

MAREK ŁAGOSZ

BYT I SENS NAJWYŻSZY

Rozmyślania logologiczne



Byt i sens najwyższy

Marek Łagosz



BYT I SENS NAJWYŻSZY

Rozmyślania logologiczne



WYDAWNICTWO
KSIĘGARNIA
AKADEMICKA

Kraków 2026

Marek Łagosz

Uniwersytet Wrocławski

 <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

 marek.lagosz@uwr.edu.pl

© Copyright by Marek Łagosz & Księgarnia Akademicka, 2026

Recenzenci

prof. dr hab. Janusz Dobieszewski, UW

dr hab. Tomasz Gałuszka OP, prof. UPJPII

Opracowanie redakcyjne

Anna Kandzior-Zug

Projekt okładki

Paweł Sepielak

Na okładce wykorzystano motyw z pracy pt. *Copernicus* artysty plastyka Zbigniewa Makarewicza

ISBN 978-83-8368-417-8 (druk)

ISBN 978-83-8368-418-5 (pdf)

<https://doi.org/10.12797/9788383684185>

Wydanie publikacji zostało dofinansowane przez Wydział Nauk Społecznych
Uniwersytetu Wrocławskiego

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków

tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43

e-mail: publishing@akademicka.pl

<https://akademicka.pl>

*Przodkom – z wdzięcznością,
Potomnym – z nadzieją.*

Spis treści

Wstęp	9
1. Ustalenia wprowadzające	11
1.1. Logologia i teleologia	24
1.2. Wartości i cele: cele w życiu a cel życia, droga	27
1.3. Sens a czas. Historia	34
1.4. Sens a perspektywa humanistyczna	46
1.5. Sens a naturalistyczny (materialistyczny) obraz świata	53
1.6. Aksjologia logologiczna	58
2. Sensowność epistemologiczno-pragmatyczna (porządek, prawidłowość, życie i praca)...	77
3. Fenomenologia sensu. Szczęście	93
4. Wiedza a mądrość	119
5. Sens a prawda. Realizm a nihilizm	125
6. Sensowność a absolutność bytowa	141
7. Sens ludzki a sensowność wyższa	175
8. Sens a dobro. Ontologia i etyka	191
8.1. Dobro i miłość	210
8.2. Odwieczność Dobra	223
9. Perspektywa teologiczna	231
9.1. Ewolucjonistyczny punkt widzenia (Pierre Teilhard de Chardin)	233
9.2. Część i całość. Pierwotność i pochodność	258
9.3. Realność Ducha	264
9.4. Sens a religia	282
9.5. Zmartwychwstanie	334
10. Pozytywna i negatywna sensowność w Bogu	347
11. Zakończenie. Zwątpienie i wiara	355
 Bibliografia	 371
Streszczenie	381
Summary	385
Indeks osób	389

[...] ciśnięto nas na burzliwe morze życia jak gdyby bez ładu i celu.

św. Augustyn, O życiu szczęśliwym

W łupinie bytu skryte jest jądro sensu.

Wstęp



W pracy tej rozważam problem sensowności bytu jako takiego, a w tym – jako pierwszoplanowy – egzystencji ludzkiej. Streszczając rzecz najogólniej: dochodzę do przekonania, że sensowność całego obszaru bytowości ujawnia się jako możliwość realizacji przez obdarzone wolną wolą istoty rozumne wartości autotelicznych („perfekcyjnych”), które mają swoje umocowanie w istnieniu absolutnym – w osobowym Bogu jako gwarancie najwyższej i ostatecznej sensowności wszechbytu. W dużej mierze książka ta stanowi polemikę z próbami czysto humanistycznego (antropocentrycznego) oraz naturalistycznego uzasadnienia sensowności bytu, prowadzoną z perspektywy myśli (religii, teologii i filozofii) chrześcijańskiej. Ponieważ wiele z prezentowanych tu ustaleń (choć nie wszystkie ani nawet nie większość) opartych jest na przekonaniach religijnych, a książka ta w zamyśle moim nie ma charakteru konfesyjnego, ustalenia te należy traktować jako pewne prawdy warunkowe. W tych przypadkach chodzi o to, aby wyciągnąć logiczne konsekwencje z myśli (religii oraz teologii) chrześcijańskiej.

1. Ustalenia wprowadzające



*Pod tym jednym prawem zakłęte pracują słońca, gwiazdy i księżyce;
a duch wszelki naprzód idący, chociażby skazę miał i niedoskonałość,
przez to samo, że już twarzy swej ku celom ostatecznym odwrócił,
choćby daleki jeszcze był od doskonałości, wpisan jest wszakże w Księgi Żywota.*

Juliusz Słowacki, *Genezis z Ducha*. Modlitwa

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, lecz przede wszystkim i ostatecznie: PO CO istnieje cokolwiek? To jest *punctum saliens* wszelkiej filozofii – a już na pewno metafizyki jako jej rdzenia. Jak pisze Ludwig Wittgenstein: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest”¹. Można powiedzieć, że motyw filozoficzny (metafizyczny) jest w ludzkim myśleniu nieuchronny: istnienie czegokolwiek (a przecież wiem, że przynajmniej myśl moja istnieje z całą pewnością) – poprzez ciąg odesłań do innych istnień – przywodzi na myśl istnienie w ogóle (istnienie jako takie) oraz jego tajemnicę; tajemnicę, gdyż ono – w przeciwieństwie do istnień poszczególnych – nie może być wytworzone, ponieważ jest już z góry założone: twórcą-wytwórcą może być tylko to, co istnieje. Święty Augustyn tak stwierdza na temat zapatrywań filozofów: „Więc chociaż liczne i odmienne były

¹ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 81 (6.44), *Biblioteka Klasyków Filozofii*. Wszelkie wyróżnienia w cytatach pochodzą od ich autorów, o ile nie zaznaczyłem inaczej.

zdania co do każdego z tych zagadnień i jedni tak się na to zapatrywali, inni inaczej, nikt jednakże nie zawaha się przyznać, że jest jakaśkolwiek przyczyna istnienia natury, że jest jakiś kształt poznawania i jakiś szczyt życia”².

Jeśli pozostajemy poza kontekstem teologicznym (teistycznym), to – że tak to ujmę – „składowa teoretyczna” słynnego pytania Gottfrieda Wilhelma Leibniza: „dlaczego istnieje raczej coś niż nic...?” musi zadowolić się następującą odpowiedzią: istnieje, gdyż jest konieczne, tj. nie może nie istnieć. Pozostaje jednak jeszcze jego „składowa aksjologiczna”: „jaki jest cel i wartość takiego istnienia, a tym samym jego sens?”. Mistyczną mgłą rozpościerającą się wokół kategorii bytu jako takiego może rozwiązać – jak zakładam – jedynie odpowiedź na pytanie o sensowność (celowość, wartość) tego, co jest. Jak streszcza myśl Rudolfa Hermanna Lotzego 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”³.

Gdyby próbować rzecz ująć z teistycznego punktu widzenia, to teoretyczny aspekt wspomnianego problemu można by potraktować woluntarystycznie: Bóg, a tym samym stworzony przezeń świat, istnieje, gdyż On tak CHCE: chce Siebie i świata w swej absolutnie wolnej Woli jako pierwotnym akcie bytu⁴. Skoro zaś chce, to uznaje to za Dobre⁵ – i w tym właśnie punkcie schodziłaby się metafizyka z aksjologią.

Inna zaś sprawa, że na ogół byt 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). Chyba że od razu wychodzi się od rzeczywistości Boga osobowego – w tym wypadku aksjologia stanowi założenie wszelkiej dalszej refleksji o bycie. Niezależnie jednak od tego, czy w punkcie wyjścia przyjmuje się perspektywę teistyczną i czy w ogóle się do niej dochodzi, komponent aksjologiczny stanowi nieusuwalny moment refleksji ontologicznej (jeśli nie ze względu na Boga, to na człowieka). Szeroko rozumiana ontologia musi być zarazem ontoaksjologią. Z punktu widzenia teizmu można zaś mówić ogólnie o dualizmie onto-aksjologicznym⁶: każdy byt jest tym, czym jest, a zarazem ma określoną wartość.

