

ODO MARQUARD
Uniwersytet Giessen

W SPRAWIE DIETETYKI OCZEKIWANIA NA SENS*

Słowo „sens” ma w niemieckojęzycznych dyskusjach filozoficznych — upraszczając — trzy podstawowe znaczenia, które są w różnym stopniu dawne.

Pierwsze znaczenie to pojęcie sensu odniesione do zmysłowości: sens ma ten, kto spostrzega (w odróżnieniu od tego, który nie spostrzega) i to przede wszystkim dzięki swoim pięciu zmysłom, ale także (w znaczeniu przenośnym) przez to, że ma „zmysł do czegoś”, np. „zmysł do sztuki”. Sens ma ten, kto spostrzega i kto na gruncie swojej zmysłowości (*aisthesis*, *sensualitas*) i wrażliwości może doznawać przyjemności lub cierpienia. To pierwsze pojęcie sensu wywodzi się filozoficznie z antyku: jest ono dawne, ale aktualne.

Drugie znaczenie to pojęcie sensu odniesione do rozumienia: sens ma to, co jest zrozumiałe (w odróżnieniu od tego, co całkowicie niezrozumiałe). To pojęcie sensu — które odgrywa rolę, kiedy w hermeneutyce mówi się o sensie jakiegoś tekstu albo o kryteriach sensowności nauk w teorii nauki, albo o systemach sensu, czy sensie systemu w socjologii — jest pojęciem wyznaczającym granice (*Abgrenzungsbegriff*); ogranicza ono to, co oswojone od tego, co całkowicie obce. Ma ono — przychodzi tu na myśl „sensus scripturae sacrae”, a przede wszystkim wielość sensów tekstu pisanego (*mehrfachen Schriftsinn*) — teologiczne początki i zostało przyjęte w filozofii z chrześcijaństwa. Jest ono dawne, jak i równie aktualne.

Trzecie znaczenie to pojęcie sensu odniesione do szczęścia: sens ma to, co się — w danym wypadku absolutnie — opłaca (co jest ważne, wypełnia, czyni nas zadowolonymi i nie pozwala popaść w rozpacz). Za pomocą tego pojęcia sensu mówi się także o sensie historii, o sensie bytu ludzkiego, o sensie życia czy — jak Schopenhauer — tenże sens się neguje. W takim użyciu pojawiło się pojęcie sensu stosunkowo niedawno; wedle mojego rozeznania posłużył się nim w tym znaczeniu — zresztą polemicznie — pierwszy raz w 1883 r. Dilthey, a dopiero w 1886 r. zastosował je Nietzsche w celu

* Odo Marquard jest profesorem filozofii uniwersytetu w Giessen. W latach 1985-1987 był prezydentem Niemieckiego Towarzystwa Filozoficznego (Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland).

Niniejszy wykład został wygłoszony na posiedzeniu Oddziału Warszawskiego PTF w gmachu Instytutu Filozofii UW w roku 1987. Oryginalna wersja wykładu (*Zur Diätetik der Sinnerwartung*) jest zawarta w książce O. Marquarda *Apologie des Zufälligen*. Reclam, Stuttgart 1987, s. 33-54 (przyp. tłumacza).

scharakteryzowania pesymizmu Schopenhauera (który sam nie znał pojęcia sensu odniesionego do szczęścia) oraz zbadania zjawiska nihilizmu. To nowożytnie, emfaticzne pojęcie sensu nazywam pojęciem odniesionym do szczęścia, ponieważ jest ono jego kryptonimem.

Problem szczęścia zajmował w filozofii — przynajmniej w etyce od czasu antyku — centralne miejsce. Jednakże od czasu Kantowskiej krytyki eudajmonizmu — przesadzam tylko w niewielkim stopniu — nie wolno problemu szczęścia w aspekcie filozoficznym stawiać wprost: od tej pory wolno mu tylko występować w przebraniu, tylko jeszcze pod pseudonimem. Najlepszym w ostatnich latach kryptonimem szczęścia jest właśnie pojęcie sensu zdefiniowane przez odniesienie do szczęścia. Sądzę, że właśnie w takiej roli — jako pseudonim szczęścia — jest pojęcie sensu w ostatnich latach filozoficznie na nowo ważne i dlatego znowu tak często dyskutowane. Ponieważ problem sensu jest w modzie, to i pytanie o sens życia jest znowu — także filozoficznie — dyskutowane. Przy tym, współcześnie, chodzi przede wszystkim o brak sensu. Współczesne życie zdaje się być pozbawione sensu; podnoszona jest dziś wątpliwość, „czy w ogóle opłaca się żyć”. Fazę buntu wobec tego doświadczenia braku sensu, w której sądzono, że jeśli życie nie ma sensu, to żeby go nie utracić musimy sami nadać mu sens — mamy już dawno za sobą.

