

JAN SUCH
IWONA SUGALSKA
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza
Instytut Filozofii

W poszukiwaniu sensu

Uwagi wstępne

Człowiek jako istota rozumna i moralna żyje w dwóch światach: w świecie faktów i świecie wartości. I chociaż podział na fakty i wartości nie jest ani ścisły, ani sztywny, to jednak właśnie ten drugi – aksjologiczny wymiar życia ludzkiego – znajduje wyraz w poszukiwaniu sensu: sensu istnienia świata oraz sensu życia ludzkiego.

Byt przyrodniczy (świat natury), jako taki, zdaje się być pozbawiony sensu. Wszechświat „cywilizacyjnie milczy” i to w dwojakim tego słowa znaczeniu, bardziej dosłownym i głębszym, aczkolwiek metaforycznym. Po pierwsze, mało jest nadziei, że spotkamy jakieś pozaziemskie istoty rozumne, a wraz z nimi pozaziemskie cywilizacje. Znacznie bardziej prawdopodobne jest, że odkryjemy pozaziemskie formy życia¹, które jednak mają małe szanse na wyewoluowanie w istoty rozumne. Po drugie, otaczający świat natury sam przez się nie ujawnia jakiegoś celu czy sensu swego istnienia. Jest jakby głuchy na nasze poszukiwania sensu. Jak pisze znany fizyk S. Weinberg: „Im więcej wiemy o świecie fizycznym, tym bardziej jawi się on nam jako pozbawiony sensu i celu”.

Wygląda na to, że człowiek jest „skazany” na poszukiwanie sensu swego istnienia nie w otaczającym świecie przyrody, lecz w sobie samym. W praktyce znaczy to, że „źródłem” sensu jest nie świat natury, lecz świat kultury stworzony przez człowieka, zwłaszcza kultury symbolicznej. Historycznie rzecz biorąc, człowiek nadawał sens swemu życiu, tworząc kolejno poszczególne dziedziny kultury symbolicznej. Celem naszego opracowania jest przyjrzenie się tym dziedzinom kultury symbolicznej, które uczestniczyły i uczestniczą w wyznaczaniu sensu życia lub które (przynajmniej) kodyfikują i systema-

¹ Za istnieniem życia pozaziemskiego przemawiają takie fakty, jak: (1) obecność wielu układów planetarnych (dotąd odkryto już ponad 500 planet w około 300 układach planetarnych), (2) obecność lodu (a przypuszczalnie także wody) na wielu ciałach niebieskich (kometach, niektórych planetach, księżycach, planetoidach) i (3) występowanie we Wszechświecie wielu form materii organicznej, przynoszonych także na Ziemię np. przez meteoryty.

tyżują zapatrywania ludzkie na temat sensu. Uwzględniając historyczną kolejność ich powstawania, są to: mitologia, sztuka, religia, filozofia oraz nauka. Powstawaniu i rozwojowi tych pięciu dziedzin towarzyszy nieuchronnie rozwój postaw i zapatrywań moralnych, związanych także, rzecz jasna, z kształtowaniem się zwyczajów i obyczajów społeczeństw na różnych etapach ich rozwoju. Ich rola w procesie wyznaczania sensu życia ludzkiego jest także niebagatelna. Rozważmy kolejno każdą z wymienionych dziedzin kultury w ich aspekcie sensotwórczym.

Mitologia

Mity stanowiły niejako ucieleśnienie znanego sformułowania J. Prigogine'a, użytego w tytule najbardziej znanej jego książki *Z chaosu ku porządkowi*². Bezsensowny „chaos” zamienia się w uporządkowany, a więc sensowny „kosmos”. Mitologia zatem usensownia świat, wprowadzając doń pewien porządek. Porządek nadaje sens rzeczom i działaniom ludzkim przez to, że ujmuje je jako składniki pewnej całości.

Od strony praktycznej świat mitologii był zarazem – jak wiadomo – światem magii, pozwalającej wywierać wpływ odpowiednio wtajemniczonemu człowiekowi (magowi, szamanowi) na przebieg zjawisk mających znaczenie w życiu ludzi.

