

KS. KRZYSZTOF NIE Y SKI
UAM w Poznaniu

**„CZŁOWIEK JAKO WOLA SENSU”
PYTANIE O SENS JAKO LUDZKI SPOŚÓB PRZE YWANIA
CODZIENNO CI**

Wst p. W naszych dociekaniach mamy zamiar dookre li troski, nadzieje i oczekiwania zwi zane z codziennym pytaniem o sens, a nie podawa „ostateczne rozwi zania”. Chcemy da filozoficzny wyraz naszej codziennej wierze w sens, która ma usprawiedliwia nasze ycie i sytuacje, w których si ono toczy. Wiara w sens potrzebuje artykulacji, bowiem jest ona czym zupełnie innym ni ycie i jest „czym wi cej” ni istnienie. Dlatego jest ona tak nieuchwytna i wymykaj ca si wszelkiemu ontologicznemu wskazywaniu, do którego przyzwyczaila nas ju „filozofia substancji” z jej bytem „tu oto”. Dzi ki tej „ontologicznej nieuchwytno ci” ludzka wiara w sens egzystencji jest fascynuj ca sama w sobie. Z tej fascynacji zrodziły si tak e nasze rozwa ania.

1. Egzystencjalny wymiar pytania o sens. Wyznanie Raissy Maritain: „Zgodziłabym si na ycie pełnie cierpie , ale nie na ycie bez sensu”¹ mówi nam o zgodzie człowieka nawet na ci kie ycie, ale za wyj tkiem jednego: zgody na cierpienie meta-fizyczne. To ostanie odnosi si wła nie do utraty wiadomo ci sensu.

Marek Szulakiewicz pisze: „Metafizyka wyposa ała wiat w jaki dodatkowy sens, którego bez niej temu wiatu wyra nie brakuje. Konsekwencje kulturowe braku metafizyki s wr cz przera aj ce, za dezorientacja z tym zwi zana staje si cech kulturow ”² . Dezorientacja spowodowana wyrugowaniem sensu wywołuje takie „za mienie” rzeczywisto ci, które sugeruje niemo liwo ujrzenia jej w „prawdziwym

¹ R. Maritain: *Wielkie przyja nie*, tłum. A. Ol dzka-Frybesowa, E. Krasnowolska, M. Wa kowiczowa. Warszawa 1962, s. 47.

² M. Szulakiewicz: *Dialog i metafizyka. W poszukiwaniu nowej filozofii pierwszej*. Toru 2006, s. 16.

wietle” (R. Maritain). Zapytajmy wi c: Czym jest owo drogocenne „wiatło”?

1.1. Pytanie o sens jako „stawanie całym sob ”. Czy to „cenne wiatło” nie jest wła nie mo liwo ci stawania człowieka i tego, co do niego nale y w obliczu pytania o sens? Czy nie jest ono takim podstawowym i najgł bszym ludzkim d eniem (nie myli z chwilow zachciank , czy kaprysem filozoficznej mody), e samo staje si wiatłem roz wietlaj cym mroki egzystencji?

Je li stawanie całym sob w obliczu pytania o prawdziwy sens w nadziei na jego odnalezienie miałoby by niemo liwe - wówczas istnienie stałoby si jakby nico ci . Słowo Jakby” nie oznacza naiwnego przekonania o zapadaniu si bytu w nico (anihilacji), je li człowiek nie zdołałby rozpozna sensu swego własnego ycia, czy te sensu przyrody. Ale nie oznacza te naiwnego obiektywizmu, jakoby człowiek mógł poznawa samego siebie, innych ludzi, a nawet Boga „znik d”, tzn. spoza ukierunkowanej na sens wiadomo ci siebie i całej rzeczywisto ci. Zgoda na to, aby „nie widzie istnienia w prawdziwym wietle” byłaby zgod na ycie w nieustannej trwodze.

1.2. Trwoga jako konsekwencja kryzysu wiadomo ci sensu. Według Paula Tiedemanna³, trwoga to konsekwencja kryzysu sensu. Człowiek, który nie odgrywa ju adnej roli wobec wiata, poniewa jego rola, któr do tej pory odgrywał okazała si przestarzała, zostaje usuni ty ze sceny i wtr cony w chaos trwogi. Trwog stanowi c podstawowe poło enie ycia pozbawionego sensu lub zagro onego jego utrat , nale y odró ni od l ku, który dopiero da si spotka w yciu prze ywanym w poczuciu sensu. Rozró nienie mi dzy trwog i l kiem pochodzi od Sørensa Kierkegaarda: poj cie „Stachu” (du skie „Frygt”) które odnosi si do czego okre lonego, odró nił od poj cia l ku (du skie „Angest”), które trwo y si przed nieokre lon nico ci („Inet”)⁴. Ka de ycie wiedzone w poczuciu sensu napotyka na niebezpiecze stwo, które wywołuje l k. Kto si l ka, wie, czego si l ka: utraty ycia, zdrowia,

³ Por. P. Tiedemann: *Über den Sinn des Lebens. Die perspektivische Lebensform*. Darmstadt 1993, s. 6n. Powołanie si na myl Kierkegaarda, Riemanna, Kunza przejmuj za Tiedemannem.

⁴ S. Kierkegaard: *Poj cie l ku*, tłum. A. Szwed K ty 2000, s. 48.

zblajcego się egzaminu, rozpoznania siebie jako sprawcy czynu. Tęgo rodzaju niebezpieczeństwa, których się lękamy, są związane z oczekiwaniami, jakie możemy w budowywać w naszej koncepcji sensu. Lęk jest reakcją na jakiegoś groźnego, ale konkretnego i przedmiotowego do wiadczenia wiata, które może być podstawą dla jakiejś rozumnej strategii działania, np. ucieczki przed niebezpieczeństwem, albo odwrotnie i rozwinięciem potraktowania zagrożenia. Inaczej ma się sprawa z „przedmiotem” trwogi.

Franz Riemann, prowadząc badania nad postaciami ludzkiej trwogi i sposobami ich przezwyciężenia, uważa, że trwoga nie odnosi się do żadnych konkretnych zagrożeń. Jest ona osobliwym, nieokreślonym egzystencjalnym poczuciem, które występuje właśnie wtedy, gdy żadne konkretne niebezpieczeństwo nie daje się rozpoznać. Kiedy lęk zakłada jakiegoś sensowne odniesienie do pewnego zagrożenia, trwoga jest egzystencjalnym poczuciem, które występuje w wypadku braku odniesienia do wiata i jego zagrożenia. Kto się trwoży, nie potrafi wskazać, przed czym właśnie się trwoży. Nie istnieje żadne „przed czym” trwogi, ponieważ każde „przed czym” byłoby jednocześnie jakimś odniesieniem do wiata i przez to zakładałoby jakiś sens⁵.