Tymczasem znajdujemy się w fazie narzekania (*Klagephase*); skarżymy się dzisiaj na brak sensu (*Sinnmangel*) jako wyniku utraty sensu (*Sinnverlust*) i tęsknimy za czasami, które się bez niej obywały, ponieważ — jako religijnie czy w inny sposób pewne swojego sensu epoki — pokładały jeszcze wiarę w sens.

My nie jesteśmy — mówi się — już do tego zdolni. We współczesnym świecie ani w rozumieniu świata, ani w radości życia nie jest sens obecny. Wydaje się trafne stwierdzenie: my — współcześni, dzisiejsi ludzie — żyjemy w epoce braku sensu. Dlatego dochodzi powszechnie do skargi na utratę sensu.

Chciałbym tutaj podjąć próbę powiązania charakterystycznego dla współczesności doświadczenia utraty sensu ze współczesnym myśleniem w kategoriach roszczeń (*Anspruchdenken*). Oczywiście, widzę już jak odwracacie się Państwo znudzeni. Powiecie: już to znamy, już to było, nie jest niczym dla nas nowym; dzisiejsze społeczeństwo nastawione na wysuwanie roszczeń (*Anspruchsgesellschaft*) kompensuje nakładami na konsumpcję swoją utratę sensu.

Zwróćcie na to uwagę — i już to wielokrotnie mówiono — że ponieważ został zagubiony sens życia, ucieka się w najgorszy jego substytut: właśnie w myślenie w kategoriach roszczeń. Wymagania rosną, ponieważ brak jest sensu. Współczesne społeczeństwo dobrobytu jest próbą — oczywiście daremną — zastąpienia utraconego sensu przez luksus; przez jakiś rodzaj odwróconego *overkill* — a więc przez *overlife* — zostaje to, co pozbawione sensu przeobrażone w superżycie. Na miejsce sensu wkracza rozrywka, pieniądz, sukces, prestiż, wzrost ekonomiczny, obfitość w fizycznej, technicznej i ekonomicznej postaci; współczesne społeczeństwo nastawione na wysuwanie roszczeń jest substytucją utraconego sensu. Ponieważ życie, które przeżywamy jest puste, potrzeba w nim wszystkiego przynajmniej w podwójnej ilości: drugiego aparatu telewizyjnego, drugiego auta, drugiego domu, drugich studiów, drugiej żony, drugiego męża, drugiego życia na urlopie. Ta choroba podwajania rozszerza się: to, co raz przeżyte, jako

bezsensowne, musi zostać dla wyrównania — chociaż również bez sensu — przeżyte dwa czy kilka razy. W ten sposób rosną wymagania wprost proporcjonalnie do przyrastającej utraty sensu: wzrost gospodarczy zamiast sensu. Tego wszystkiego — powiecie Państwo — nie potrzebuje nam Pan tłumaczyć, ponieważ to jest już nam znane. Ten związek między deficytem sensu a myśleniem w kategoriach roszczeń — powiecie Państwo — już znamy. Zapewniam Was: właśnie dlatego, że wierzę Państwu — ponieważ przypuszczam, iż znany jest wam ten związek między utratą sensu i jego substytucją, który dla mnie również jest pewnym faktem nie podlegającym wątpieniu, pragnę zwrócić Waszą uwagę nie nań, lecz — uzupełniając tę diagnozę — na jeszcze całkiem inny związek między doświadczeniem braku sensu a myśleniem w kategoriach roszczeń. Sądzę, że trafne jest następujące stwierdzenie: jeśli gdziekolwiek rozchodzą się oczekiwanie i spełnienie tak, że powstają rozczarowania i doświadczenia braku, wtedy nie istnieje tylko jedna, lecz stale dwie możliwości wyjaśnienia tego stanu rzeczy: albo mianowicie mamy do czynienia z niepełnym spełnieniem, albo z nadmiarem oczekiwań. Sądzę, że odnosi się to także do problemu sensu; doświadczenie braku sensu nie musi zawsze wywodzić się z niedostatku sensu, może ono także powstać z nadmiernego oczekiwania sensu. Nie jest prawdą, że brakuje sensu, lecz oczekiwanie sensu stało się nadmierne, tak bardzo, iż może ono tylko prowadzić do rozczarowań. Odnosi się to — jak sądzę — również do przypadku społeczeństwa nastawionego na wysuwanie roszczeń, ponieważ my — jako jego członkowie — jesteśmy zepsuci spełnianiem się naszych roszczeń, chcemy również zostać zepsuci przez sens. Dlatego szczególnie w takim społeczeństwie dochodzi oczekiwanie sensu do zawrotnych wysokości i wykracza poza wszelką granicę możliwego spełnienia tak, że w końcu musi zrodzić się rozczarowanie, a w jego następstwie doświadczenie nieobecności sensu. A to ze swej strony przyczynia się do powstania wielkiej skargi na utratę sensu. Moja teza (która wyjaśnia doświadczenie bezsensowności przybierającym na sile nastawieniem roszczeniowym (*Anspruchshaltung*) — w odniesieniu do sensu — jest więc następująca: nasza pierwotna trudność nie polega na utracie sensu, lecz na nadmiernym domaganiu się sensu; i nie wielka skarga na utratę sensu posunie nas dalej, lecz ograniczenie naszego nadmiernego oczekiwania sensu — dieta w sprawach oczekiwania na sens. Sądzę, że musimy przy tym przede wszystkim zaniechać domagania się bezpośredniego dostępu do sensu (*direkter Sinnanspruch*).