Obrazowe, łatwo dostępne i zarazem atrakcyjne środki wyrazu sprawiły, że mitologia stanowiła powszechny światopogląd ludów pierwotnych z okresu nazywanego przez niektórych okresem „dzieciństwa ludzkości”. Mitologia starożytnych Greków i Rzymian po dziś dzień urzeka ludzi w każdym wieku³.

Religia

Religia objawiona

Także w pierwotnych religiach często porządek „wyłaniał się” z chaosu. Jednakże porządek ten był na ogół ustanawiany przez istoty boskie działające w sposób racjonalny i celowy, tak że w sensie absolutnym (ontologicznym) nie można twierdzić, iż najpierw był tylko chaos – byli bowiem również bogowie. Teologia, jak się zdaje, zawsze szła w parze z teleologią (finalizmem), co nadawało porządkowi religijnemu charakter celowy.

Religijny sens istnienia nabiera – z uwagi na jego celowościowy wymiar – nowego głębszego, można rzec, deontologicznego znaczenia, czy może lepiej zabarwienia: ży-

² I. Prigogine, I. Stengers, *Z chaosu ku porządkowi. Nowy dialog człowieka z przyrodą*, Warszawa 1990.

³ Dane archeologiczne jednoznacznie wskazują, że sztuka pojawiła się przed religią. Obrany tu przez nas „heglowski” porządek narracji, zgodnie z którym religia jest omawiana przed sztuką, jest motywowany tym, że religia bezpośrednio wyrasta z mitologii, co wskazuje na ich bliskie genetyczne i treściowe pokrewieństwo.

cie ludzkie jest sensowne wówczas, gdy zmierza do jakiegoś celu⁴. Cel ten można ogólnie określić, jako doskonalenie osobowości, jako aproksymatywne dążenie do świętości (poprzez dobre uczynki, kontemplację, liturgię, modlitwę, post itp.). Perfekcjonizm staje się zatem powinnością człowieka wiary.

Nie znaczy to, że religia wyznacza całokształt celów życia ludzkiego. Pewne fundamentalne cele są wbudowane niejako w psychikę człowieka jako gatunku biologicznego. Podkreśla to także A. Einstein, pisząc: „Co się tyczy religii, to chyba wszyscy zgadzają się, że zajmuje się ona celami i ocenami, w ogóle emocjonalnymi podstawami ludzkiego myślenia i działania, o tyle, o ile nie są one określone przez daną nam niezmienną spuściznę gatunku ludzkiego. Do dziedziny religii należy nastawienie człowieka wobec przyrody w ogóle, tworzenie ideałów dotyczących celów jednostek i społeczeństw oraz postępowania wzajemnego ludzi”⁵.

Zasadnicze różnice między podejściem religijnym do sensu życia ludzkiego a podejściem laickim są – jak się zdaje – dwie. Po pierwsze, sens życia w ujęciu religijnym jest człowiekowi w zasadniczych rysach dany z góry, w postaci niejako gotowej, można by rzec – „jest podany na tacy”. Zadaniem człowieka wiary jest jedynie konkretyzacja owego „ramowego” ujęcia sensu, polegająca często na określeniu, co ja powinienem (powinnam) w tym życiu (doczesnym) czynić i jakie cele realizować, by zasłużyć na życie wieczne „w chwale”, a nie „w potępieniu”. W tym miejscu zresztą religie wolnościowe dość istotnie różnią się od religii skłaniających się ku doktrynie predestynacji. Z kolei w podejściu laickim problem sensu życia ludzkiego jest otwarty na wielkie spektrum możliwości, poszukujących rozwiązania na różnych drogach.