Ostatecznym horyzontem trwogi jest własne egzystencjalne unicestwienie: śmierć⁶. Nawet ten, kto żyje w pewności co do tego, że obrał właśnie formę życia, jednocześnie nie zna siebie jako miernotnego. Jako miernoty żywi lęk przed śmiercią, która jest realnym zagrożeniem dla biegu życia. Taki lęk ma swój konkretny przedmiot. Jest to jednak lęk, a nie trwoga przed śmiercią. Z punktu widzenia niezawodnej koncepcji sensu, własna śmierć, mimo prawdziwego lęku przed śmiercią, może być do wiadczana jako sensowna i przyjmowana w obliczu pełnego zrozumienia. Własna śmierć wydarza się w porządku wiata, ma w nim swoje miejsce i dlatego można się do niej odpowiednio ustosunkować. W pewnym sensie - proponuje Tiedemann - można powiedzieć: kto jest pewien sensu swego życia, ten już może umrzeć. Przykłady ży-

⁵ Por. F. Riemann: *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens. Eine tiefenpsychologische Studie über die Ängste des Menschen und ihre Überwindung*. Basel 1973⁸.

⁶ Por. H. Kunz: *Zur Anthropologie der Angst*, w: *Aspekte der Angst*, Hoimar v. Dittfurth (Hrsg.). München (b.r.w.), s. 73.

cia Sokratesa, Jezusa, Dietricha Bohnhoffera, w. O. Maksymiliana Marii Kolbe, w. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein) - mogłoby to dobitnie zilustrować. Natomiast na określenie skutków pogodzenia się z utratą sensu Tiedemann używa drastycznych słów: „Kto przecierpiał utratę sensu, ten właściwie w ogóle nie może umrzeć; on staje się umarłym, on zdycha (*er krepirt*)”⁷.

1.3. Zasada korelacji i obraz człowieka jako „woli sensu”. Związanie pytania o sens z ludzką egzystencją i wszystkim, co do niej należy, ma charakter pierwotny i niezbywalny. To przekonanie nazwiemy zasadą korelacji. A mianowicie: sens nie da się pomyśleć bez egzystencji, a egzystencja bez sensu nie jest warta przeżycia.

Pierwszy człon tej zasady oznacza, że egzystencja stanowi jedyne „skąd” pytania o sens. Pytanie to jest stymulowane przez podwójny charakter ludzkiej kontyngencji: w porządku istnienia i w porządku sensu. Gdyby my mieli pozostać tylko przy kontyngencji w porządku istnienia, według której człowiek mógłby być i równie dobrze mógłby nie być, to ludzkie życie jawiłoby się jako gra przypadku, jako - jak to określił Heidegger - „wrzucenie w wiat”. W taki sposób można mówić o wietrze, ale nie o człowieku. Kontyngencja człowieka nie jest bowiem tego samego rodzaju, co kontyngencja wiatu. Dla pełniejszego rozumienia ludzkiej egzystencji, ale i dla samej możliwości postawienia pytania o sens, niezbędne jest przekroczenie kontyngencji istnienia w kierunku drugiej sfery ludzkiej kontyngencji: niezbywalnej potrzeby usprawiedliwienia swego życia (istnienia) w obliczu sensu. Poprzez swój intymny i skryty tego rodzaju usprawiedliwienie jest zwykle niedostrzegalne i przytłoczone przez aktualność istnienia. Jednakże w gruncie rzeczy to właściwie ono funduje całe ludzkie życie, jako ludzkie właśnie.

Drugi człon tej zasady oznacza, że fundamentalne wartościowanie egzystencji nie odbywa się na podstawie samej tylko egzystencji, lecz w obliczu koniecznego pytania o jej sens. Egzystencja pozbawiona możliwości takiego zapytywania i ogołocona z elementarnej wiary w sens, jawi się jako niewarta przeżycia. Elementarne dążenie człowieka do ⁷

⁷ P. Tiedemann, dz. cyt., s. 7.

uprawomocnienia swojej egzystencji w perspektywie sensu nazwiemy - wol sensu. Człowiek jest wol sensu.

Takie określenie człowieka b dziemy rozumieli szerzej, ni tylko jakie nastawienie woli. Mamy tu na uwadze trzy elementy: po pierwsze, cało ciowe, tzn. anga uj ce wszystkie władze człowieka; po drugie, aprioryczne, tzn. obecne w ka dym mo liwym ludzkim do wiad-czeniu samego siebie i wiata; po trzecie, mniej lub bardziej wiad-ome - d enie ludzkiej egzystencji w stron tego, co absolutnie Nie-uwarunkowane, a co ostatecznie jawi mu si jako Transcendencja. Zapewne takiemu rozumieniu człowieka mo na by zarzuci zbyt ni optymizm: w obliczu obecnej sekularyzacji społecze stw i horyzontalnego stylu ycia rozumienie człowieka jako woli sensu przez wielkie „S” (tzn. sensu nie wymy lonego, lecz takiego, któremu człowiek chciałby si w cało ci powierzy), to jedynie pobo ne yczenie, pod którym ukrywa si słabn ca religijna interpretacja ycia. W odpowiedzi na ten ewentualny zarzut mo emy zauwa y , e oprócz faktu stale utrzymuj cego si religijnego tłumaczenia egzystencji, sekularyzacji i konsumpcyjn kultur mo na traktowa jako „moment nie wiadomo ci”, albo „zmniejszonej wiadomo ci” w ludzkim d eniu ku Transcendencji. Owo „zmniejszenie wiadomo ci” sprawia, e człowiek nie tyle odrzuca Transcendencj , nawet rozumian teologiczne (jako Boga), ale zadowala si swoj własn wizj Boga. „Nikt nie mo e y bez Boga wizyjnego - bez wiary, nadziei, wierno ci, miło ci, dlatego na wiecie nie ma ateistów”⁸ - pisze Stanisław Cieniawa. Zapytajmy jednak: Co wła ciwie rozumiemy przez „moment nie wiadomo ci” w ludzkim d eniu do Transcendencji?