² Św. Augustyn, *Państwo Boże*, t. 1, tłum. W. Kubicki, Hachette, Warszawa 2010, s. 647, *Biblioteka Filozofów*, Hachette Livre Polska, 41.

³ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2005, s. 24.

⁴ Pytanie zaś o ontyczną i transcendentną rację tej Woli należy uznać za pytanie źle postawione, gdyż zakłada, iż byt absolutny może mieć rację poza sobą – a nie może.

⁵ I nie powinno nas zrażać uznanie tej konsekwencji za antropomorfizm. Jesteśmy ludźmi, więc myślimy na sposób ludzki.

⁶ W pewnej analogii do fizycznego dualizmu korpuskularno-falowego.

Sens bytu w ogóle (sens najwyższy i ostateczny) jest zawsze czymś pierwotnie skrytym. Pośród rozlicznych zadań i celów witalnych (biocentrycznych), pragmatycznych (psychologicznych), utylitarnych (społecznych) itd. człowiek musi się jego domyslać, poszukiwać jak najgłębszej prawdy – prawdy mądrościowej. Na przestrzeni dziejów ludzkiej świadomości przejawia się to właśnie jako szeroko rozumiana (bo obejmująca sobą myślenie religijne, twórczość artystyczną, ale także i światopoglądy dostatecznie głęboko myślących ludzi niewykształconych) filozoficzność istnienia człowieka, który podejmuje „archeologiczny” wysiłek odsłonięcia spod kolejnych warstw życiowych najgłębszego sensu – sensu, który nada jego życiu ostateczną wartość. Używam określenia „archeologiczny”, gdyż sądzę, że ten sens fundamentalny – jeśli jest (a doprawdy trudno byłoby uznać, że go nie ma) – musi być zadany pierwotnie: na samym początku, albo raczej bez początku, czyli odwiecznie.

Metafizyka rozumiana klasycznie, tj. jako „nauka, która bada byt jako taki i jego atrybuty istotne”, mogłaby być traktowana jako neutralna, jeśli chodzi o sensowność bytu w ogóle – przypadek materializmu (naturalizmu)⁷. Jednakże interpretowana jako *transphysica*, czyli jako badająca sfery niefizyczne bytowości już tę neutralność traci. Chyba że to, co transfizyczne, chcielibyśmy ograniczyć do struktury matematycznego porządku, który to pozbawiony pierwotnej wobec niego myśli, owego „tchnienia osobowego ducha”, pozostaje równie nonsensowny i pusty aksjologicznie jak poddana mu materia⁸. Czy nie jest jednak tak, że już na samym wstępie namysłu nad rzeczywistością (jeszcze np. bez refleksji teodycealnej, pozwalającej – być może – uznać, że wszystko⁹ jest dobre) jakaś metafizyczna intuicja podpowiada nam, iż byt jest dobry, że lepiej jest być, niż nie być i że ma to sens itp.?

W człowieku niewątpliwie istnieje potrzeba sensu – rozpoznania celu własnego życia, a także i świata, w który został on „wrzucony”. Być może dążenie to jest charakterystyką transcendentalną myślącego podmiotu. Nie zależy ono od rodzaju doświadczeń, jakie spotykają nas w życiu. Doświadczenie ludzkie, jakiekolwiek by nie było, domaga się swojego usensownienia. Jak ujmuje rzecz Viktor E. Frankl: „To, co nazywam tutaj

⁷ W napisanej wcześniej książce *O świadomości. Fenomenologia zjawisk umysłowych* (Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2016) wypowiedziałem zdanie: „Nie istnieje sens bytu jako takiego” (tamże, s. 58). Pojawiło się ono w kontekście problemu fenomenologicznej konstytucji sensu przeżywanego i poznawanego świata: filozofujący podmiot jako nadający sens rzeczywistości. Teraz zaś spoglądam na rzecz tak, że wysoce prawdopodobne jest, iż taka podmiotowa konstytucja sensu nie byłaby właściwie możliwa bez z góry zadanej (pierwobytniej) sensowności bytu. Słowem: wszelkie podmiotowe akty usensowniania są raczej odkrywaniem sensu podstawowego lub istnienie takiego sensu zakładają.

⁸ Przy czym idzie tu o wymiar wszechbytu, gdyż różne „lokalne” sensory w obrębie bytu materialnego da się rozpoznać, np. quasicelowość (teleonomiczność) świata przyrody ożywionej, a także – choć może mniej spektakularną – nieożywionej.

⁹ Także w sensie dystrybutywnym: każdy poszczególny przedmiot istniejący.

wolą sensu, może być również zdefiniowane jako podstawowe dążenie człowieka do tego, aby odnaleźć i wypełnić w życiu jego cel i sens”¹⁰. Jak z kolei przedstawia myśl Henryka Elzenberga Włodzimierz Tyburski: „[...] brak sensu aksjologicznego, czyli bezsens, nie jest czymś neutralnym, ale właśnie czymś złym [...] sens, przeciwnie niż wartość, nie jest pojęciem dwubiegunowym, nie ma więc sensu dodatniego i ujemnego”¹¹. Jest zatem sens, czyli coś dobrego, oraz bezsens, który jest złem. Człowiek zaś na ogół (tj. wyjąwszy sytuacje patologiczne, do których wypadałoby zaliczyć programowy nihilizm) poszukuje dobra. „[...] reakcją na sensowność – pisze dalej Tyburski za Elzenbergiem – jest jakieś uspokojenie się umysłu, zaś reakcją na bezsens «jakiś jakby bunt»”¹².

Pierre Teilhard de Chardin – jak relacjonuje jego myśl George A. Maloney SJ – stwierdza o człowieku, co następuje: „On jeden może zwrócić się ku sobie i zastanowić się nad celem swojego istnienia i nad swoim związkiem z wszystkimi innymi bytami. Może on zgłębiać tajemnicę życia, odkrywać cel kryjący się za tym ruchem ewoluującej złożoności, a nawet przyspieszać albo opóźniać proces”¹³. Ale pytanie o sens jest w przypadku człowieka nie tyle możliwe, ile wręcz konieczne. Wynika to z jego ontycznego usytuowania. Paul Tillich opisuje je tak: „Z pewnością przynależymy do bycia – jego moc jest w nas – w przeciwnym razie nie byłoby nas. Ale jesteśmy również od niego oddzieleni; nie posiadamy go w pełni. Nasza moc bycia jest ograniczona”¹⁴. W konsekwencji „[...] człowiek może i musi pytać [o bycie, o jego sens – M.Ł.]; nie może unikać pytania, ponieważ przynależy do mocy bycia, od którego jest oddzielony, i wie, że zarówno przynależy do niego, jak i jest od niego oddzielony”¹⁵. W świetle powyższych ustaleń trudno uznać, że zasadniczym powodem pytania o sens jest jakiś dyskomfort psychiczny: wewnętrzny rozłam, dezintegracja, rozdarcie itp.¹⁶ Chociaż bowiem tak bywa w wielu poszczególnych

¹⁰ V.E. Frankl, *Wola sensu. Założenia i zastosowanie logoterapii*, tłum. A. Wolnicka, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2010, s. 52.

¹¹ W. Tyburski, *Aksjologiczna koncepcja sensu*, [w:] tenże, *Elzenberg*, Wiedza Powszechna, Warszawa 2006, s. 57, *Myśli i Ludzie*.

Dodajmy, że sens, niebędący pojęciem dwubiegunowym, podlega stopniowaniu: „Uznać więc należy, że granice między sensem a bezsensem nie są ostre i jednoznaczne, gdyż może być sens częściowy, a to znaczy, że są stopnie między całkowitym bezsensem a całkowitym sensem” (tamże).

¹² Tamże, s. 58.

¹³ G.A. Maloney SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 175.

¹⁴ P. Tillich, *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. J. Korpany, Vis-à-vis Etiuda, Kraków 2023, s. 23, *Meandry Kultury*.