Drugą zasadniczą różnicą polega na tym, że w religiach sens życia nabiera wymiaru metafizycznego, skierowanego ku wieczności, wykraczającej poza świat (przemijającej) przyrody. W jednych religiach (np. chrześcijańskiej) jest to wymiar eschatologiczny, skierowany ku przyszłości supranaturalnej, w innych (np. w hinduizmie czy buddyzmie) życie ludzkie (konkretnego człowieka) jest jedynie ogniwem w niekończącym się ciągu istnień, którego sens jest wyznaczony zarówno przez przeszłość, jak i przyszłość. W obu wypadkach rozpościera się przed człowiekiem szeroka perspektywa sensu życia, nieograniczająca się do przemijającego życia ziemskiego, lecz obejmująca także świat nadprzyrodzony. Podejście świeckie natomiast rezygnuje z poszukiwania sensu życia w świecie nadnaturalnym. Powyższe różnice sprawiają, że w życiu człowieka wiary nacisk jest położony na życie wieczne, dla którego życie doczesne jest tylko etapem, stanowiącym zarazem test, rozstrzygający o jego przyszłym wiecznym losie. Niedosyt szczę-

⁴ A. Einstein deontologiczną funkcję religii objawionej, jako najważniejszą dla niej, ujmuje następująco: „Rozum poucza nas o wzajemnej zależności celów i wartości. Tym, czego nie może nam dać czyste myślenie, jest wytyczenie ostatecznych i najbardziej fundamentalnych celów, według których orientują się cele bardziej wtórne. Wytyczenie fundamentalnych celów i ocen oraz ich utrwalenie w efektywnym życiu jednostek wydaje mi się teraz najważniejszą funkcją religii w życiu społecznym człowieka” (A. Einstein, *Nauki przyrodnicze a religia*, w: tenże, *Pisma filozoficzne*, Warszawa 2001, s. 365).

⁵ A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, cyt. wyd., s. 373.

ścia na tym świecie może sobie zrekompensować w życiu przyszłym. Ateista natomiast wszelkie wysiłki, oczekiwania i nadzieje wiąże z życiem ziemskim, które – w jego przekonaniu – jest jedynym, jakie jest mu dane. Tak rzecz przedstawia się z punktu widzenia religii objawionej. Spójrzmy na kwestię sensu z punktu widzenia religijności kosmicznej.

Religia kosmiczna

Według A. Einsteina, religia kosmiczna stanowi trzeci etap rozwoju religii. Poprzedzają go: etap „religii strachu” ludów pierwotnych oraz etap „religii moralnej (społecznej)” narodów cywilizowanych. Na temat głównego źródła religii strachu A. Einstein pisze: „U ludzi pierwotnych tym, co wzbudza wyobrażenia religijne, jest przede wszystkim strach. Strach przed głodem, dzikimi zwierzętami, chorobą, śmiercią. Ponieważ na tym poziomie egzystencji zrozumienie powiązań przyczynowych jest zazwyczaj niewielkie, umysł ludzki ma nas istotami bardziej lub mniej podobnymi do nas, od których woli i działania zależą przeżycia, jakich się obawiamy. Ludzie myślą wtedy, aby istoty owe usposobić do siebie przychylnie, podejmując działania i składając ofiary, które według wierzeń przekazywanych z pokolenia na pokolenie uspokajają te istoty względnie czynią je łaskawymi dla ludzi”⁶.

Źródłem kształtowania form religijnych na drugim etapie są – zdaniem A. Einsteina – uczucia społeczne. „Tęsknota za posiadaniem przywódcy, miłością i oparciem, jest bodźcem do tworzenia społecznego lub moralnego pojęcia Boga. Jest to Bóg opatrności, który chroni, decyduje, nagradza i karze. Jest to Bóg, który zależnie od horyzontu człowieka kocha i wspiera życie plemienia, ludzkości, czy nawet życie w ogóle, pocieszyciel w nieszczęściu i niezaspokojonej tęsknocie, który strzeże dusze zmarłych. To jest społeczne lub moralne pojęcie Boga”⁷.