Otó , gdy mówimy o „momencie” nie wiadomo ci lub „momencie” zmniejszonej wiadomo ci, to nie chodzi nam o jak minimaln miar czasu („moment” nie wiadomo ci mo e wypełni sob niemal całe ludzkie ycie), lecz o finalne odsłoni cie (= prawd) tego, co do tej pory było prze ywane jako przesłoni te (= nieprawdziwe). Chodzi o godzin mierci: to, co doczesne i ustanowione przez samego człowieka jako ostateczne „ku czemu” egzystencji, nie mo e mu ofiarowa upragnionego oparcia w tym sensie, e odbiera mu elementarne poczucie spełnie-

⁸ S. Cieniawa: *Jedno filozofii i religii - warunkiem naszej pomy lno ci*, w: *Filozofia wobec przemian*, T. Buksi ski (red.), Pozna 1994, s. 157.

nia. Owo poczucie może być jedynie z jakiejś wyśzej perspektywy, która daje nadzieję życia wiecznego. Dlatego pozorne pogodzenie się z wyborem, w którym to, co doczesne zostało potraktowane jako to, co ostateczne: koniec życia = koniec sensu, nie znosi wcale samego pragnienia sensu, które przecież w myślowym owego wyboru powinno być ustąpieniem, przez co jednocześnie nie miałyby się dokonać legitymizacja samej redukcji sensu oczekiwanego „z zewnątrz” do sensu jedynie wymyślnego przez człowieka. Tymczasem w rzeczywistości tak nie jest: człowiek „samowładnie zredukowany” umiera z bólem, z poczuciem rezygnacji i niespełnienia, przez co bezwiednie odsłania to, co w ciągu swego życia starał się ukryć: nieuprawnioną zamianę nadziei wiecznej na doraźne zaspokojenie. A ponieważ śmierć przeprowadza nieubłaganą falsyfikację takiej zamiany, dlatego próbuje się dzielić umierającemu samemu.

Piotr Bratkowski pisze: „Śmierć umarła. Zabiła ją nasza cywilizacja młodością i happy endem. Wstrętem przed kościem sprawił, że odsunęli my od nas tych, którzy do niego zmierzają - starych ludzi, wiadków historii, szafarzy prawdy o czasach minionych. Ich opowieści nie pasują do koncepcji wiata prostych ocen i łatwych rozwiązań. Być może powinniśmy na Zachodzie odnaleźć śmierć i starość, aby odbudować nasz własny świat - tak jak czyni to inne kultury”⁹. Tu pojawia się problem poprawnych relacji między doczesnością a wiecznością. Jak je właściwie ustawić?

Nasze określenie człowieka jako „woli sensu” nie jest jedynie próbą usprawiedliwienia kogoś z jego życia wobec nieuchronnej śmierci, lecz usprawiedliwienie pełnienia życia w pełni jego rozkwitu. Doczesność zasługuje na taką afirmację, w której jej własny sens nie zostanie ani umniejszony, ani zupełnie unieważniony przez odwołanie się do wieczności. Dlatego uważamy, że nie da się przekonywać, co dowodzi istnienia Boga - jak w „zakładzie Pascala” - sprzedając doczesność za wieczność. Nie da się tego uczynić nie tylko z powodu naszego przywiązania do życia doczesnego, ale i z tego powodu, że sam Bóg, który najpierw sprawia, że rodzi się z elementarnym daniem do sensu, a następnie

⁹ P. Bratkowski: *Niewysłuchana opowieść zaduszkowa*. „Newsweek Polska”, 44/2006, s.

skazywałyby nas na prze ywanie egzystencji w poczuciu jej całkowitego bezsensu i bezwartościowo ci, aby dzi ki temu da nam do zrozumienia, e istnieje sens poza ziemskim yciem - taki Bóg zasługiwałby na miano istoty okrutnej i zło liwej.

Je li mamy mówi o Bogu w kontek cie doczesno ci i wieczno ci, to nie w sposób konkurencyjny, lecz taki, z jakim mamy do czynienia na przykład u Dietricha Bonhoeffera: „Ja chciałbym mówi o Bogu nie na granicach, lecz w centrum, nie w słabo ciach, lecz w sile, a zatem nie w sytuacji mierci i winy, lecz w yciu i tym, co jest dobre w człowieku. Na granicach bardziej stosowne wydaje mi si milczenie i pozostawienie tego, co nie rozwi zane - nie rozwi zany”¹⁰.

W przeciwie stwie do Nietzschea skiej „woli mocy”, która d y do podporz dkowania sobie innych i do maksymalnego rozprzestrzeniania si , wola sensu odsłania w człowieku inn pal c potrzeb . Człowiek pragnie si dopełni nie tyle dzi ki zawłaszczeniu czego lub kogo , ale dzi ki okazanemu posłusztwu i podporz dkowaniu si temu, co m e t a-fizyczne, co istnieje ponad człowiekiem, ale jednocze nie jest przez niego w nadziei oczekiwane lub spotyka go jako zaskakuj ce obdarowanie. Tak rozumiał wol sensu na przykład Lew N. Tołstoj: „I jak tylko uznawałem, e jest siła, która mn włada, zaraz czułem mo liwo ycia”¹¹.

Egzystencja ludzka, pomimo owych „przebłysków sensu”, jest jednak podatna na utrat wiadomości sensu. Wydaje si , e obecnie jest to zwi zane przede wszystkim z utrat zdolności do komplementarnego (nie konkurencyjnego) ujmowania obu kontyngencji: w porz dku istnienia i w porz dku sensu.

1.4. Komplementarne ujmowanie kontyngencji istnienia i sensu (przykład chrze cija stwa). Wiele wskazuje na to, e nie potrafimy ju dzi zestroi ze sob dwóch podstawowych wymiarów naszej egzystencji: istnienia i sensu.

¹⁰ D. Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, E. Bethge (Hrsg.). *Mit einem Nachwort von Christian Gremmels*. München 1990¹⁴, 30. 04.1944, s. 141.

¹¹ L. N. Tołstoj: *Spowied* , (b. tłum.). Warszawa/Kraków/Lwów 1929, s. 97.

Koncentruj c si jedynie na samej kontyngencji w porz dku istnienia odczuwamy trwog wobec własnej sko czono ci. Nie potrafimy cieszy si przemijaniem, rozumie ycia jako dopełniania si pewnego procesu. Dzieje si tak dlatego, e zapomnieli my spojlda na nasze ycie z perspektywy meta-fizycznego sensu, który otwiera przed nami przyszło zwłaszcza tam, gdzie mier zdaje si ju zamyka wszelk przyszło . Zakorzenie w nas pragnienie ostatecznego i cało ciowego sensu, którego obecno musi w nas dzi na nowo obudzi filozof¹³ , sprzedali my za dora ne zaspokojenie, czyli sens wyprodukowany na własny u ytek. Przej li my si tak bardzo słowami Horacego: „*Carpe diem quam minimum credula postero*” , e od przyszło ci spodziewamy si ju tylko mierci i nico ci. Konsumpcyjny styl ycia nigdy nie pozwoli nam ufnie spojrze w przyszło . Mamy tylko patrze na to, c o jest (na zwulgaryzowany konsumpcyjnie byt/rzecz - jak uj ł to Marek Szulakiewicz¹⁴), a za warto ciowe uzna jedynie to, co da si zdeponowa w banku.