¹⁵ Tamże, s. 24.

Ten stan rzeczy uzasadnia także i wyjaśnia istnienie filozofii: „Ponieważ znajdujemy się między byciem a nie-byciem i tęsknimy za taką formą bycia, która by zatriumfowała nad nie-byciem w nas samych i w naszym świecie, dlatego filozofujemy” (tamże, s. 25).

¹⁶ Zgodnie z relacją Tyburskiego tak rzecz ujmował Leszek Kołakowski (W. Tyburski, *Aksjologiczna koncepcja sensu*, dz. cyt., s. 64).

przypadkach, to powody ludzkiego zainteresowania sensem są głębsze: jak wskazywałem wyżej – ontologiczne. Stąd raczej ma rację Elzenberg, który uważa, że „[...] stawianie tego rodzaju pytania jest rzeczą normalną i zdrową, niestawianie zaś go można wręcz uznać za «objaw pewnych defektów» [...]”¹⁷.

Ponieważ zaś – jak stwierdza Marie-Dominique Goutierre – „[...] pytanie o sens naszego życia [...] tkwi w *sercu* filozofii. Filozofem jest ten, kto [...] przede wszystkim [stara się – M.Ł.] pojąć sens ludzkiego życia, głęboki cel człowieka, to, dla czego człowiek jest”¹⁸, poszukiwanie sensu sprowadza się do uznania esencjalnej filozoficzności ludzkiej egzystencji – *homo philosophicus*. Filozofia z natury rzeczy jest „poznaniem mądrościowym”¹⁹, a sednem tego ostatniego jest właśnie pytanie o sens (cel) najwyższy, tj. taki, który ostatecznie usprawiedliwia ludzkie życie. Mówiąc zatem o sensie (celu) najwyższym, nie mam na uwadze jakiejś wartości, od której żadnej wyższej człowiek już nie może osiągnąć – aczkolwiek niekoniecznie ona go w pełni zaspokaja – lecz taką, której osiągnięcie równoznaczne jest z ostatecznym i zupełnym zaspokojeniem ludzkiego pragnienia sensowności życia i świata, w którym się to życie realizuje. Inaczej jeszcze: sens najwyższy jest tu rozumiany jako sens ostateczny, to znaczy taki, który rozstrzyga kwestie sensowności we wszystkich jej aspektach definitywnie oraz jest utrwalony w nieskończoności.

Sens ostateczny zatem to wartość-cel, którego osiągnięcie (czy też tylko uświadomienie sobie jego istnienia) spełnia w sposób całkowity, tj. niedomagający się już żadnego dopełnienia, ludzką (szerzej: podmiotową) potrzebę aksjologiczną – potrzebę sensowności właśnie – i który trwa (od)wiecznie; jest to zatem COŚ zupełnie odmiennego – jemu przeciwnego – od definitywnego końca, ostatecznego kresu.

Ludzkie życie i myślenie o życiu w kategoriach jego sensu są ściśle ze sobą związane – choć w poszczególnych przypadkach może być inaczej. Dla ludzi, którzy nie interesują się w ogóle sensem życia, wypełniając szczerlnie swój czas realizacją doraźnych celów, filozofia jest zupełnie zbędną i niezrozumiałą fanaberią. Dla pytających zaś o sens życia i go poszukujących przeciwnie – staje się ona ważną formą ludzkiej duchowości.

Jak Jeanowi-Paulowi Sartre’owi miał powiedzieć Maurice Merleau-Ponty: „[...] człowiek nie jest skazany na wolność, jest skazany na sens, co znaczy, że został wezwany do rozszyfrowania sensu egzystencji, przede wszystkim zaś sensu samej wolności [...]”²⁰. A skoro o wolności mowa, to należy zauważyć, iż tylko w wolności można pytać o sens

¹⁷ Tamże.

¹⁸ M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2001, s. 15.

¹⁹ Patrz niżej, podrozdz. *Wiedza a mądrość*.

²⁰ P. Evdokimov, *Wiek życia duchowego*, tłum. M. Tarnowska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, s. 53 oraz 272, *Teologia Żywa*.

oraz go określić i osiągnąć. Chodzi przecież o wybór, który prowadzi do określonego celu. Punkt końcowy łańcucha sztywnych determinacji z konieczności doń prowadzących nie jest celem, a zatem nie może być sensem. I tak np. na celowość i sensowność nie ma miejsca w skrajnie deterministycznym systemie Benedykta (Barucha) Spinozy.

Wykazaliśmy bowiem – pisze niderlandzki filozof – [...] że natura nie działa celowo, ponieważ owo jestestwo wieczne i nieskończone, które nazywamy bóstwem, czyli naturą, działa z tą samą koniecznością, z jaką istnieje [...]. Jak przeto nie istnieje [bóstwo – M.Ł.] dla żadnego celu, tak też i nie działa dla żadnego celu i nie ma jak dla istnienia, tak dla działania swego, żadnej zasady lub celu²¹.

Tam, gdzie jest bezwzględna konieczność, nie ma wolności wyboru, a tym samym celu we właściwym sensie tego słowa ani realizacji wartości. Nazywanie rzeczy wartościowymi lub doskonałymi jawi się tylko jako zwykły ludzki przesąd, który wynika z niewiedzy, z nierozpoznania natury rzeczy, a wszelkie „cele”, do których dążą ludzie, pozbawione są u Spinozy momentu wolności: „Przez cel, dla którego coś robimy, rozumiem popęd”²².

Zależność między wolnością a sensownością ludzkiego życia jest także odwrotna: tylko odnalazłszy sens, można cieszyć się wolnością. Jeśli wziąć pod uwagę prozaiczne życie człowieka, którego znaczną część wypełnia praca pozwalająca na biologiczną i społeczną jego reprodukcję, to pozyskiwanie – we współczesnych zamożnych społeczeństwach coraz bardziej wydłużonego – czasu od tej pracy uwolnionego nie oznacza jeszcze wolności. Ten czas uwolniony należy wypełnić czymś sensownym (moralnie godnym i duchowo wzbogacającym), tak żeby nie była to pusta „wolność od”, lecz wolność „do czegoś”. Tylko wtedy czas uwolniony staje się czasem prawdziwie wolnym. Inaczej jeszcze: aby czas uwolniony stał się czasem rzeczywiście wolnym, powinien zawierać trzy komponenty (w różnych zresztą charakterystycznych dla danego periodu życia proporcjach): hedonistyczny (dobrze jest czasem „nic” nie robić²³), kreatywny (należy dbać o własny samorozwój) oraz moralny (powinno się ofiarować część swojego czasu dla dobra innych). Fakty są takie, że coraz większa liczba ludzi we współczesnym świecie (choć wciąż jeszcze niezadowolająca) dysponuje czasem uwolnionym (od niewolniczego służenia innym, od zdobywania w znoju koniecznych środków do życia), a to jest przesłanka istotna w postępie ku wolności – wolności od komendy innych ludzi oraz od dyktatu przyrody, a w konsekwencji od zła i nieszczęścia. Lecz samo to nie wystarczy, jeśli chodzi o wolność

²¹ B. Spinoza, *Etyka*, [w:] tenże, *Traktaty. Etyka*, tłum. I. Halpern, Hachette, Warszawa 2009, s. 260, *Biblioteka Filozofów*, 9.

²² Tamże, s. 264.

²³ „Nic” ujmuję w cudzysłów, gdyż nie chodzi tu o dosłowne nicnierobienie, lecz o rozrywkę i przyjemność, czyli o nierobienie rzeczy szczególnie dla rozwoju osobowego (duchowego) doniosłych.

w sensie szerszym i głębszym zarazem. Nie jest ona jakimś żywiołem czy stanem natury²⁴ – prawem obywatelskim, postawą moralną lub zwykłą empiryczną możliwością poruszania się w wybranym kierunku czy robienia tego, co przyjdzie nam do głowy. Jest ona raczej zdolnością człowieka do kierowania się w stronę wartości, które są autonomiczne wobec norm i praw społecznych (lub może lepiej: dla nich fundamentalne) oraz wobec determinacji przyrodniczych.