Przez domaganie się bezpośredniego dostępu do sensu rozumiem zachowanie podobne do zachowania człowieka, który pragnąc owocu, musiał pogardzać jabłkami, gruszkami, śliwkami, ponieważ nie chciał jabłek, lecz owocu, nie chciał gruszek, lecz owocu, nie chciał śliwek, lecz owocu; a więc, wybrał z pewnością najlepszą drogę, na której nie osiągnie przecież tego, co pragnął osiągnąć: mianowicie owocu; ponieważ owoc jest dostępny — w każdym razie dla nas ludzi — tylko w postaci jabłek, gruszek albo śliwek. Całkowicie podobnie ma się rzecz z tym, który domaga się sensu wprost; ponieważ taki nie chce pracować, lecz chce sensu, nie chce kochać, lecz chce sensu, nie chce spać, lecz chce sensu, nie chce pomagać, lecz chce sensu itd. Nie chce zawodu, lecz chce sensu, nie chce rodziny, lecz chce sensu, nie chce sztuki, lecz chce sensu, nie chce współczuć, lecz chce sensu itd. Także on wybiera z pewnością najlepszą drogę, żeby na niej nie osiągnąć tego, do czego zmierzał, mianowicie sensu. Ponieważ sens stale jest dostępny — w każdym razie dla nas ludzi — poprzez zawód, rodzinę, samotność, państwo, sztukę, obowiązki, skłonności,