Zaakceptowa siebie b dziemy mogli tylko wtedy, gdy swoj sko czono potraktujemy nie jako punkt doj cia, lecz jako punkt wyj cia w cało ciowej refleksji nad ludzkim bytowaniem. Zawierzy sensowi, to ocali nadziei , któr egzystencja ma si karmi w swej doczesno ci wartej prze ycia, aby wytrzyma wiadomo nieuchronnej mierci i rozumnie otworzy si na tajemnic wieczno ci. Zapytajmy: Czy w europejskiej kulturze mamy przykłady twórczego poł czenia wiadomo ci doczesno ci i wieczno ci, kontyngencji w porz dku istnienia i w porz dku sensu?

Otó , komplementarne ujmowanie ludzkiej przygodno ci (w aspekcie istnienia i w aspekcie sensu) mo emy odnale w religii, a konkretnie w chrze cija skiej nauce wiary. Dla teologii chrze cija skiej owa

¹² A tak e teolog, cho jego społeczne oddziaływanie, ze wzgl du na wymóg wiary religijnej, b dzie miało obecnie znacznie mniejszy zasi g.

¹³ Horatius: *Carmina* I, 11, 8 - cyt. za: Cz. J draszko: *Łacina na co dzie* . Warszawa 1983, s. 45: „U ywaj ycia jak najmniej ufaj c przyszło ci”.

¹⁴ We współczesnej filozofii powrót do tajemnicy bytu nie jest ju mo liwy, bowiem byt został w kulturze zredukowany do rzeczy, do pustej przedmiotowo ci (por. M. Szulakiewicz, dz. cyt., s. 13).

komplementarno oznacza sytuację pierwotną, w której człowiek-stworzenie akceptował swój skończoność. Pisze o tym na przykład Romano Guardini: ludzka egzystencja jest wprawdzie obciążona lękiem, ale nie jest on czymś pierwotnym, lecz nabytym. Nasza żalnicza skończoność sama jest winna swego lęku. Jest to bowiem skończoność zbuntowana. Pierwotnie, wycie w wspólnotę z Bogiem, człowiek odczuwał swój skończoność jako szczęście, jako nieograniczone możliwości spełnienia. Nie było w nim lęku, lecz odwaga, ufność i radość. To był właśnie raj. Lęk pojawił się wtedy, gdy człowiek zbuntował się przeciwko swojej skończoności. W efekcie pozostał skończony, utracił natomiast związek ze swoim prapoczątkiem. Ufność zmieniła się w pychę, a odwaga w strach. Człowiek wycie w takich warunkach duchowych ma powód do lęku, ale nie dlatego że strach jest nieodłącznym cechem bytu stworzonego, ale dlatego, że odziedziczywszy po pierwszych rodzicach grzech pierworodny, człowiek ograniczył się do skończonego wymiaru swojej egzystencji¹⁵. Zapytajmy jednak: Czy to oznacza, że wiara religijna jest nieodzownym warunkiem poczucia sensu egzystencji, czy też jest ona raczej odpowiedzią na przed-religijne dylematy, które pozwoliło nam określić człowieka jako „wolę sensu”?

Niewątpliwie niezłomna wiara w sens, szczególnie w obliczu życiowej tragedii, może przetrwać się w wierze religijnej¹⁶ lub wzmocnić wiarę istniejącą¹⁷. Powiemy więc: naturalna wiadomość sensowność życia da się tak interpretować jako swego rodzaju doświadczenie religijne¹⁸. Nie znaczy to, aby z tego powodu filozoficzne poszukiwanie

¹⁵ Por. R. Guardini: *Akceptacja siebie*, w: Tenże, *Bóg daleki, Bóg bliski*, J. Koźbiński (tłum.), I. Klimmer (wyb.). Poznań 1991, s. 110n.

¹⁶ Wskazują na to przeżycia więźniów hitlerowskich obozów koncentracyjnych (zob. W. J. Wysocki: *Bóg na nieludzkiej ziemi. Życie religijne w hitlerowskich obozach koncentracyjnych [O więźniach - Majdanek - Stutthof]*. Warszawa 1982, s. 22).

¹⁷ „Cierpienia, które były nieodłącznym elementem bytowania w kacetach, podnoszone przez wierzących do wymiaru motywacyjnego, pozwalały niemal fizycznie przeżywać Chrystusa nieraz a po kres Golgoty. Analogia moralna i fizyczna powodowała, że więźniowie ofiarowywali swoje cierpienia w różnych intencjach, a tym samym swemu życiu i mierni nadawano sens eschatologiczny” (tamże, s. 105).

¹⁸ Bernard Welte zestawia immanentne człowiekowi pytanie o ostateczny sens życia z dwoma innymi niepodważalnymi faktami ludzkiej natury: jej charakterem społecznym i

sensu musiało się koniecznie usprawiedliwić przez religię, czy teologię, aby nie mogło być z własnych ról. Trzeba jednak przyznać, że „nigdy autentyczny filozof - stwierdza Mikołaj Bierdiajew - nie rezygnuje ze stawiania i rozwijania problemów, którymi zajmuje się także religia, które teologowie uważają za swój monopol”¹⁹.

Niezależnie od pierwiastków religijnych, które mogą się ukrywać w ludzkim poszukiwaniu sensu, jesteśmy skłonni przyznać, że utrata wiary w sens jest czymś nienormalnym, jest groźną patologią, z której koniecznie trzeba człowieka wydobyć. Różne mogą być ludzkie reakcje na kryzys wiadomości o sensie (Paul Tiedemann wymienia i omawia cztery z nich: wyrugowanie, cynizm, zwątpienie, aktywne poszukiwanie nowej, nowej koncepcji sensu²⁰) - nie ma jednak żadnej wątpliwości, że załamanie się wiadomości o sensie jest poważnym kryzysem.

Pytanie o sens ma charakter aprioryczny: tkwi ono w nas jeszcze przed wszelkim możliwym egzystencjalnym doświadczeniem, zwłaszcza przed doświadczeniem jakiegoś bezsensu.