Jeśli także w odniesieniu do bytu, do wszystkiego, co jest – tak w postaci poszczególnych przedmiotów istniejących, jak i w ich totalności – używamy kategorii sensu, to rozważamy byt z punktu widzenia podmiotowości (świadomości, ducha), czyli z punktu widzenia tej szczególnej postaci bytu, która jest nie tylko bytem w sobie, lecz także dla siebie, to znaczy wyposażona jest w samoświadomą rozumność²⁵, pozwalającą na stawianie pytania o celowość jej istnienia w obrębie wszechświata, czy wręcz do niego przynależającą. „Jednakże – pisze Georg Wilhelm Friedrich Hegel – *dobro* – dobro, w którym założony jest ostateczny cel świata – jest z góry określone tylko jako *nasze* dobro, jako prawo moralne *naszego* praktycznego rozumu [...]”²⁶. Zagadnienie ostatecznego sensu (celu) jest pierwotnie ześrodkowane na człowieku, rozszerza się jednak na cały obszar bytowości – wyjąwszy Boga, który w teizmie sam jest ostatecznym sensem i celem siebie samego i wszystkiego innego. Jak przedstawia rzecz odnoszący się do myśli Elzenberga Tyburski:

W dodatku sens odczuwany jest jako cecha bardziej subiektywna aniżeli wartość, polega ona na jakiejś relacji do podmiotu. Jest to jednocześnie cecha bardziej intelektualna niż wartość, a jej relacja do podmiotu jest w istocie stosunkiem do intelektu [...]. Wprawdzie oczywiste jest, że przede wszystkim pragniemy doświadczać sensu naszego istnienia, ale na sens życia człowieka może wpływać pośrednio sensowność świata [...] najpełniejsze zadowolenie jest efektem przeświadczenia, że wartościowy jest świat jako całość²⁷.

Sam Elzenberg stwierdza: „Wolno mówić o sensie absolutnym, mianowicie w stosunku do układu wszystkich układów, wszechogarniającego, do wszechcałości, do świata”²⁸. Należy też uznać następującą zależność: jeśli ludzka (lub jakakolwiek inna rozumna, osobowa) egzystencja ma sens ostateczny, to i sensowne jest istnienie materialnego wszechświata jako „otoczenia” tej (tych) egzystencji i jej (ich – z wyjątkiem

²⁴ Tak jak ujmuje ją np. William Faulkner: „[...] kiedy wolność osobista i swoboda były niemalże stanem fizycznym, jak ogień i powódź [...]” (W. Faulkner, *Requiem dla zakonnic*, tłum. W. Niepokólczycki, PIW, Warszawa 1980, s. 7, *Współczesna Proza Światowa*).

²⁵ Jeśli te dwa ostatnie wyrażenia nie są zwykłym pleonazmem.

²⁶ G.W.F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś.F. Nowicki, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 117, *Biblioteka Klasyków Filozofii*.

²⁷ W. Tyburski, *Aksjologiczna koncepcja sensu*, dz. cyt., s. 57, 59.

²⁸ Cytuję za: tamże, s. 62.

absolutnego umysłu Boga) warunku koniecznego jako duchów „uziemionych” (czy też szerzej: „umaterialnionych”).

Ontologia pytająca o sens bytu *in toto* musi zatem zaczynać od szczegółowego jej działu, jakim jest antropologia filozoficzna, albo – jak to jest w ujęciu Martina Heideggera – musi być przede wszystkim „ontologią fundamentalną”, tj. refleksją, „[...] której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo [...]”²⁹. To właśnie jestestwo (*Dasein*) – na mocy swojej natury – zapytuje się o sens bycia i bytu. To, że pytanie o sens, jakie stawia sobie człowiek, jest na wskroś natury ontologicznej, można też wnosić z następującej konstatacji Leibniza z *Nowych rozważań*: „[...] ponieważ jesteśmy bytami, byt jest nam wrodzony, a poznanie bytu zawarte jest w naszym poznaniu nas samych [...]”³⁰. Siebie samych zaś poznajemy właśnie jako byty o sens pytające i – w pewnej przynajmniej mierze, choć zawsze ostatecznie ograniczonej – sensotwórcze. Pytanie „czym (kim) jest człowiek?” stoi zatem u podstaw refleksji nad sensem. A jest on rozumną wolą (osobą)³¹, która z racji swej rozumności i wolności – w pewnym przynajmniej zakresie – od determinacji przyrodniczych sięga dalej niż cele naturalne (pragmatyczne czy użyteczne), dopatrując się sensu ostatecznego w transcendencji. Jak pisze Romano Guardini: „«Świat» jest nie tylko tym, co istnieje w swojej pełni [...] lecz jest on jako całość z góry związany z osobą i jej losem. W ten sposób każda osoba decyduje o sensie świata”³². Przy czym stwierdzenie to rozumiem nie w sensie subiektywnym i woluntarystycznym, tj. tak, że każdy poszczególny człowiek według swego uznania narzuca na rzeczywistość siatkę wartościowań wyznaczającą jej (rzeczywistości) sens, lecz raczej w duchu teistycznym: istnienie i sens świata (wszechświata) podporządkowane są zamysłowi, jaki wobec człowieka, według teistów „korony stworzenia”, ma Bóg. Poza bowiem perspektywą teistyczną uznanie, że „osoba decyduje o sensie świata”, może mieć jedynie sens społeczno-historyczny lub li tylko psychologiczny, lecz nie ogólnontologiczny, tj. odnoszący się do świata jako całości istnienia.

²⁹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 53, *Biblioteka Współczesnych Filozofów*.

³⁰ Cytuję za: B. Paź, *Filum Cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2019, s. 378, *Studia z Filozofii Systematycznej*, t. 17.

³¹ O rozumie i woli jako pierwiastkach osobowych Johann Gottlieb Fichte pisze tak: „Wola jest żywym pierwiastkiem rozumu, sama jest rozumem, gdy go ująć w jego czystości i niezależności. Rozum jest sam przez się czynny, to znaczy – działa i panuje czysta wola, wyłącznie jako taka” (J.G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, *Vis-à-vis Etiuda*, Kraków 2023, s. 160, *Meandry Kultury*). Można zatem powiedzieć, że w sytuacji idealnej chciane jest zawsze i tylko to, co rozumne; jednak stan taki daleki jest od faktycznej kondycji ludzi (ogólnie: wszelkich osób skończonych, niedoskonałych) i może być przypisywany jedynie Bogu.

³² R. Guardini, *Świat i osoba. Próby ujęcia chrześcijańskiej nauki o człowieku*, tłum. M. Turowicz, [w:] tenże, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1969, s. 135, *Teologia Żywa*.

Jak słusznie wskazuje Stanisław Wszolek, aby szukać „wszystkich źródeł sensu”³³ (a ja dodałbym: źródeł sensu najwyższego, ostatecznego), potrzebujemy antropologii, która wychodzi poza wąską pragmatyczno-uitylitarną perspektywę, traktującą te nasze poszukiwania czysto socjologicznie i funkcjonalnie, czyli np. tak: religia jako jedno z głównych źródeł sensu jest kulturowym tworem człowieka, wspierającym stabilne i harmonijne życie jednostki, a tym samym przyczyniającym się do pomyślnego rozwoju społeczeństw. Zamiast tego trzeba by prowadzić badania antropologiczne w duchu metafizycznym (Wszolek pisze w tym kontekście o zapotrzebowaniu na „autentyczne badania antropologiczne”³⁴), tj. pokazać, jak świadomość usensowniającej transcendencji wpisana jest w samą istotę bytowania człowieka w świecie i jaki ma ona związek z ontologiczną charakterystyką tegoż (np. kwestia ludzkiej wolności w deterministycznej przyrodzie albo kwestia uporządkowania i inteligibilności tej ostatniej).

