toczyć w nieskończoność, a – jak zauważa Leo Scheffczyk – „[...] bezkresna kontynuacja historii nie mogłaby doprowadzić do dopełnienia jednostkowego życia ludzkiego [...]”⁷⁰. Brakło by w tym wypadku ostatecznego sensu, który może zrealizować się tylko w radykalnym zerwaniu. Można powiedzieć, że sens historii nie może być historyczny, gdyż postęp w kierunku gwarantującego go celu byłby w tym wypadku zawsze nieskończony. Dlatego przywołany teolog pisze: „Ten jednak (sens – M. Ł.) może być rozpoznany w pełni dopiero wtedy, gdy historia osiągnie swój cel ostateczny. Dlatego też głębia myśli biblijnej polega i na tym, że indywidualne zmartwychwstanie ściśle łączy z osiągnięciem przez świat swego ostatecznego stanu”⁷¹.

4. SENS A PERSPEKTYWA HUMANISTYCZNA

Dlaczego jednak ciągle przywołujemy tutaj teistyczny punkt widzenia? Czy humanistyczny cel doskonalenia człowieczeństwa w każdym poszczególnym człowieku i w relacjach społecznych nie może definitywnie usensować ludzkiego życia? Z religijnego punktu widzenia nie. Człowiek bardziej bądź mniej doskonały pozostanie zawsze człowiekiem – w swej naturze ułomnym i śmiertelnym. W tym kontekście należy przyznać rację Possentiemu, który stwierdza: „Zawsze i wszędzie sens ludzkiego istnienia był widziany w relacji do tematu śmierci [...]”⁷². I tak też – w dużej mierze – jest i tutaj.

Cel ostateczny może być tylko nadprzyrodzony, a do tego potrzeba nadprzyrodzonych środków. Humanizm – jako poruszający się w obrębie natury człowieka – zupełnie się do tego nie nadaje. Może być co najwyżej

⁷⁰ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, tłum. Paweł Pachciarek, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1984, s. 300.

⁷¹ Tamże.

⁷² V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny...*, s. 147.

heroizmem ostatecznej klęski, ostateczne zwycięstwo dać może tylko przebóstwienie (*theiopoiesis*)⁷³, a ono leży poza ludzką mocą⁷⁴. W różnych koncepcjach filozoficznych, programach społecznych czy politycznych mówi się o historycznych celach. Cele te jednak – mimo iż zasięg ich wykracza poza życie jednostek czy całych pokoleń – pozostają tylko celami *historycznymi*, tj. – zgodnie z pojęciem historyczności – względnymi i skończonymi; a nawet jeśli istnieje jakaś uniwersalna wartość społeczna, którą warto i można by urzeczywistnić w dziejach, jak np.: wolność, sprawiedliwość, równość, solidarność, dobrobyt materialny etc., to o żadnym „końcu historii” (czy „prehistorii ludzkości”) nie może być mowy, gdyż warunki przyrodniczego i społecznego bytowania człowieka zawsze będą w jakiejś mierze (w skali kosmicznej niezmiennie wielkiej) niestabilne i zawsze będzie groziła utrata tego, co zostało osiągnięte. Zagłada jest mieczem Demoklesa, który cały czas wisi nad ludzkością. Bez powiązania procesu dziejowego z dyskretną opatrnościową obecnością Boga sens dziejów może mieć jedynie ludzki wymiar, tj. polegać na osiągnięciu lokalnych (historycznych właśnie) celów, a do tego na ciągłym błędzeniu oraz chronicznej niepewności co do własnej sprawczości. Taki stan jest w zasadzie nihilizmem, o którym Possenti pisze: „Dla nihilizmu sens świata polega wyłącznie na nieustannym pochodzie poszczególnych horyzontów sensu, z których żaden nie jest sensem zamkniętym, lecz tylko zmiennym sposobem, w jaki poszczególne epoki wyrażają własną samoświadomość kulturalną”⁷⁵. Dlatego za Romano Guardinim można powtórzyć: „Nie można zaufać dziełom ludzkim, tak jak im zaufały czasy nowożytne – tak samo jak nie można zaufać naturze”⁷⁶.