współczucie itd., chcieć go osiągnąć w inny sposób, jest po prostu bezsens. Żaden człowiek nie jest bezpośrednio odniesiony do sensu: ludzie są stale tylko pośrednio odniesieni do sensu, na drodze okrężnej poprzez określone pensa życiowe, które bardzo często polegają na rutynie, a w każdym razie są stale określonymi, tzn. ograniczonymi sprawami, z czego — *nota bene* — wynika, że sens polega na umiejętności rezygnacji: sens jest kryptonimem szczęścia, i kto nie potrafi się wyrzekać, nie będzie szczęśliwy i nie żyje sensownie. Kto więc chce w bezpośredni sposób osiągnąć sens, a nie na drodze pośredniej przez określone pensa życiowe, nie otrzymuje go, w każdym razie nie w tym naszym ludzkim świecie. Dlatego dla nas ludzi, droga do sensu nieuchronnie jest drogą okrężną. Z tych też względów należy zaniechać tego, co nazwałem domaganiem się bezpośredniego dostępu do sensu. Z tych samych powodów odradzałbym to, co nazwać można perfekcjonizmem sensu (*Sinnperfektionismus*). Perfekcjonizm sensu — jak każdy perfekcjonizm — jako skłonność do zadowalania się tylko tym co najdoskonalsze — czyni nas niezadowolonymi, rodzi poczucie braku sensu. Kto np. stale zadowala się tylko doskonale udaną superkomunikacją i nawet od posągu na najbliższym placu oczekuje, że ten rzuci się mu na szyję, a czuje się odrzucony, kiedy on tego — jak to jest w zwyczaju posągów — nie uczyni, ten należy do geniuszy zwątpienia (*Genies der Verzweiflungserzeugung*), do masochistów sensu. Opowiadam się przeciwko manii szukania doskonałości (*Vollkommensucht*), przeciwko pragnieniu zgody ze wszystkimi (*Allsamkeitseint-racht*), przeciwko zbiorowemu zachwytowi (*Gruppenverrückung*), a za uznaniem wartości drugiej lepszej możliwości, za nieśmiałym uśmiechem, drobnym gestem, rozmową tuż przed wyjściem, pomocną rutyną. Kto godzi się tylko z możliwością doskonałej naprawy świata, która w myśl zasady „wszystko albo nic” powinna spowodować nastanie absolutnie dobrego świata, a o najlepszym z możliwych i od nas nieodległym nic nie chce wiedzieć — ten czyni piekłem to, co istnieje, jak i to, co rzeczywiście możliwe, ponieważ istniejący świat nie jest rajem, przemienia się on dla niego w piekło (jak gdyby między rajem a piekłem nie istniało poza tym nic innego) jako pozbawiony sensu (*sinnleer*) i skłaniający do narzekań (*jeremiadenpflichtig*). Mówiąc ogólnie: perfekcjonizm sensu — ponieważ pozostawia nas niezadowolonymi — działa jak środek wzmacniający potencjał narzekań (*Potenzsteigerungsmittel für Jammerpotenzen*), dlatego też odradzam go; kto jest wyczulony na sens, ten dostrzeże dobro zawarte w tym, co niedoskonałe, zobaczy — jak to sformułował Hegel — „różę na krzyżowej drodze terażniejszości”. Z tego powodu perfekcjonizm sensu jest równie niedobry, jak domaganie się bezpośredniego dostępu do sensu. Dlatego — co wynika z poprzedniego — musi się (właśnie obecnie) odejść od bezsensownego pogardzania „małymi” odpowiedziami na pytanie o sens. Doświadczenie życiowe pokazuje, że akurat to, co rzeczniczy bezpośredniego dostępu do sensu i perfekjoniści sensu potępiają jako przeszkodę na ich drodze — mianowicie określone i ograniczone i zinstytucjonalizowane pensa życiowe, np. zawód, rodzina, ograniczona odpowiedzialność, określone czynności i rutyna — jest zasadniczym środkiem przeciwko temu, co za sobą w nieuchronny sposób pociąga domaganie się bezpośredniego dostępu do sensu, mianowicie środkiem przeciwko absolutnemu zwątpieniu. Ludzie tak długo nie popadają w zwątpienie, jak długo mają jeszcze coś do załatwienia: nie dopuścić do tego, żeby mleko wykopiało, nakarmić dziecko, doprowadzić pociąg do najbliższej stacji, dokończyć operację, napisać pokrzepiający list, który