Sens rzeczywistości objawia się zawsze we wspólnocie albo w nawiązaniu do jakiejś wspólnoty myślowej, duchowej. Na podstawie wspólnych doświadczeń przeżywanego świata (owego *Lebensweltu* Edmunda Husserla) oraz wypracowywanych intersubiektywnie ich interpretacji (potocznych, światopoglądowych, filozoficznych oraz naukowych), a także – jak chcą transcendentaliści (np. wspomniany Husserl) – na podstawie pierwotnie „zadanych” podmiotom „apriorycznych” warunków myślenia konstytuujemy (określamy) sens świata i naszej w nim obecności. Należy jednak przypuścić, że podmiotowo i wspólnotowo odkrywany sens jest pierwotnie obecny w samym bycie. Nasza konstytucja sensowności bytu miałaby zatem relatywny i pochodny – a nie pierwotnie ustanawiający – charakter. Ponieważ zaś sens zawsze należy wiązać z myślą, trzeba by uznać, że sensowność bytu jako takiego zakłada Myśl potężniejszą niż ta, która pomieścić się może we wspólnotowym duchu ludzkości: wieczysty zamysł powołujący nasz świat do istnienia, któremu podporządkowany jest wszelki jego (świata) ruch. Ruch ten należałoby pojmować jako realizację tego pierwotnie zadanego sensu, czyli w zasadzie jako powrót do odwiecznego jego Źródła, jako urzeczywistnienie go (sensu) w „teraźniejszej obecności”, która leży poza czasem. Czas, którego niszczyielskiej sile podlega wszelki byt przygodny, byłby tylko przechodzeniem, drabiną, która koniec końców stanie się zbędna.

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?”. Pewnego rodzaju sensowność bytu jest bowiem wszechobecna. Każde prawdziwe rozpoznanie tego, co istnieje, ukazuje nam jakiś porządek, określony ład: pewną regularność, określoną proporcję, wzajemną zależność jego składowych, jakąś analogię itd. Ogólnie biorąc, można powiedzieć, że porządek jest przejawem ontycznej jedności. Jeśli bowiem jakiś zbiór (zbiór nie tylko w sensie dystrybutywnym, lecz

³³ Patrz: S. Wszolek, *Pękające projekty. Szkice z filozofii religii*, Biblos, Tarnów 1996, s. 30, *Academica – Instytut Teologiczny w Tarnowie*, 33.

³⁴ Tamże.

także konglomeratywnym, mereologicznym) jest uporządkowany, to stanowi on jedność w pewnym aspekcie – np. w czasie i przestrzeni jako, odpowiednio, jedność porządku następstwa i współwystępowania.

W zasadzie tylko dlatego, że byt jest inteligibilny (czyli uporządkowany i dzięki temu dający się ująć rozumowo), możemy go poznawać. 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 napełniającą go swego rodzaju sensem (nie od rzeczy starożytni określali wszechświat kosmosem, czyli ładem). Jednak pojawia się dalsze pytanie: czy ta harmonia może być jedynie „ślepą” 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 zrozumiały³⁵, tym bardziej widać, że nie ma on sensu”³⁶.

To, że istnieje Bóg: absolutna samomyśląca siebie stwórcza Myśl, jest wysoce prawdopodobne (nie mniej prawdopodobne niż jej nieistnienie) na mocy przyrodzonego rozumu³⁷ – o tym poucza właśnie teologia naturalna. Skąd jednak pewność, że jest to Ten właśnie Bóg w Trójcy Jedyny: Ojciec, Syn i Duch Święty? W tym wypadku już nie rozum rozstrzyga w pierwszej kolejności, lecz Objawienie – zarówno jako stworzenie oraz dziejowe wydarzenie Boga wcielonego, jak i jako pisane świadectwo o Bogu powstałe z Jego natchnienia (Pismo Święte). Skoro wprowadzamy kontekst wiary, to warto zauważyć, że przestroga św. Augustyna, którą przekazuje nam Pierre Abélard, pisząc: „Jeżeli chrześcijanin jest wykształcony tylko w nauce kościelnej, niech się wystrzega mędrców, którzy filozofują według pierwiastków tego świata”³⁸, jest nazbyt restrykcyjna. Przecież jeśli – co zakładać muszą wierzący – zarówno nauka kościelna, jak i myślenie „według pierwiastków tego świata” pochodzą od Boga, to nie mogą sobie przeczyć. Tym bardziej, że do prawdy o istnieniu Boga wielu filozofów dochodzi właśnie na drodze naturalnej. Prawdą jest przy tym, że – jak znów streszcza nauki św. Augustyna Abélard – „Najwybitniejsi filozofowie wśród pogan, którzy niewidzialne przymioty Boga mogli dostrzec i rozumieli przez rzeczy stworzone, uprawiali jednak swą filozofię bez pośrednika, to znaczy bez Człowieka Chrystusa, w którego nie wierzyli [...]”³⁹. Takich filozofów chrześcijanin nie tyle powinien się wystrzegać, co starać się przekonać, aby uzupełnili swą

³⁵ M.Ł.: nabiera sensu epistemologicznego jako logiczny, matematyczny i uporządkowany kauzalnie.

³⁶ Cytuję za: J. Bańka, *Filozofia wieczysta. Krótka lekcja anatomii ludzkiego losu*, t. 1: Człowiek – „niemowlę wszechświata” i Bóg kwantowy, Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, Poznań 2011, s. 99.

³⁷ Jest to w każdym razie łatwiejsze do zaakceptowania dla krytycznego i sceptycznego umysłu niż bardziej określone treści konkretnych religii.

³⁸ P. Abelard, *Tak i nie*, [w:] tenże, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1969, s. 362, *Pisma Wybrane. Piotr Abelard*, t. 2.

³⁹ Tamże, s. 363.

wiedzę objawieniem Pisma⁴⁰. Niechrześcijańscy zaś myśliciele mają prawo to objawienie odrzucić, ale też mogą je przyjąć.

W związku z tym, co już ustaliliśmy wyżej, trudno zgodzić się ze stwierdzeniem Piotra Wierzbickiego: „«Sens» to pojęcie wtórne. Pierwotny jest «bezsens»”⁴¹. Filogenetycznie i ontogenetycznie należy uznać, że 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”⁴². Widząc i rozpoznając sensory ograniczone (lokalne i uitylitarne), możemy dopiero orzec, że one nie mają głębszego sensu. Stwierdzenie: „Zanim ktoś pierwszy zapytał o sens, ktoś przed nim musiał powiedzieć: «Sensu nie ma»”⁴³, zdaje się 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 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 wygaśł całkowicie, nawet w ciemności zawsze utrzymywał się jego słaby promyk [...]”⁴⁴. 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*”⁴⁵.

⁴⁰ Być może św. Augustyn przekazuje myśl, że wierzący – będąc wykształcony tylko „w nauce kościelnej” – nie potrafi tego zrobić. Tu jednak znów można powiedzieć, że – zamiast wystrzegać się filozofów – należy się doksztalczyć filozoficznie.

⁴¹ P. Wierzbicki, *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Wydawnictwo Iskry, Warszawa 2009, s. 163.

⁴² Tamże, s. 164.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ G.W.F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, posł. T. Węclawski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, s. 86, *Filozofia i Religia*.

⁴⁵ Tenże, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, dz. cyt., s. 54.