Religia kosmiczna stanowiąca, według A. Einsteina, „trzeci stopień przeżywania religijnego” jest dość trudna do określenia, „ponieważ nie odpowiada jej żadne antropomorficzne pojęcie Boga”⁸. Jednakże podobne uczucia wyznaczające sens świata i życia ludzkiego, których doznają wyznawcy religii objawionej, przeżywają często także uczeni, podziwiający harmonię i tajemnicę Wszechświata, objawiającą się w prawach odkrywanych przez naukę. Owo poczucie pokory i zarazem podziwu nazywane jest przez A. Einsteina „religijnością kosmiczną”, „kosmicznym przeżyciem religijnym”. A. Einstein pisze: „Jednostka czuje nicość ludzkich pożądań i celów oraz wzniosłość i cudowny porządek objawiający się w przyrodzie, a także w świecie myśli. Odczuwa ona indywidualną egzystencję jako coś w rodzaju więzienia i chce przeżywać całość tego co istnieje jako coś jednolitego i sensownego”⁹. Jeśli główną funkcją religii moralnej (społecznej) jest – zda-

⁶ Tamże, s. 345-346.

⁷ Tamże, s. 346.

⁸ Tamże, s. 347.

⁹ Tamże.

niem A. Einsteina – to, „czego nie może dać nam czyste myślenie”, a tym czymś jest „wytyczenie ostatecznych i najbardziej fundamentalnych celów” i „ich utrwalenie w efektywnym życiu jednostek”, to z kolei „religijność kosmiczna jest najmocniejszą i najszlachetniejszą sprężyną badań naukowych. Tylko ten, kto potrafi zrozumieć niesamowite wysiłki, a przede wszystkim poświęcenie, bez których nie mogą powstać przełomowe twory myśli naukowej, może pojąć siłę tego uczucia, z którego jedynie może wyrosnąć taka praca odległa od bezpośredniego życia praktycznego”¹⁰.

Podobieństwo między doznaniem czerpanym z religii objawionej oraz religijności kosmicznej nawiązującej do nauki dostrzegają także inni wybitni fizycy, wśród nich amerykański noblista Frank Wilczek. W rozmowie z Karolem Jałochowskim, na pytanie „Poszukiwania Wielkiego Kompozytora trwają?”, F. Wilczek odpowiada: „Wielcy fizycy – jak Galileusz, I. Newton czy J. Maxwell i M. Faraday, a nawet A. Einstein – sądzili, że zajmując się nauką można zrozumieć, w jaki sposób Bóg objawia się w fizycznym świecie. Im jestem starszy, tym bardziej cenię punkt widzenia, który zakłada, że ten sam rodzaj psychologicznej satysfakcji, którą ludzie czerpią z konwencjonalnej religii, można mieć z lepszego zrozumienia rzeczywistości. Im dogłębniej ją znamy, tym więcej odkrywamy w niej niespodzianek, tym więcej wzorów dostrzegamy. Wszechświat to dzieło zasługujące na najwyższy szacunek”¹¹. Ze współczesnych uczonych podobne przeżycia nie są obce także wybitnemu fizykowi angielskiemu P. Daviesowi. W pracy *Kosmiczna wygrana. Dlaczego Wszechświat sprzyja życiu*¹² P. Davies proponuje zastanowić się nad nową wizją uprawiania nauki i zarazem nowym spojrzeniem na rzeczywistość, które sugerują, że Wszechświat ma jakiś sens i cel. Wizja ta prowadzi do pytania, wykraczającego poza ramy zainteresowań współczesnej nauki – pytania o „pochodzenie i istotę” praw fizycznych, które dotąd zaliczano raczej do pytań teologicznych i metafizycznych. Pytania tego rodzaju nie muszą prowadzić – powiada P. Davies – do religii – do „żadnym konwencjonalnym” tego słowa znaczeniu. Mogą prowadzić – tak jak w wypadku A. Einsteina – do, podobnego do religijnego, kosmicznego odczucia, że Wszechświat ma jakiś głębszy sens. Nie znaczy to, że należy przyjąć istnienie Boga osobowego, który celowo stworzył świat, lub też innej poprzedzającej Wszechświat nadistoty. Znaczą tylko, że drażąc dalej problem, dlaczego istnieją takie, a nie inne prawa fizyki, powinniśmy „iść dalej” w kierunku wyjaśnienia ich pochodzenia, a więc w kierunku odpowiedzi na pytanie, dlaczego istnieje Wszechświat i dlaczego my istniejemy, dlaczego ma on taki kształt oraz co my w nim robimy. W rozmowie z K. Jałochowskim P. Davies powiada: „Najbliższy jest mi pogląd, że jest jakiś porządek rzeczy, że Wszechświat nie jest jakimś bezładnym składem obiektów i systemów – że jest spójnym matematycznie, pięknym, obejmującym całość rzeczywistości systemem, który możemy zrozumieć (przynajmniej w części). Te ważne cechy sugerują mi, że jest w nim też coś głębszego. Ale nie mam tu na my-

¹⁰ Tamże, s. 348.