koniecznie musi dojść nazajutrz, udzielić obcemu informacji itd.; poprzez to przychodzą ludzie — i dobrze, że tak jest — zatrzymani przez pensa życiowe stale za późno na spotkanie z absolutnym Nie. To jest — całkiem niesensacyjny — normalny sens, który nadają naszemu życiu nasze zwyczaje i czynności: ten mały sens wystarcza do prowadzenia życia, a wielkie niedzielne uczucia (*Sonntagsgeföhle*) — ekstazy, wysokie nastrojenie i zachwyty spełnień (*Hochgestimmtheit und Erfüllungszuckung*) — są co najwyżej dodatkowymi darami; bierze się je dziękczynnie z dobrodziejstwem inwentarza, jeśli one nie za bardzo przeszkadzają, ale obywamy się także bez nich. Żyje się, żeby innym nie utrudniać życia; to jest — wydaje mi się — nauka, której udziela nam Guilleaumet (w książce Saint-Exupery’ego *Ziemia planeta ludzi*), który przymusowo lądując ze swoim samolotem na lodowej pustyni w odległości od ludzkich domostw nie dającej szans na ocalenie, nie poddaje się, lecz udaje się w drogę, aby osiągnąć miejsce, w którym jego zwłoki będą mogły zostać szybko odnalezione, co jest konieczne dla tego, żeby jego żona otrzymała, bez okresu czekania związanego z poszukiwaniem zaginionego, wypłatę sumy ubezpieczenia na wypadek jego śmierci, i wychodzi przy tym przypadkowo żywy z tej opresji. Guilleaumetowi nie chodzi o absolutny sens życia, lecz o ubezpieczenie dla swojej żony; przerysowując można by powiedzieć: sensem jego życia w tej sytuacji było otrzymanie przez żonę jego ubezpieczenia na wypadek śmierci. Chciałbym z tego, co do tej pory powiedziałem wyprowadzić następujący wniosek: odpowiedź na pytanie Alberta Camusa „czy opłaca się żyć? ”, a więc odpowiedź na pytanie o sens życia, zależy o wiele bardziej od rzeczy, które są w naszym pobliżu niż od rzeczy ostatecznych. Formułując to w języku religii można by powiedzieć: Bóg uregulował sens w sposób zastępczy. U Camusa — w jego książce *Mit Syzyfa* — tą rzeczą w pobliżu jest dla Syzyfa kamień, na którego przekleństwo wtaczania na górę jest skazany, ponieważ kamień wtoczony znowu stacza się w dół. Dla Syzyfa — powtarzam to — tą najbliższą rzeczą jest jego kamień, bez którego Syzyf musiałby popaść w zwątpienie, a „wraz z kamieniem można Syzyfa uważać za człowieka szczęśliwego”. Tyle Camus, chociaż ten kamień jest tylko kamieniem i chociaż dla Camusa pozostaje on kamieniem buntu, okazją do rewolty. Chciałbym teraz oddalić się od Camusa: naszym kamieniem — naszymi najbliższymi rzeczami — są zespoły naszych małych obowiązków i życiowych przyzwyczajzeń, które nie są zazwyczaj kamieniem obrazy, lecz kamieniem mądrości. Jesteśmy dokładnie wtedy mądrzy, kiedy troszczymy się o te najbliższe rzeczy, ponieważ dla ludzi — dla nas wszystkich — pytanie o sens nie jest rozstrzygnięte w sposób zasadniczy i podstawowy, lecz jest — pośrednio i pozytywnie — współrozstrzygnięte i obecne w postaci troski o najbliższe rzeczy, które są w pobliżu nas. Ludzka droga do spełnienia sensu — co wynika z poprzedniego — jest drogą okrężną do spełnienia sensu i polega na takim załatwianiu drobiazgów (*Erledigung des Details*). Dlatego nie jest czymś stosownym w odniesieniu do sensu wiązać jego afirmację z absolutnym dowodem na sens życia. Absolutnego dowodu na sens — czyli ekstremalnie biorąc — udzielenie odpowiedzi na pytanie: dlaczego raczej istnieje coś niż nic? — tego absolutnego dowodu na sens nie mogą ludzie przeprowadzić: na to jest nasze życie za krótkie, ponieważ kończy się śmiercią. Z tego nie wynika negacja życia. Nawet gdybyśmy przypuścili, że rację ma grecka mitologiczna postać Syleny wypowiadająca zdanie „najlepiej byłoby nie urodzić się”, to mimo wszystko więcej racji ma Alfred Polgar w swoim komentarzu do tego zdania: „najlepiej byłoby nie urodzić się, jednakże komu się

to przytrafia? ”. Kiedy już żyjemy, afirmujemy życie przez życie — wprowadzie nie w sposób zasadniczy, lecz faktyczny i na mocy zwyczaju. Musi się przeto — o ile już się żyje — uzasadnić odejście od tej praktyki zgody na życie: ciężar dowodu leży po stronie negacji.

Ale przecież obowiązuje dla absolutnej negacji — dla absolutnego dowodu na bezsens wszystkiego — dokładnie to samo, co odnosi się także do absolutnego dowodu wykazującego sensowność wszystkiego: nie mamy czasu — nasze życie jest za krótkie — prowadzić życia w sposób absolutny; ponieważ, żeby tego dokonać, umieramy o wiele za wcześnie. Chciałbym z tego wyprowadzić następujący wniosek: nasze życie jest — w bardzo niezasadniczy, skromny, przypadkowy, niesensacyjny sposób — sensowne: ma ono mianowicie sens — opłaci się — wprowadzie nie z powodu wykazania jego sensu — ale ma ono sens — opłaci się — ponieważ nie wykazaliśmy, że jest ono bez sensu. W przypadku sytuacji zwątpienia opowiadamy się za życiem. Jest tak, ponieważ nasza śmierć przychodzi szybko: właśnie dlatego ma stale człowiek wspaniałą szansę na wygranie współzawodnictwa z absolutnym zwątpieniem na torze wyścigowym, którym jest nasze życie. A więc, moja teza jest następująca: ludzka droga do spełnienia sensu jest drogą okrężną do spełnienia sensu. To, co poza tym — np. przez odniesienie do religii — dałoby się powiedzieć o sensie życia i w kwestii pytania o spełnienie sensu, nie jest, jak sądzę, sprawą filozofa, w każdym razie nie leży w zakresie kompetencji sceptyka. To, co sceptyczny filozof może powiedzieć, może w potrzebie także całkiem krótko wyrazić, przez następującą formułę: sens — i to zadanie jest pewne — jest stale bezsensem, którego się unika

Tłumaczył
Maciej Potępa