Dodam, że w świetle tej ostatniej konstatacji Hegla, jak i wielu innych przytoczonych w tej książce jego myśli, które najwyraźniej wypływają z ducha religii chrześcijańskiej (nie mówiąc już o jego inspiracji mistyką Jakoba Böhmego), niezrozumiałymi jawią się następujące stwierdzenia Światosława Floriana Nowickiego: „Jednak od strony logicznej stwarzanie przyrody przez ideę rozumiane w sensie tradycyjnego wyobrażenia religijnego jest czymś niejasnym i dlatego dążąc do zrozumienia Hegla, należy raczej takie wyobrażenie od siebie oddalić” (tamże, s. LXIII); „A wniosek, jaki chcielibyśmy z tych analiz wyciągnąć, jest taki, że przy lekturze Hegla można się doskonale obejść bez teologicznych założeń i wyobrażeń i że w związku z tym można traktować jego dzieło

STRESZCZENIE

Byt i sens najwyższy *Rozmyślania logologiczne*



W pracy tej rozważam problem sensowności bytu jako takiego, a w tym – jako pierwszoplanowy – egzystencji ludzkiej. Streszczając rzecz najogólniej: dochodzę do przekonania, że sensowność całego obszaru bytowości ujawnia się jako możliwość realizacji przez obdarzone wolną wolą istoty rozumne wartości autotelicznych („perfekcyjnych”), które mają swoje umocowanie w istnieniu absolutnym – w osobowym Bogu jako gwarancie najwyższej i ostatecznej sensowności wszechbytu. W dużej mierze książka ta stanowi polemikę z próbami czysto humanistycznego (antropocentrycznego) oraz naturalistycznego uzasadnienia sensowności bytu, prowadzoną z perspektywy myśli (religii, teologii i filozofii) chrześcijańskiej. Ponieważ wiele z prezentowanych tu ustaleń (choć nie wszystkie ani nawet nie większość) opartych jest na przekonaniach religijnych, a książka ta w zamyśle moim nie ma charakteru konfesyjnego, ustalenia te należy traktować jako pewne prawdy warunkowe. W tych przypadkach chodzi o to, aby wyciągnąć logiczne konsekwencje z myśli (religii oraz teologii) chrześcijańskiej.

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, lecz przede wszystkim i ostatecznie: P O C O istnieje cokolwiek? To jest *punctum saliens* wszelkiej filozofii – a już na pewno metafizyki jako jej rdzenia. Jak pisze w *Tractatus logico-philosophicus* Ludwig Wittgenstein: „Nie to, *jaki* jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, *że* jest”.

Jeśli pozostajemy poza kontekstem teologicznym (teistycznym), to – że tak to ujmę – „składowa teoretyczna” słynnego pytania Gottfrieda Wilhelma Leibniza: *dlaczego istnieje raczej coś niż nic...?* musi zadowolić się następującą odpowiedzią: istnieje, gdyż jest konieczne, tj. nie może nie istnieć. Pozostaje jednak jeszcze jego „składowa aksjologiczna”: *jaki jest cel i wartość takiego istnienia, a tym samym jego sens?* Mistyczną mgłą rozpościerającą się wokół kategorii bytu jako takiego może rozwiązać – jak zakładam – jedynie odpowiedź na pytanie o sensowność (celowość, wartość) tego, co jest.

Filozoficzną (ontologiczną) refleksję nad sensownością istnienia wszelkiej rzeczywistości, a w szczególności nad sensownością egzystencji ludzkiej, nazywam tu logologią. Proponując ten termin, nawiązuję m.in. do idei i praktyki 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, jako jedynie środek do realizacji jakiegoś ponadludzkiego celu – chociaż logicznie możliwe, 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 „niehumanym”, co kłóci się z całą wielką filozoficzną tradycją łączenia z Istotą Absolutną atrybutu dobra (dobra najwyższego), a także z chrześcijańskim rozumieniem Boga.

Bardzo pojemna konotacja tak fundamentalnego terminu, jakim jest „logos”, uprawnia – jak sądzę – wprowadzenie nazwy „logologia”. Wśród rozlicznych jego znaczeń: słowo, prawo, rozum, zasada, rozumne myślenie (jeśli to w ogóle nie pleonazm – choć właśnie z takim połączeniem się spotkałem np. u Adama Krokiewicza, o czym za chwilę), istota, pojęcie, nauka, prawidłowość uniwersalna świata, rozum (świata), twórcza siła boska, jest także i sens. W *Zarysie filozofii greckiej* Adam Krokiewicz pisze, że Heraklit wykazał, iż sens zdania (*logos*) istnieje inaczej niż jego słowa. Te podpadają pod zmysły. Sens zaś, stanowiący istotę zdania, uświadamia się jedynie rozumnemu umysłowi. Stwierdza on także, że sens-*logos* jest „[...] symbolem (z natury niejawnej) rzeczywistości ostatecznej”. 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 [...]”. 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, ogólniej: wyrażenia) czy egzystencjalnie (sens życia ludzkiego), lecz przede wszystkim – ontologicznie: sens świata (bytu). W metafizyce-teologii chrześcijańskiej z kolei mówi się o Boskim Logosie (Żywym Słowie, jakim jest Jezus Chrystus), o którym Maloney pisze w pracy *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*: „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". W kontekście teologicznym logologia może być zatem rozumiana jako poszukiwanie owej „Boskiej Prawdy” (łac. *divina veritas*, ang. *divine truth*), która funduje ostateczny sens wszechrzeczy – rozświećla i wyjaśnia wszystko.

Sens (cel) ostateczny nie wypełnia się przez ostatnią i definitywną realizację określonej wartości w życiu człowieka (jak np. pojednanie się w miłości z bliskimi w obliczu śmierci czy sprawiedliwe rozporządzenie swym majątkiem w testamencie). Cel ostateczny ma realizować taką wartość, ponad którą nie da się pomyśleć w życiu ludzkim nic wartościowszego (a jest nią – powiedzmy to wprost – dobro moralne płynące z miłości), a poza tym musi zawierać w sobie także nieskończone trwanie. „Ostateczny” zatem nie znaczy w tym wypadku „końcowy i skończony” (jak ludzkie życie biologiczne), lecz właśnie „nieskończony”. Ostateczny to zawsze zarazem najwyższy i niezniszczalny (nieprzemijający). Jako taki sens-cel ostateczny nie może pozostawać w gestii samych tylko przyrodzonych sił człowieka (ludzkości); dlatego też poszukująca sensu absolutnego logologia ma zawsze charakter eschatologiczny, czyli dotyczy tego, co nadprzyrodzone.

Należy stwierdzić, że obie strony logologicznego sporu o (non)sens ludzkiej egzystencji, tj. a(nty)teiści oraz teiści, są w pewnej mierze wyznawcami (choć nie można abstrahować od „składowej racjonalnej” ich myślenia oraz od tego, że racje ich nie są „równosilne”; w mojej opinii przewagę mają – co uzasadniam właśnie w tej pracy – teiści). Z punktu widzenia ostatecznego sensu różni ich tylko to, że pierwsi odrzucają istnienie takiego sensu, a drudzy je uznają. „Wiara w nicość” jest – formalnie biorąc – tak samo wiarą, jaką jest wiara w Najwyższy Sens (inna sprawa, że szczere wątplenie jest podstawą każdej głębokiej wiary religijnej). Zmagamy się myślowo z tym światem i z naszą w nim obecnością – od teizmu, poprzez sceptycyzm, do a(nty)teizmu. Jednak bez Boga, u którego „wszystko jest policzone”, cały ten od wieków trwający ruch myśli, jak i wszystko inne, byłby czymś zupełnie nadaremny.

Domyślny jednak do końca możliwość nonsensowności powstających i ginących bezpowrotnie bytów poszczególnych – w tym kolejnych pokoleń istot rozumnych – na tle odwiecznie istniejącego bytu, który jako taki charakteryzuje się zupełną aksjologiczną obojętnością. W tym wypadku możliwa jest taka oto pragmatyka życiowa: „pogodny”, szlachetny i heroiczny ateista-nihilista (z przyjętej w tej pracy perspektywy każdy nihilista jest ateistą, ponieważ istnienie dobrego Boga wyklucza nicość jako stan finalny jakiegokolwiek bytu, a każdy ateista – nihilistą, nawet bowiem jeśli ateista nie przeczy wszelkim wartościom w życiu człowieka, to ostatecznego ich sensu uprawomocnić nie potrafi) zawsze może utrzymywać, że do dobra powinna skłaniać nas nasza ludzka rozumna natura. Tak po prostu: doczesne dobro dla niego samego – mimo finalnej perspektywy nocy, po której nie będzie już poranka ani nawet żadnych snów. A może nawet należałoby przyjąć logikę przeciwną do optymizmu logologicznego: trzeba „być człowiekiem”, dlatego że ostateczna nicość (nicość – nie wieczność!) czeka? Czy nicość może unieważnić ludzkie czyny lub zwalniać nas z obowiązku dochowania wierności dobru,