2. Transcendentalny wymiar pytania o sens. Transcendentalny wymiar wiadomości o sensie wskazuje, że pytanie o sens ma charakter pierwotny i powszechny.

Lew N. Tołstoj wyznał: „Pytanie to, które w pięćdziesiątym roku życia pchało mnie do samobójstwa, było to najprostsze pytanie, jakie w duszy każdego człowieka, od głupiego dziecka do mądrego starca - to pytanie, bez rozwijania którego życie nie jest możliwe, jakem tego w istocie doświadczył. Pytanie owo formułuje się tak: ‘na co zda się to, co robi dziś, co będzie robił jutro - na co zda się całe moje życie?’”²¹. Pytanie o sens, które „leży w duszy każdego człowieka”, zaskakuje nas nie tylko swoją powszechnością, lecz także aprioryczną pierwotnością wobec wszelkiego bytu i logicznego wywodu.

skazano. Interpretacja tych trzech podstawowych faktów życia ludzkiego stanowi zarys „pierwszej drogi do Boga” (por. B. Welte: *Filozofia religii*, tłum. G. Sowiński. Kraków 1996, zwł. rozdz. II. *Bóg jako zasada religii*, § 5. *Projekt pierwszej drogi do Boga*, pkt 3. *Pytanie o sens i postulat sensowności*, s. 65-71).

¹⁹ M. Bierdiajew: *Rozważania o egzystencji*, tłum. H. Paprocki. K. 2000, s. 10.

²⁰ Por. P. Tiedemann, dz. cyt., s. 7nn.

²¹ L. N. Tołstoj, dz. cyt., s. 37.

2.1. Aprioryczno wiary w sens. Elementarna wiara i ufno w sens nie mog by wywnioskowane z jakiego bytu i jego logiki²², czy nawet z samej egzystencji, rozumianej jako to, co dopiero wymaga usprawiedliwienia. ródeł wiary w sens nie nale y szuka po stronie wytworów historii, kultury, czy te upatrywa ich w cechach i czynach pewnych ludzi. Wiara w Sens ma *par excellence* charakter aprioryczny i jest wła ciwa wszystkim istotom rozumnym i moralnym. Co to wła ciwie znaczy?

Wyra eenie „*par excellence*” podkre la, e pierwsze stwo wiary w sens ma charakter bezwzgl dny: uprzedni w stosunku do samej dziejcej si egzystencji, która dopiero odkrywa, e jest ukierunkowana na sens i w stosunku do otaczaj cego j wiata, który, nawet je li wydaje si by peen sprzeczno ci (człowiek przecie nie tylko jest w wiece, ale tak e m a wiat), ma by przez podmiot sensownie postrzegany. Postrzeganie wiata z apriorycznym nastawieniem na sens decyduje o tym, czy człowiek b dzie si czuł w takim wiece swojsko czy te nie. rodowisko, w którym człowiek nie potrafi si sensownie odnale jest dla niego zagroeniem. Nie daje mu ono mo liwo ci zakorzenienia w tym, co dla niego najwła ciwsze.

Z kolei słowo „aprioryczny” oznacza, e sens jest nam (za)dany przed wszelk mo liw egzystencj , ale nie w oderwaniu od wszelkiej egzystencji. Na tym wła nie polega zasada korelacji. Wiara w sens ma *par excellence* charakter aprioryczny: jest tym, co niepostrze enie sami wnosimy w ten wiat, co nas samych zaskakuje i zdumiewa - i co najwa niejsze: jest tym, co pozwala nam przetrwa ²³ nawet wtedy, gdy ten

²² Nie wydaje mi si mo liwe (ani nawet uczciwe!) rozpatrywanie sensu ycia ludzkiego, zwłaszcza odartego z godno ci i brutalnie u mierconego, jak „metod metafizyczn uniesprzeczniaj c , polegaj c na tym, e dla niepow tpiewalnych faktów szukamy takich czynników rzeczowych, których ewentualne zanegowanie byłoby b d sam sprzeczno ci , b d prowadziło do sprzeczno ci, b d byłoby konieczno ciowo sprz one z zanegowaniem samego faktu uprzednio uznanego i danego nam do wyja nienia” - jak problem mierci zamierzał rozwa a M. A. Kr piec: *Ja - człowiek*. Lublin 1991, s. 428.

²³ „ wiadomo celowego ukierunkowania człowieka nadawała sensowny charakter jego egzystencji obozowej. Przyszło ciowe odniesienie — ‘sub specie aeternitatis’ - było sił motywacyjn i ucieczk w najtrudniejszych momentach ycia” (V. E. Franki: *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Warszawa 1962, s. 81).

wiat, z pozoru tylko pełen metafizycznego ład i porz dku, odsłania nagle swoje niszcze i pełne sprzeczności oblicze, staje się wiatem nie do zniesienia, wiatem bezsensu i absurdu²⁴.

Wiara w sens, która pozwala nam przetrwać wiat absurdu i trudne chwile naszego życia, je li ostatecznie nie ma się okazać mirażem, nie może być czymś absolutnie dowolnym. Daje ona o sobie znać pod wpływem chwili, ale nie może być kaprysem chwili. Chodzi przecież o stawki najwyższe: całość naszego życia. Karol Tarnowski pisze w tej sprawie: „Sens egzystencji jest pewną fundamentalną stawką. Pojcie stawki, wprowadzone do filozofii przez Gabriela Marcela, ma dwie przede wszystkim strony. Najpierw to, że w stawce jest coś do wygrania lub przegrania - co w tym wypadku? Moje życie. Przegrać życie to jest zaprzeczenie, jako zagubienie. A wygrać? Czy nie znaczy to ocalenie? Sens egzystencji zakłada możliwość ocalenia od groźnej 'zguby', od przekreślenia życia jako wartości: skoro bowiem wartość jest warunkowa, może nie zostać spełniona, lecz roztrwoniona. Drugi aspekt mówi zatem: aby wygrać swoją egzystencję, trzeba wybrać - na co postawić, co innego odrzucić”²⁵. Ludzka egzystencja - stwierdza Tarnowski - jest przeniknięta pełnym troski aksjologicznym zapytywaniem: Jest ono zapytywaniem, ponieważ z jednej strony jest przeniknięte czasowością, z drugiej jest poszukiwaniem *kierunku*, bez którego niemożliwa jest 'sobota' we właściwym sensie, ale który nie jest zawsze jednakowo jasny. Dlatego 'egzystencja autentyczna' nie może być nigdy jedynie, jak w filozofii Sartre'a, absolutnie wolna w chwili: musi być równocześnie nie-wizją i życiową decyzją”²⁶.