⁷³ Czyli udzielone przez Boga człowiekowi ograniczone uczestnictwo w Jego naturze przez pewne podobieństwo.

⁷⁴ Porównaj: K. Adam, *Natura katolicyzmu*, tłum. Paweł Lisicki, Fronda, Warszawa 1999, s. 166.

⁷⁵ Vittorio Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, s. 103.

⁷⁶ Romano Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, miłość*, tłum. Zofia Włodkowska, Maria Turowicz, Janusz Bronowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 65.

Dlatego też trudno zgodzić się na przykład z wczesnym Heglem idealizującym nadmiernie rzeczywistość społeczną starożytnej Grecji i Rzymu⁷⁷ oraz uznającego byt państwowy jednostki ludzkiej doby antycznej za jej najwyższy i ostateczny cel. „[...] w życiu publicznym – pisze niemiecki filozof – podobnie jak w życiu prywatnym i domowym, każdy był wolnym człowiekiem, każdy żył wedle własnych praw. Idea własnej ojczyzny, własnego państwa była niewidzialnym wyższym wymiarem, dla którego pracował, który go motywował, to było jego ostatecznym celem świata czy też ostatecznym celem jego świata [...] W obliczu tej idei znikła jego indywidualność, tylko dla tej idei pragnął, by się utrzymała, by żyła, by trwała, i sam mógł to urzeczywistniać; dla swej indywidualności pragnąc czy żebrać trwania czy wiecznego żywota – coś takiego nie mogło mu przyjść do głowy albo przychodziło jedynie [rzadko], jedynie w beczynnych, w gnuśnych chwilach mógł nieco mocniej odczuwać jakieś pragnienie, które tylko jego samego dotyczyło”⁷⁸.

Obraz, jaki przedstawia Hegel jest nie tylko ideologiczny, lecz także fałszywy. Aż tyle wolności „dla każdego” w czasach niewolnictwa? Czy człowiek, który posiada niewolników lub, nie posiadając, korzysta z ich pracy, może być uznany za wolnego w sensie etycznym? A gdzie rozliczne zależności społeczne, z jakimi mamy do czynienia we wszystkich niemal społeczeństwach historycznych: kobieta-mężczyzna, przełożony-podwładny, dowódca-podkomendny, arystokrata-zwykły obywatel etc.? To, że „republikanin” „za wieczną” uważał republikę i nie troszczył się o własną nieśmiertelność⁷⁹, wcale nie musi być odczytywane jako jego wyższa, uprzywilejowana pozycja wobec chrześcijanina. Jest to raczej pochłonięcie doczesnością, której przyznaje się większą wartość niż ma ona w istocie i której rozumny człowiek nie powinien stawiać jako swój cel ostateczny. Poza tym chrześcijanin nie „żebrze” o wieczny żywot, tylko rozpoznaje (dzięki Objawieniu, ale także w oparciu o przyrodzony rozum), że metafizycznym, eschatologicznym przeznaczeniem ducha

⁷⁷ Jak wynika z kontekstu, także na bieżące potrzeby afirmacji państwa niemieckiego.

⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, s. 247.

⁷⁹ Tamże, s. 249.