pięknemu i własnemu sumieniu? Można by powiedzieć: nie, ona wręcz obliuguje do dobrego życia, jako jedynej godnej wobec niej postawy. I może to właśnie tacy nihiliści zasługują na najwyższy szacunek. Uderzyć cnotami w nicość – oto prawdziwe etyczne Termopile... tylko jaki miałoby to sens? Elzenberg pisze w *Kłopotach z istnieniem*: „Nie sztuka jest żyć złudzeniami, ale wyzbyć się ich i żyć, to jest sztuka; a jeszcze większa: zostać bez złudzeń, a kochać szlachetność i piękno. Dlatego najwspanialszym dowodem wielkości i wzniosłości ducha ludzkiego są dla mnie poeci pesymistyczni. Być takim pesymistą jak Leopardi [Giacomo – M.Ł.], a jednak kochać piękno i tworzyć: to *jest* jakaś wielkość, jakieś zwycięstwo”. Powiedziałbym: z naciskiem na „jakaś”, „jakieś” – jakieś takie marne. Napawanie się bowiem takim pesymistycznym heroizmem moralnym, estetyzacja życia bez złudzeń wobec nieuchronnej nicości mogą być źródłem poczucia pewnej wyższej szczęśliwości, ale ontologicznie niczego to nie zmienia. W obliczu finalnej nicości jest tak samo mało ważne, jak wszystko inne. Pascal miał powiedzieć: „Ateizm jest znakiem mocy ducha [...], ale tylko do pewnego punktu”. Gdyby spróbować określić ten punkt, na którym kończy się „moc ducha ateisty”, to powiedziałbym po prostu, że punktem tym jest śmierć, w której duch ateisty znika bezpowrotnie. Jeśli zaś ateista twierdziłby, że nie ma Boga, lecz jego duch jest (od)wieczny, to sam uważałby się – co najmniej – za coś w rodzaju bożka. Piszę „bożka”, gdyż ontologicznie jest możliwe, że nie ma Boga, a zarazem jest tak, że (od)wiecznie istnieją pewne duchy osobowe.

Zamykając „koło” prowadzonych w tej książce rozważań, należy powiedzieć tak: jeśli bytowość jako całość, totalność istnienia w jakiś najistotniejszy i najściślejszy sposób nie jest związana z Absolutnym Podmiotem, to o sensowności bytu (bycia) jako takiego można mówić tylko w relacji do człowieka (ludzi różnych krain i epok) lub ewentualnie do jakichś innych istot rozumnych we wszechświecie, lecz to jest właśnie niemożliwe. Ludzkość (jak i każda inna forma nieabsolutnego istnienia rozumnego w uniwersum), jako zjawisko ograniczone, nie jest w stanie ogarnąć (ani poznawczo, ani – tym bardziej – determinatywnie) całości istnienia. Dlatego jeśli chcemy na poważnie mówić o sensie wszechbytu, musimy zwrócić się ku Bogu. Byt, który nie jest osobą oraz zawiera w sobie osobowości li tylko skończone i ograniczone (a takim jest właśnie materialny wszechświat, w którym żyjemy), może mieć najwyższy, a zarazem ostateczny, czyli zupełny i odwieczny, sens tylko w myśli Boga.

Dwa pytania, z którymi zostaje człowiek, czegokolwiek by w swoim życiu nie dokonał i czego by nie przeżył: „skąd to wszystko?” oraz „po co to wszystko?”; i dwie odpowiedzi: „znikąd” i „po nic” albo: „z Miłości, która jest Wszystkim”. Zgroza albo Wieczność. „Albo-albo”.

SŁOWA KLUCZOWE: byt, sens, sens ostateczny, wartość, cel, szczęście, prawda, dobro, miłość, naturalizm, humanizm (antropocentryzm), nihilizm, teizm, absolut, Bóg

SUMMARY

Being and the Highest Meaning *Logological Reflections*



In the present work, I consider the problem of the meaningfulness of existence as such, and in particular, human existence. To summarize in the most general terms: I have come to the conclusion that the meaningfulness of the entire realm of being manifests itself as the possibility for rational beings endowed with free will to realize autotelic (“perfect”) values, which are grounded in absolute existence – in a personal God as the guarantor of the highest and ultimate meaningfulness of all existence. To a large extent, this book is a polemic against attempts at a purely humanistic (anthropocentric) and naturalistic justification of the meaning of existence, conducted from the perspective of Christian thought (religion, theology, and philosophy). Since many of the findings presented here (though not all, nor even the majority) are based on religious beliefs, and since this book is not intended to be confessional in nature, these findings should be treated as conditional truths. In these cases, the point is to draw logical conclusions from Christian thought (religion and theology).

The philosopher carries the burden of existence as such; therefore, detailed knowledge – of varying degrees of generality – about the relationships between objects inhabiting different areas of existence is not enough to satisfy him cognitively. In his astonishment at reality – at the whole diversity of the world he finds – he asks not only what exists and why this or that exists and why – in this way and not another, but above all and ultimately: WHY does anything exist? This is the *punctum saliens* of all philosophy – and certainly of metaphysics as its core. As Ludwig Wittgenstein writes in “Tractatus logico-philosophicus”: “It is not what the world is *like* that is mystical, but that it is *at all*.”

If we remain outside the theological (theistic) context, then – let me put it this way – the “theoretical component” of Gottfried Wilhelm Leibniz’s famous question: why

does something exist rather than nothing...? must be satisfied with the following answer: it exists because it is necessary, i.e., it cannot not exist. However, there remains its “axiological component”: what is the purpose and value of such existence, and thus its meaning? The mystical fog surrounding the category of being as such can be dispelled, I assume, only by answering the question about the meaning (purpose, value) of what is.

I refer to philosophical (ontological) reflection on the meaningfulness of all reality, and in particular on the meaningfulness of human existence, as *logology*. In proposing this term, I am referring, among other things, to the ideas and practice of Victor Frankl’s *logotherapy*, which is a form of psychotherapy focused on finding meaning in life. I assume that the lasting and ultimate meaning of human life entails, as a necessary condition, the meaning of the existence of the entire environment (the entire universe) in which man finds himself. This position can be criticized for anthropocentrism, but well, we are only human. The opposite case – i.e., one in which the whole of existence would have ultimate meaning, and human life would have only temporary meaning, as a means to achieve some superhuman goal – although logically possible, is difficult to accept, if only in light of the hypothesis of the existence of a good God (and only God can give meaning to the whole of existence). A God who would reduce man to the role of a temporary means to some higher end would be an “inhuman” God, which contradicts the entire great philosophical tradition of associating the attribute of good (the highest good) with the Absolute Being, as well as the Christian understanding of God.

The very broad connotation of such a fundamental term as “*logos*” justifies, in my opinion, the introduction of the name “*logology*.” Among its many meanings: word, law, reason, principle, rational thinking (if this is not a pleonasm at all – although I have encountered this combination, for example, in Adam Krokiewicz, which I will discuss in a moment), essence, concept, science, universal regularity of the world, reason (of the world), creative divine power, there is also meaning. In “*Zarys filozofii greckiej*” (The Principles of Greek Philosophy), Adam Krokiewicz writes that Heraclitus showed that the meaning of a sentence (*logos*) exists differently than its words. The latter fall under the senses. Meaning, which constitutes the essence of a sentence, can only be understood by a rational mind. He also states that meaning-*logos* is “[...] a symbol (of an unmanifest nature) of ultimate reality.” He continues: “Heraclitus’ ethics are closely linked to his cosmology: the most important thing for man is to know the ‘meaning’ [*logos* – M.Ł.] of the world and to find himself in it [...]”. Thus, “*logos*” is directly translated as meaning, or the multifaceted connotation of this word is centered on the category of meaning, not only understood semantically (the meaning of a sentence, more generally: an expression) or existentially (the meaning of human life), but above all ontologically: the meaning of the world (being). In Christian metaphysics and theology, on the other hand, there is talk of the Divine *Logos* (the Living Word, which is Jesus Christ), about which Maloney writes in his work “Cosmic Christ: From Paul to Teilhard” – he states that the entire universe

has its meaning, its logos, only in the Divine Logos and through that logos; the fullness of human nature can only be found in a person in whom, by the power of God's grace, the logos dwells. In a theological context, logology can therefore be understood as the search for that "Divine Truth" (Latin: *divina veritas*) which establishes the ultimate meaning of all things – illuminating and explaining everything.