Zapytajmy teraz: Czy taka całościowa wizja i decyzja dotyczą życia ludzkiego kierując się określonymi warunkami? Innymi słowy: Czy w naszej apriorycznej wierze w sens istnieje „artykuły wiary”, tzn. pewne

²⁴ „Wielokrotnie wizje nurtowały pytania o sens cierpienia, gdy narastał bunt przeciw groźnej miernocie, o ostateczny sens życia. Bynajmniej niełatwo było dochodzić do *credo* i wyrwanego z głębi duszy *fiat*. Trzeba było przebić się przez wszystko, co otaczało człowieka, przez obozowy wiat pozbawiony logiki, sensu i nadziei” (tamże, s. 46-47).

²⁵ K. Tarnowski: *Człowiek...*, dz. cyt., s. 121.

²⁶ Tamże: *Ustęże niewidzialne. Zarys filozofii wiary*. Kraków 2005, s. 127.

niezbywalne prawdy-warunki, które musi spełniać, aby mogło zostać uznane za całość i ostateczny sens ludzkiego życia?

2.2. Transcendentalne warunki ostatecznego sensu. Zakładamy, że jako ludzie posiadamy immanentną, aprioryczną zdolność podawania kryteriów, według których można oceniać, czy i kiedy znalazło się to, czego się poszukiwało jako ostateczny sens egzystencji. Nie chodzi jednak o naiwną subiektywizację: wtłoczenie wiadomości ostatecznego sensu życia w aprioryczne kategorie, w których ludzki rozum mógłby go adekwatnie pomieścić. Sens (ostateczny i całość) nigdy nie da się tak pomieścić, nigdy nie będzie niewolnikiem klasycznej koncepcji prawdy, która, domagając się całkowitej zgodności z rzeczywistością, odbiera samej rzeczywistości możliwość bycia czymś więcej, niż tylko tym, na co w danej chwili stał nasz skończony umysł. W ten sposób, tj. adekwatnie i wyczerpująco, sens może być nam dany jedynie w nadziei. Swym filozoficznym poszukiwaniom absolutnego sensu życia Karol Tarnowski nadał nawet tytuł: *Ku metafizyce nadziei*²⁷.

A zatem, kiedy mówimy, że ostateczny i całościowy sens życia jest nam dany w nadziei, to tym samym stwierdzamy, że taki sens jest swoistą ideą regulatywną – nie tylko dla samego rozumu, lecz w ogóle dla całej naszej egzystencji. Stwierdzenie: sens jest ideą regulatywną, nie jest jednak odpowiedzią na ontologiczne pytanie: Czym jest sens? (nie jest np. ideą, pojęciem, rzeczą, a nawet wartością itp.), lecz odpowiedzią na pytanie: Jak w ogóle ostateczny i całościowy sens egzystencji może być nam dany? Jak może być on przez nas przeżywany?

Nie można adekwatnie i w całości poznać ostatecznego sensu, który jest jedynie możliwy do pomieszczenia jako idea regulatywna, która spaja różnorodne rejonysensu naszych projektów i działań, pozwala im współistnieć obok siebie, a jednocześnie nie ukazuje ich niewystarczalności. W tym sensie, zdaniem K. Tarnowskiego, sens życia „krystalizuje się w podwójnym ruchu wiązania się poprzez skończone formy i otwierania się na nieskończoność ‘eschatonu’, który zarysowuje horyzont metafizycznej inności”²⁸. Skończone formy projektów sensu, które poddają się

²⁷Tenże: *Człowiek...*, dz. cyt., s. 116-137.

²⁸Tenże: *Ustysze ...*, dz. cyt., s. 127.

naszej władzy woliwnej i intelektualnej, nakierowuj nas jednak na dany jedynie w nadziei sens ostateczny, który, jako „metafizyczna inno”, wymyka si spod takiej władzy. Zasadnie mo na jednak pomy-le warunki, które musiałby spełnia ów sens, aby mógł by uznany za ostateczny i całościowy

a) Warunek wst pny: odró nienie konstruowania od oczekiwa-nia. Pytanie o transcendentalne warunki ostatecznego sensu egzystencji nie jest pytaniem o wszystkie warunki, lecz tylko o niektóre. Ich rozpoznanie ma przede wszystkim charakter negatywny: chroni nas przed pozorem, który polega na zacieraniu ró nicy między własnym ustalaniem (konstruowaniem) sensu, a samo-odsłanianiem si tego, co jako ostateczny sens anonsuje si „z zewn trz” ludzkiego podmiotu (sens prawdziwy = nieskryty, samo-odsłaniaj cy si).

W sprawie krytycznego odró nienia obu sensów pisze Teodor W. Adorno: „Poj cie sensu kryje w sobie obiektywno poza zasi giem wszelkiego robienia; ‘zrobiony’ sens staje si fikcj , podwaja podmiot, tak e zbiorowy, i oszuka czy pozbawia go tego, co sens wydaje mu si gwarantowa . Metafizyka traktuje o czym obiektywnym, cho nie jest przez to zwolniona od subiektywnej refleksji”²⁹. Brak krytycznego odró nienia obu sensów stwarza niebezpiecze stwo, e człowiek zadowoli si jedynie własnorznie „zrobionym sensem”. Taka ewentualno nie tyle grozi mierci problematyki sensu ycia w ogóle, ale jej całkowitym zredukowaniem i zafałszowaniem, co ostatecznie mo e sko czy si dla człowieka yciowym dramatem: poczuciem przegranego ycia. Przestrzegał przed tym Joseph Ratzinger (Benedykt XVI): „My l c tylko o tym, co wykonalne, staje człowiek wobec niebezpiecze stwa, e nie b dzie si zastanawiał nad sensem swego istnienia”³⁰.

W kontek cie odró nienia obu sensów (skonstruowanego i oczekiwanego), za fałszyw nale ałoby zatem uzna tak na przykład alternatyw : poznanie bytu czy ustalanie sensów? - Taka teza, z punktu widzenia filozofii sensu, implikuje dwa bł dne zało enia. Po pierwsze, „poznanie bytu” jest tu ustawione w opozycji do „ustalania sensów”, co

²⁹ T. W. Adorno: *Dialektyka negatywna*, tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa 1986, s. 528.