– także tego uziemionego – jest wieczność. Luźno streszczając jego myśl: Hegel uznaje, że Grecy i Rzymianie mogli mieć „marnych” bogów, gdyż sami byli wspaniali i doskonali („[...] ludzie ci wieczysty, samoistny wymiar mieli we własnej piersi.”)⁸⁰. Powiedziałbym raczej, że dlatego mieli oni marnych bogów, iż im samym daleko było do doskonałości w wymiarze rozpoznania metafizycznej wieczystości⁸¹. Zresztą sam Hegel, stawiając pytanie o to, jak doszło do tej „cudownej rewolucji” historycznej, jaką było wyparcie – tak przecież silnie zakorzenionej w państwie (miasta i monarchie właśnie bogom przypisywały swe powstanie) – religii pogańskiej, potwierdza ten punkt widzenia. Píše on: „Znajomość z chrześcijaństwem miała ten negatywny skutek, że narody zwróciły uwagę, jak mizerna jest ich religia, jak niewielkie daje im pocieszenie; że ich intelekt wejrzał w niedorzeczność i śmieszność ich mitologicznych baśni i już się nimi nie zadowalał – oraz ten pozytywny, że przyjęły one chrześcijaństwo, ową religię, która, tak przystając do wszelkich potrzeb ludzkiego ducha i serca, tak zadowalająco odpowiada na wszelkie pytania ludzkiego rozumu, która ponadto swe boskie pochodzenie uwierzytelniała cudami”⁸².

5. SENS A NATURALISTYCZNY OBRAZ ŚWIATA

Szukanie celu, który miałby usensawiać nasze istnienie oraz istnienie świata w ogóle, zawsze odbywa się w ramach określonego światopoglądu lub filozoficzno-naukowego obrazu świata⁸³. Zgodnie ze wskazanym w ostatnim przypisie rozróżnieniem podstawę stanowić będzie

⁸⁰ Tamże, s. 250.

⁸¹ Słabo rozpoznawali wieczystość osobowego ducha (choć jego intuicje mieli np. Platon czy Arystoteles – „samomyśląca siebie myśl”); za to pełno było u nich odwiecznych kółek, trójkątów i liczb.

⁸² Tamże, s. 245-246.

⁸³ W kwestii odróżnienia światopoglądu („poglądu na świat”), który ma charakter bardziej intuicyjny, aprioryczny, subiektywny i na ogół religijny, od – bardziej obiektywnego, umocowanego w systematycznej refleksji filozoficznej i naukowej – „obrazu świata” patrz: Leo Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 178-179.

tu raczej pogląd na świat niż obraz świata⁸⁴. Ważne jest przy tym, żeby przyjmowany przez nas racjonalny, „naturalnonaukowy” obraz świata nie wykluczał tych momentów światopoglądowych, które pozwalają na określenie eschatologicznego celu, który nada ostateczny sens naszemu istnieniu. W odniesieniu do światopoglądu religijnego Rahner pisze tak: „Lecz religia nie jest przez to po prostu wydana na sąd nauki i jej obrazów świata. Jest od niej wyższa, bo jej źródła są wcześniejsze, bo wynika z pierwotniejszego osiągnięcia ludzkiego życia”⁸⁵. Na pozytywistyczną wątpliwość, że może to nauka jest postępową wobec religii, na którą nie ma już miejsca we współczesnym światopoglądzie, należy odpowiedzieć: w żaden sposób, gdyż nauka nie odpowiada na to samo pytanie co religia (nie jest w stanie na nie odpowiedzieć) – na pytanie o ostateczny sens bytu⁸⁶.

Cel, który funduje taki sens, nie może być empirycznie osiągalnym faktem i dlatego wymaga szerokiej, wykraczającej poza empirię wizji rzeczywistości. Na nic tu nie przyda się zatem perspektywa materialistyczna. Jak trafnie to ujmie Scheffczyk: „Jeżeli wyobrażenie celu zostaje wyrażone jedynie w ramach możliwości i momentów wyznaczonych przez dany obraz świata, dochodzi się wyłącznie do jakiejś ziemsko-immanentnej interpretacji celu świata albo do wyobrażenia wiecznego powrotu rzeczy, jak u Greków, a w nowoczesności

⁸⁴ W tym kontekście Scheffczyk pisze o – niewątpliwie eschatologicznie sensotwórczym – Nowym Testamencie, iż „[...] nie wykazuje żadnego szczególnego zainteresowania ówczesnym obrazem świata [...] W Nowym Testamencie nie ma wypowiedzi tak bardzo zabarwionych obrazem świata, jak w starotestamentowym opowiadaniu o stworzeniu. Wypowiedzi dotyczące obrazu świata są pod pewnym względem zneutralizowane i niewartościujące. Co więcej, Nowy Testament [...] wciąż przekracza ramy uwarunkowane obrazem świata” (L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 182).