The ultimate meaning (goal) is not fulfilled by the final and definitive realization of a specific value in human life (such as reconciliation in love with loved ones in the face of death or the just disposal of one's property in a will). The ultimate goal is to realize a value beyond which nothing more valuable can be conceived in human life (and this is, let us say it plainly, the moral good that comes from love), and it must also contain infinite duration. Therefore, "ultimate" in this case does not mean "final and finite" (like human biological life), but precisely "infinite." The ultimate is always both the highest and indestructible (everlasting). As such, the ultimate meaning-goal cannot remain within the realm of man's (humanity's) natural powers alone; therefore, logology, which seeks absolute meaning, is always eschatological in nature, that is, it touches on the supernatural.

It should be noted that both sides of the logological dispute about the (non)sense of human existence, i.e., atheists and theists, are to some extent believers (although one cannot ignore the "rational component" of their thinking and the fact that their arguments are not "equally valid"; in my opinion, theists have the upper hand, as I justify in this work). From the point of view of ultimate meaning, the only difference between them is that the former reject the existence of such meaning, while the latter acknowledge it. "Belief in nothingness" is, formally speaking, just as much a belief as belief in the Supreme Meaning (another matter is that sincere doubt is the basis of every deep religious belief). We struggle mentally with this world and our presence in it – from theism, through skepticism, to a(nti)theism. However, without God, for whom "everything is counted," this entire movement of thought, which has been going on for centuries, like everything else, would be completely futile.

Let us, however, consider to the end the possibility of the absurdity of individual beings coming into existence and disappearing irretrievably – including successive generations of rational beings – against the backdrop of an eternally existing being, which as such is characterized by complete axiological indifference. In this case, the following pragmatic approach to life is possible: a "cheerful," noble, and heroic atheist-nihilist (from the perspective adopted in this work, every nihilist is an atheist, because the existence of a good God excludes nothingness as the final state of any being, and every atheist is a nihilist, because even if an atheist does not deny all values in human life, he cannot validate their ultimate meaning) can always maintain that our human rational nature should incline us toward good. Quite simply: temporal good for himself – despite the final prospect of night, after which there will be no morning or even any dreams. Or perhaps we should adopt a logic opposite to logological optimism: we must "be human" because ultimate nothingness (nothingness – not eternity!) awaits us? Can nothingness

invalidate human actions or release us from the obligation to remain faithful to goodness, beauty, and our own conscience? One could say: no, it actually obliges us to live a good life, as the only attitude worthy of it. And perhaps it is precisely such nihilists who deserve the highest respect. To strike nothingness with virtues – that is the true ethical Thermopylae... but what would be the point? Elzenberg writes in “Kłopot z istnieniem” (The Trouble with Existence): “It is no great feat to live with illusions, but to rid oneself of them and live; that is a feat; and an even greater one: to remain without illusions and love nobility and beauty. That is why, for me, pessimistic poets are the greatest proof of the greatness and sublimity of the human spirit. To be a pessimist like Leopardi [Giacomo – M.Ł.], and yet to love beauty and create: that is some kind of greatness, some kind of victory.” I would say: with an emphasis on “some,” “some kind” – some kind of miserable. For reveling in such pessimistic moral heroism, aestheticizing life without illusions in the face of inevitable nothingness, may be a source of a certain higher happiness, but ontologically it changes nothing. In the face of final nothingness, it is just as unimportant as everything else. Pascal is said to have said, “Atheism is a sign of strength of spirit [...], but only up to a point.” If one were to try to define the point at which the “strength of the atheist’s spirit” ends, I would merely say that this point is death, in which the atheist’s spirit disappears irretrievably. If an atheist claimed that there is no God, but that his spirit is eternal, he would consider himself – at least – a kind of idol. I write “idol” because ontologically it is possible that there is no God, and at the same time it is possible that certain personal spirits exist eternally.

To close the circle of reflections presented in this book, it should be said that if being as a whole, the totality of existence, is not connected in some essential and strict way with the Absolute Subject, then the meaning of being (existence) as such can only be discussed in relation to humans (people from different lands and eras) or possibly to some other intelligent beings in the universe, but this is impossible. Humanity (like any other form of non-absolute intelligent existence in the universe), as a limited phenomenon, is not able to comprehend (either cognitively or, even less so, determinatively) the totality of existence. Therefore, if we want to talk seriously about the meaning of the universe, we must turn to God. An entity that is not a person and contains only finite and limited personalities (which is precisely what the material universe in which we live is) can have the highest and, at the same time, ultimate, i.e., complete and eternal, meaning only in the mind of God.

There are two questions that remain with man, no matter what he has accomplished in his life and what he has experienced: “Where did it all come from?” and “What is it all for?”; and two answers: “Nowhere” and “For nothing” or “From Love, which is Everything.” Horror or Eternity. “Either/Or.”

KEYWORDS: being, meaning, ultimate meaning, value, purpose, happiness, truth, good, love, naturalism, humanism (anthropocentrism), nihilism, theism, absolute, God

„Książka profesora Marka Łagosza *Byt i sens najwyższy. Rozmyślania logologiczne* stanowi obszerną i ambitną próbę namysłu nad pytaniem o sensowność bytu, w szczególności egzystencji ludzkiej w perspektywie metafizyczno-teologicznej. Autor wprowadza i rozwija własną kategorię «logologii», czyli ontologii sensu, mającą ukazać sens istnienia nie tylko w wymiarze jednostkowym, ale także w odniesieniu do całej rzeczywistości. Łagosz wychodzi od klasycznego pytania Leibniza «dlaczego istnieje raczej coś niż nic?», by następnie ukierunkować refleksję na pytanie «jaki jest sens tego, że cokolwiek istnieje?». [...] Książka Marka Łagosza jest wartościowym i bardzo ambitnym wkładem w refleksję metafizyczną, oryginalnie rozwijającym ideę logologii jako ontologii sensu. Autor łączy klasyczną tradycję filozoficzną z inspiracjami współczesnymi, proponując wspólną wizję sensu ostatecznego zakorzenionego w Bogu. [...] Jest to książka erudycyjna, inspirująca i otwierająca przestrzeń do dalszej debaty”.

o. dr hab. Tomasz Gałuszka OP, prof. UPIPII w Krakowie

„Książka Marka Łagosza imponuje swą objętością, swym zakresem problemowym, głębią rozważanych zagadnień, wreszcie – co może najważniejsze – zmaganiem się z najbardziej klasycznymi, centralnymi, ciągle żywymi i aktualnymi (nawet jeśli na różne sposoby i z różnych powodów spychanymi na margines) kwestiami filozoficznymi – swą więc, w najwłaściwszym tego słowa znaczeniu, filozoficznością bez jakichś dodatkowych, usprawiedliwiających i «uwspółcześniających» dookreśleń. [...] Nie da się powiedzieć o książce Łagosza, że napisana jest łatwym i przystępnym językiem, że jest filozoficznym esejem, bez trudu zrozumiałym dla każdego wykształconego człowieka. Są wprawdzie i takie jej partie, ale są też fragmenty specjalistyczne, wymagające dobrej wiedzy filozoficznej i teologicznej; nie znaczy to, że książka jest wyłącznie dla ludzi «z branży», z systemowym przygotowaniem filozoficznym; bez wątpienia może przynosić satysfakcję czytelniczą także osobom «na własną rękę» pasjonującym się zagadnieniami filozoficznymi i religijnymi”.

prof. dr hab. Janusz Dobieszewski, Uniwersytet Warszawski