³⁰ J. Ratzinger: *Wprowadzenie w chrze cija stwo*, tłum. Z. Włodkowa. Kraków 1994, s.

sugeruje, że poznanie bytu może dokonywać się w jakiej próbie pozbawionej podmiotowych (ludzkich) warunków myślenia, poznania i egzystencji, w których to warunkach koniecznie i jedynie może liwie pojawiać się i może być pomylany lub odczytany (odnaleziony) sens czegokolwiek. Konsekwentnie: można zdobyć rzetelną wiedzę o bycie poza samym myśleniem i poznaniem podmiotem i jego rzeczywistymi uwarunkowaniami. Jest to ideał tzw. „myślenia znikąd” występujący pod różnymi obiecującymi nazwami: „absolutyzm”, „obiektywizm”, „realizm metafizyczny”³¹. Po drugie, „ustalenie sensów” - jako określenie w opozycji do słów „poznanie bytu” - sugeruje, że każda dorazowa próba szukania sensu jest zawsze próbą jego wytwarzania lub inaczej: nie ma takiego sensu, który miałby wartość czegoś odnalezionego, przez człowieka zastanego, a nie jedynie czegoś przez niego wytworzonego, skonstruowanego.

Wobec powyższego, przyjmujemy następujący warunek wstępny rozpoznawania ostatecznego sensu egzystencji: sens może być prawdziwie nadawany jedynie naszym poszczególnym zamierzeniom, słowom, działaniom, znakom itp., natomiast nie prawdziwy, tzn. „samo-odsłaniający się”, ostateczny i całościowy sens naszej egzystencji może być jedynie w nadziei oczekiwany. Oczekiwanie to nie jest jednak biernością, lecz świadomym i dobrowolnym wychodzeniem skończonego człowieka w jego codziennym myśleniu, działaniu, życiu naprzeciw temu, co włożył w jego wnętrzu apriorycznej wierze w sens pozwala mu oczekiwać na ostateczny sens jako swój własny (ale „nie zrobiony na własny użytek”) nadzieją. Aby jednak nadzieja ta nie okazała się „matką głupich”, musimy koniecznie znać warunki rozpoznawania ostatecznego sensu życia. Koniecznie wynika z faktu, że ludzka wiadomość jest nieustannie narażona na zafałszowanie (tu: narażona na uznanie swoich własnych projektów za ostateczny i całościowy sens).

b) Dalsze warunki podstawowe. Dalsze warunki ostatecznego sensu życia dają się rozpoznać (choć może nie tylko i wyłącznie) przez to, że z konieczności muszą one przewidywać ludzkie możliwości sensu

³¹ Wiele krytycznych uwag o takiej perspektywie teoretycznej można znaleźć w książce P. Sikory: *Słowa i Zbawienie. Dyskurs religijny w perspektywie filozofii Hilarego Putnama*. Kraków 2004, zwł. w roz. pierwszym pt. *Złudzenie obiektywistyczne*, s. 11-54.

nieprawdziwego (skonstruowanego). W kwestii takich warunków możemy powiedzieć, że:

- sens nie może nigdy obrócić się przeciwko mnie (nie jest niebezpieczną iluzją);

- sens pozwala mi być sobą (tzn. zachować, a nie zastąpić) i w niczym nie umniejsza mojego człowieczeństwa, wręcz przeciwnie: umożliwia mi je i wypełnia;

- skoro sens pozwala mi być sobą zawsze, to tym bardziej pozwala mi być sobą tam, gdzie ja sam nie mogę być: w mojej miłości; sens przekracza razem ze mną to, co dla mnie samego (bez-sensu) stanowi nieprzekraczalną granicę mojego życia - i tak właśnie sens staje się dla mnie źródłem nadziei w kwestii samego bycia i byt;

- konsekwentnie: sens jest zawsze „czymś więcej” niż tylko przestrzenią życia ograniczoną przez narodziny i śmierć człowieka; nadaje on wartość egzystencji przez to, że ujmuje ją z całym innej perspektywy: przekracza jej naturalne granice, ale nie przeciwko niej, lecz dla niej samej, dla jej ostatecznego spełnienia;

- sens okazuje się być dany ze względu na nas: wziąć „sam w sobie” w ogóle nie jest „sensem czegoś”, lecz wszechogarniająca Prawda. A to, że jest ona przez nas odkrywana i przyjmowana oznacza, że z naszego punktu widzenia okazuje się być „sensem czegoś” - naszej własnej egzystencji. Sama Prawda nie wyczerpuje się w niczym, co „usensawia” - jest niepojętą Tajemnicą.

Jeżeli taki sens stanowi ostateczny horyzont, w którym do końca chce się usprawiedliwić sam człowiek i jego świat, to takie usprawiedliwienie musi także dotyczyć wiary w wartości. Dlatego aprioryczny wiary w ostateczny sens egzystencji i wpływający z tej wiary konieczne warunki tego sensu chcemy teraz skonfrontować z problemem legitymizacji wiary w wartości.

2.3. „Dokąd” apriorycznej wiary w sens (uwaga aksjologiczna).

Problem filozoficznego ugruntowania wartości jest zbyt powolny i złożony, aby mówić o nim mimochodem. Niemniej, chciałbym podkreślić, że filozoficzna refleksja nad sensem życia nie ma zamiaru wyprowadzić wartości, zwłaszcza wartości moralnych, z samej egzystencji. Słusznie stwierdza H. Rickert: „Bezsensowne jest uznawanie, że sens życia byłby

samym yciem” . Sens ycia musi sta ponad samym yciem. Zapytajmy jednak: Czy to oznacza, e ostateczny sens warto ci, które nadaj kształt ludzkiemu yciu, jest ponad samymi warto ciami?

Otó wydaje si , e istnieje w tej kwestii pewna tajemnicza „równoległość sensów”, które si wzajemnie nie wykluczaj , mog razem współistnie , a nawet jeden warunkowa drugi, ale nigdy nie b d jednym i tym samym. Mianowicie, mog powiedzie , e dobro i miło wybrałem jako sens mojego ycia. Ale przecie te warto ci stały si takimi (sensownymi dla mnie) nie dlatego, e ja sam je takimi uczyniłem, ale dlatego, e z jakiego powodu wydały mi si one sensowne. Je eli mogłem postanowi , e dobro i miło b d tym, co nada prawdziwy sens mojemu yciu, to mogłem (musiałem) zapyta : Co w takim razie nadaje prawdziwy sens dobru i miło ci? - Dlaczego lepiej wybra miło , ni nienawi ? Dlaczego lepiej wybra dobro, ni zło? Wybór dobra i miło ci na „sól” ludzkiego ycia, na jego sens ostateczny, zostaje uwarunkowany przez odwołanie si do wy szej instancji, ni same warto ci, tzn. do bardziej pierwotnego sensu. Sk d jednak wiadomo, e dobro i miło maj ów ostateczny sens?