⁸⁵ K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, s. 64.

⁸⁶ Rahner przestrzega też przed zbyt pochopnym angażowaniem rezultatów naukowych (ich rozmaitych interpretacji) do apologetyki teistycznego obrazu świata. Pisze on mianowicie: „I to, co dziś przeżywamy, ma tę tylko treść, że z drewna tego świata nie da się wystrugać sobie żadnego obrazu Boga. Zadanie dzisiejszego uczonego (które jest bólem, lecz zarazem i łaską) polegałoby więc na tym, aby przyjąć to doświadczenie, i nie usiłować zbyt pochopnie wciskać go w tanią apologetykę antropomorficznego „wierzenia w Boga”, i widzieć jego właściwe znaczenie, czyli rozumieć, że nie ma nic wspólnego z prawdziwym ateizmem (tamże, s. 68).

u Fryderyka Engelsa w jego wyobrażeniu o wiecznych nawrotach materii, albo dochodzi się do wyobrażenia o ostatecznym końcu stworzenia, o śmierci i wkroczeniu w nicłość⁸⁷. Aby zaś tego uniknąć potrzeba „[...] nadprzyrodzonego wyobrażenia o jakimś wyższym celu świata”⁸⁸. Tam zaś, gdzie tego nie ma, „[...] eschatologia w sposób prawie nieuchronny ustępuje pola czysto humanistycznej futurologii i utopijnym spekulacjom immanentystycznych ujęć świata”⁸⁹, które – kontynuuje niemiecki filozof – „[...] przybierają kształt coraz bardziej negatywny i są dowodem narastającego pesymizmu [...]”⁹⁰. Dodam w tym kontekście, że „naturalno- naukowy” (racjonalno-empirystyczny, materialistyczny) światopogląd jest logologicznie mało atrakcyjny, a prawdopodobnie także metafizycznie nieprawdziwy; z całą zaś pewnością – pozbawiony wszelkiego egzystencjalnego sensu, jakiegokolwiek istotnej wagi dla człowieka.

Jeśli wziąć np. dopiero co wspomnianą koncepcję wiecznych nawrotów materii Engelsa, to trzeba stwierdzić, iż nie jest ona w stanie napęlić sensem indywidualnego ludzkiego życia, gdyż w odwiecznym ruchu materialnego substratu nie odradzają się te same indywidua, a jedynie powracają „typy”, jak *życie* czy *rozumność*, realizowane na innych już indywiduach. Tak w każdym razie można rozumieć następujący fragment z *Dialektyki przyrody*: „[...] mamy pewność, że materia we wszystkich swoich przemianach pozostaje wiecznie ta sama, że żaden z jej atrybutów nigdy nie może zginąć, a więc, że z tą samą żelazną koniecznością, z jaką materia wytrzebi kiedyś na Ziemi najwyższy swój wytwór – myślącego ducha – z tą sama koniecznością będzie musiała zrodzić go ponownie w innym miejscu i w innym czasie”⁹¹. Tylko czy taki „kołowy”, „samsaryczny” ruch materii, który w kolejnych eonach powtarza mniej więcej to samo, co było w poprzednich (jak to jest np. w przypadku kolejnych pór roku) lub dodaje jakieś nowe elementy

⁸⁷ L. Scheffczyk, *Zmartwychwstanie*, s. 185.

⁸⁸ Tamże.

⁸⁹ Tamże, s. 296.

⁹⁰ Tamże, s. 297.

⁹¹ F. Engels, *Dialektyka Przyrody*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 20., tłum. Paweł Hoffman i Tadeusz Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1972, s. 390.

i jakości na zasadzie „ślepej” ewolucji, może napęłnić ludzka duszę poczuciem sensu?

Poza tym skąd Engelsowa *pewność* co do tego, że atrybuty materii są tymi właśnie czynnikami, które wytworzyły myśl i nieustannie wytwarzać ją muszą w kolejnych obiegach kosmicznego ruchu? Jak to wykazać? Przecież standardowo przyjmowany przez materialistów zestaw atrybutów absolutyzowanego przez nich substratu to: zmienność, czasowość, przestrzenność, prawidłowe zdeterminowanie – czasem wymienia się też emergencyjność („autokreacyjność”) jako zdolność materii do jakościowego przyrostu. Z tych właściwości nie wynika jednak w żaden sposób, że myśl (duch, świadomość, umysłowość) powstać musi ani tym bardziej że jest – ruchem materii⁹². Aby uzasadnić wskazywaną przez Engelsa konieczność, trzeba by wziąć pod uwagę nie same atrybuty materii, lecz także określone prawidłowości przyrody, według których rodzi się świadomość. Takich praw jednak nie znamy: nie wiemy dokładnie (a w gruncie rzeczy nawet w przybliżeniu), jakie są mechanizmy wytwarzania świadomości. Co więcej można utrzymywać, że żaden układ materialny nie może wytwarzać świadomości ze względu na radykalnie niższy stopień jego doskonałości.

Tym bardziej prawdopodobny staje się tu scenariusz idealistyczny – np. Hegłowski, który Jan Such streszcza tak: „[...] ani materii, ani świadomości człowieka nie można traktować jako czegoś pierwotnego, świadomości nie można bowiem wyprowadzić logicznie z materii, a tej ostatniej nie da się również wyprowadzić ze świadomości ludzkiej, która sama powinna być ujmowana jako rezultat rozwoju jakiejś absolutnej substancji”⁹³.

* * *

Człowiek porządkuje i usensawia swoje życie na różnych płaszczyznach; na mnogość rozmaitych danych płynących z natury narzuca

⁹² „Ale ruch materii to nie tylko prosty ruch mechaniczny [...] lecz także [...] świadomość” (F. Engels, *Dialektyka Przyrody*, s. 387).

⁹³ Jan Such, *Dialektyczne wizje świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1992, s. 80.

siatkę swoich interpretacji. Jak ujmuje to Gerardus van der Leeuw: „Z kamienia człowiek czyni sobie obraz, z popędu – nakaz, z pustkowi – uprawne pole [...] Ale nie poprzestaje na tym, szuka dalej coraz głębszego i szerszego sensu. Kiedy już wie, że jakiś kwiat jest piękny i że przynosi owoc – pyta o jego szerszy, ostateczny sens [...] Tak znajduje tajemnicę kwiatu [...]”⁹⁴. Tajemnica zaś każdego bytu poszczególnego, a także bytu jako takiego ma charakter religijny. Jak stwierdza przywołany autor: „Religijny sens rzeczy to taki sens, za którym nie może już kryć się żaden sens dalszy czy głębszy [...] *Homo religiosus* wyrusza w drogę wiodącą do wszechmocy, do wszechrozumienia, do ostatecznego sensu”⁹⁵. I tylko zaznaczyć trzeba, że w tym poszukiwaniu nie tyle chodzi o samą czystą moc, którą człowiek chce osiąść albo jej się poddać, lecz przede wszystkim – o Prawdę i Miłość, które przynoszą spokój zadowolenia we wszechbycie.

Podsumowując powyższe rozważania, wypada stwierdzić, że – przyjmując perspektywę naturalistyczną, to jest pozbawiając człowieka odniesienia do absolutnej rzeczywistości osobowego Boga – zarówno bytowi jako takiemu, jak i osadzonej w nim ludzkiej egzystencji trudno jest przypisać sens ostateczny, a wszelki humanizm, który jest tylko humanocentryczny, nie jest w stanie przekroczyć granic nihilizmu.