Czy nie jest tak, e ze wiadomo ci ostatecznego sensu egzystencji zwi zana jest, albo lepiej: współdana jest nieodł cznie wiadomo nie uwarunkowanej niczym przyszło ci? Je eli jest prawd e człowiek nigdy nie chce dla siebie zła, lecz zawsze dobr to działanie ze wzgl du na dobro jako takie (nawet je li byłoby ono fałszywie rozpoznane) jest działaniem ze wzgl du na spodziewan przyszło , jak dobro „samo przez si ” przed człowiekiem otwiera. S dz , e działanie ze wzgl du na dobro mo na uwa a za jak form oczekiwania, zdobywania (otwierania sobie) przyszło ci. Zazwyczaj gdy mówimy o czym , e „to jest złe”, „to nie ma sensu”, mamy na my li wła nie zamykanie si przed nami przyszło ci. W przysłowiu: „Nie ma tego złego, co by na dobre nie wyszło” jest tak e ukryta my l, e zło, które nas dotyka i zdaje si odbiera nam nadzieję , a wi c i przyszło , nie ma ostatecznego słowa w ludzkim yciu, które ze swej istoty skierowane jest ku przyszło ci. Gdy w gr wchodzi ostateczna przyszło , tzn.

³² H. Rickert: *Lebenswerte und Kulturwerte*, „Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur”, Bd. 2, 1911/1912, s. 131.

wykraczająca poza skończoną egzystencję, to legitymizacja wartości moralnych w obliczu takiego sensu musi mieć związek z Transcendencją, a zatem z absolutną Prawdą. Wybieram dobro i miłość na sens mojego życia, bo to one ostatecznie są sensowne, czyli są ostatecznie prawdziwe i jako takie mają przyszłość tam, gdzie egzystencja.

Zakończenie. Transcendentalna organizacja myślenia sięga w głąb człowieka, aby usłyszeć rozlegający się w jego wnętrzu głód sensu, aby upewnić się, że jest to podstawowe ludzkie dążenie, które uprzedza wszelkie możliwości do wiadczenia, warunkuje je i określa, aby następnie, już w wymiarze meta-historycznym, tzn. przekraczającym „w przód” samo do wiadczenia, oczekiwania spełnienia się tej nadziei na sens, co do której człowiek jest już wewnątrz trznie *a priori* przekonany.

Dokonuje się tu zatem „ruch myśli”, który przypomina ruch wahadłowy. Najpierw codzienna egzystencja, szczególnie w sytuacjach trudnych do zniesienia, każe nam pytać o nieuwarunkowany dziejowy sens zwracając nasz myślenie „wstecz”, w kierunku tego, co transcendentalne, tj. przed wszelkim możliwym do wiadczeniem, a następnie odsyła nas „w przód” w kierunku tego, co Transcendentne, co stanowi ostateczny i prawdziwy sens, w którym wszystko się wyjawia i ma przyszłość. Ruch rozumnie przeżywanej egzystencji w kierunku tego, co Transcendentne nie będzie jednak wulgarnym „wskazywaniem palcem” na sens, tak, jak się zwykło po grecku³³ wskazywać na byt, że jest „tu oto”, albo „tam”. Egzystencja pytająca o sens będzie ożywiana ruchem myśli, która oczekuje, ale nie wskazuje, a raczej jej jedynym wskazaniem będzie to, co odkryła w sobie samej jako tęsknotę za sensem, który, aby mógł się okazać Prawdziwym, musi spełniać co najmniej takie warunki, jakich ludzka myśl, ani sam człowiek spełnić nie może, ale o których może jedynie pomyśleć i ich rozumnie zapagnąć: ma to być bowiem sens konkretnego ludzkiego życia.

³³ Jak wiadomo, w przeważającej części myśl grecka rozumiała mechanizm powstawania bytu jako zjawisko nakładania miary na to, co nieograniczone, jako skutek zetknięcia się dwóch przeciwieństw: kresu i bezkresu, tego, co ograniczone i tego, co nieograniczone (por. D. Dembski-Siury: *Plotyn*. Warszawa 1995, s. 22-23).

Je li człowiek-filozof mógłby zosta „stranikiem ostatecznego sensu”, to jedynie ze wzgl du na ludzko , która permanentnie balansuje na granicy prawdy i pozoru, sensu wymy lonego i oczekiwanego. Jako „prorok sensu” filozof b dzie wzywał i ostrzegał: wzywał do obudzenia drzemi tego w nas apriorycznego pytania o cało ciowy i ostateczny sens egzystencji (pytania u pionego niekiedy przez praktyk ustalania sensów naszych powszednich my li, słów, dzieła , znaków) i ostrzegał pr ed pozorem zamiany obu dróg do sensu: ryzykownego ustalania "z we-wn trz", z nasłuchuj cym oczekiwaniem na to, co „z zewn trz”. Aby unikn niebezpiecze stwa „zamiany dróg”, tzn. aby by zdolnym do rozumnej falsyfikacji tego, co si idolatrycznie samo podaje za osta-teczny sens i jednocze nie by gotowym na przyj cie tego, co przycho-dzi i anonsuje si jako prawdziwy sens - a to wszystko na mocy wia-domo ci transcendentalnych warunków ostatecznego sensu (cho nie s to mo e jedyne warunki), trzeba by zawsze „rozumnie nastrojonym”, tzn. oczekiwa na sens w my leniu, które w sprawach ostatecznych woli raczej zrezygnowa z ideału produktywno ci, a bardziej zaufa nasłu-chuj cej kontemplacji.

Summary

The human way of living our everyday existence inevitably makes us ask about sense. The question is so intense that it seems to reach to the very sources of life's motivation and becomes its measure. That is why seeking sense and truth can be considered a fundamental orientation of the entire human world. The human being's elementary desire to validate one's existence in the perspective of sense can be called the will for sense. The human being is the will for sense. Such a denotation of the human being is to be understood more broadly than just an attitude of the will. Three elements are involved here: firstly, entirely, i.e. engagement of all man's faculties; secondly the a priori, i.e. that which is present in every possible human experience of oneself and the world; and thirdly, a more or less conscious pursuit on the part of human existence of the absolutely Unconditioned, which is ultimately perceived as Transcendence. The idea of the human being as the will for sense provides a justification of the fullness of human life in its flourishing beauty. Temporality deserves such an affirmation in which its sense will not be diminished or utterly nullified by reference to eternity. In order to live the fullness of sense one need not trade temporality for eternity.