Streszczenie

W artykule tym określłam ogólne ramy, w jakich można rozwijać ontologiczną (metafizyczną) refleksję nad ostatecznym sensem (celem, przeznaczeniem) świata (wszelkiego bytu). Pojawiają się tu wątki: metafizologiczny, ontologiczny, teologiczny (łącznie: ontoteologiczny) oraz historyczny, które rozwijam we wstępnym zarysie jako przyczynek do pracy znacznie bardziej rozbudowanej. Artykuł stanowi polemikę z próbami czysto humanistycznego (antropocentrycznego) oraz naturalistycznego uzasadnienia sensowności bytu prowadzoną z perspektywy myśli (religii, teologii i filozofii) chrześcijańskiej. Argumentuję, że bez odniesienia do absolutnej rzeczywistości osobowego Boga zarówno byt jako taki, jak i osadzona

⁹⁴ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenologia religii*, tłum. Jerzy Prokopiuk, vis á vis. Etiuda, Kraków 2021, s. 550.

⁹⁵ Tamże, s. 551.

w nim ludzka egzystencja nie posiadają ostatecznego sensu, a wszelki humanizm, który jest tylko humanocentryczny, nie jest w stanie przekroczyć granic nihilizmu.

Słowa kluczowe: logologia, byt, sens, cel (cel w życiu, cel życia), dobro, humanizm, nihilizm, śmierć, religia, eschatologia, Bóg.

BIBLIOGRAFIA

- Adam K., *Natura katolicyzmu*, tłum. Paweł Lisicki, Fronda, Warszawa 1999.
- Augustyn św., *Państwo Boże, Tom I.*, tłum. ks. Władysław Kubicki, Hachette, Warszaw 2010.
- Bańka J., *Filozofia wieczysta. Krótka lekcja anatomii ludzkiego losu. Tom I, Człowiek – „niemowlę wszechświata” i Bóg kwantowy*, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2011.
- Conrad J., *Szaleństwo Almayera*, tłum. Aniela Zagórska, PIW, Warszawa 1972.
- Engels F., *Dialektyka Przyrody*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła, t. 20.*, tłum. Paweł Hoffman i Tadeusz Zabłudowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1972.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. Adam Zieleńczyk, vis – à- vis etiuda, Kraków 2023.
- Frankl W. E., *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. Aleksandra Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Zofia Włodkowska, Maria Turowicz, Janusz Bronowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969.
- Hegel G.W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Światosław Florian Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990.
- Hegel G.W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. Grzegorz Sowinski, postł. ks. Tomasz Węclawski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.
- Hoye W. J., *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. Paulina Kolińska, Wydawnictwo SALWATOR, Kraków 2011.
- Krokiewicz A., *Zarys filozofii Greckiej. Od Talesa do Platona. Arystoteles, Pirron i Plotyn*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. Małgorzata Kowalska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.
- Maloney G.A., S. J., *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. Tadeusz Mieszkowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986.
- Marks K., *Kapitał, t. I*, Książka i Wiedza, Warszawa 1956.
- Marks K., *18. brumaire’a Ludwika Bonaparte*, Wydawnictwo Książka, Warszawa 1948.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005.

- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. Jarosław Merecki SDS, PL-SITA, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 1998.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. Anna Morawska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1965.
- Ratzinger J., *Eschatologia. Śmierć i życie wieczne*, tłum. Marek Węclawski, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań 1984.
- Ratzinger J., *Służyć prawdzie*, tłum. ks. Albert Warkotsch, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1986.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Tom IX/1, tłum. Jarosław Merecki SDS, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- Ratzinger J., *Wiara w Piśmie i Tradycji. Teologiczna nauka o zasadach*, Tom IX/2, tłum. Jarosław Merecki SDS, Wydawnictwo KUL, Lublin 2018.
- Scheffczyk L., *Zmartwychwstanie*, tłum. Paweł Pachciarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1984.
- Such J., *Dialektyczne wizje świata*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Poznań 1992.
- Szymik J., ks., *Prawda i mądrość. Przewodnik po teologii Benedykta XVI*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- Wierzbicki P., *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.