¹¹ „Polityka”, 2010, nr 6, s. 115 (wydanie specjalne: *Czego szuka nauka?*).

¹² P. Davies, *Kosmiczna wygrana. Dlaczego Wszechświat sprzyja życiu*, Warszawa 2008.

śli jakiegoś superumysłu lub nadistoty. Sądzę jednak, że jest powód, dla którego istniejemy we Wszechświecie, że mamy w nim swoje specjalne miejsce, że nie jesteśmy zbędnym dodatkiem, ale stanowimy integralny element tego systemu”¹³. Jednocześnie zastrzega: „Nie sądzę, by [nauka] kiedykolwiek znalazła odpowiedzi na pytania natury etycznej lub zagwarantowała pocieszenie na łożu śmierci, ale w bardziej abstrakcyjnych kategoriach naukowa wizja świata może być bardzo inspirująca. Wiele osób myśli inaczej, obawiając się, że nauka demoralizuje. Są przekonani, że nauka jest nieludzka, zimna i buduje obraz Wszechświata bez elementu nadziei. Nigdy tak tego nie postrzegałem. Dla mnie jest wprost przeciwnie”¹⁴. Religijność kosmiczna ma obecnie charakter elitarny, gdyż dostępna jest wyłącznie uczynom. W przyszłości – w miarę rozwoju społeczeństwa informacyjnego opartego o wiedzę naukową – przybierze, jak można oczekiwać, charakter masowy.

Czy istnieje konflikt między nauką a religią?

Uznając wyższość religii kosmicznej nie tylko nad religią strachu, lecz także nad religią moralną, A. Einstein bynajmniej nie lekceważył tej ostatniej. Wielokrotnie podkreślał z naciskiem, że idea „nieprzewycięzonej sprzeczności między wiedzą a wiarą” oraz dążenie „aby wiedza stopniowo zastępowała wiarę”, wynikające z przekonania, iż „wiarą nieoparta na wiedzy miała być przesądem i należało ją zwalczyć”¹⁵, nie uwzględniają faktów, że „tych przekonań, które są decydujące i niezbędne dla naszego działania i wartościowania, zupełnie nie można wyprowadzić wyłącznie (...) solidną naukową drogą”¹⁶.

Według A. Einsteina metoda naukowa może nas nauczyć jedynie pojęciowego ujmowania faktów w ich wzajemnej zależności. Z drugiej strony jednak jest jasne, że od poznania tego, co **jest**, nie prowadzi żadna logiczna ścieżka do tego, co **być powinno**. Nawet z najpewniejszego poznania tego, co jest, nie da się wyprowadzić **celu** naszych ludzkich dążeń. Poznanie naukowe daje nam wprawdzie potężne narzędzia do osiągania zadanych celów, jednak sam cel i pragnienie osiągnięcia go musi wypływać z innych źródeł. A przecież dopiero przyjęcie celów i wartości nadaje sens naszemu istnieniu i działaniu¹⁷.

Jednakże, harmonijna koegzystencja nauki i religii (objawionej) wymaga tego samego od religii: nieprzekraczania swoich kompetencji, które są z natury etyczne, i niewkraczania w sferę nauki. „Do tej kategorii należy walka Kościoła przeciwko naukom Galileusza i Darwina”¹⁸. „Jeżeli więc obszary religii i nauki są precyzyjnie rozdzielone”, to nie występuje między nimi obszar tarc i animozji. Co więcej, wtedy pojawiają się „między nimi silne oddziaływania wzajemne i zależności”¹⁹.

¹³ „Polityka”, 2010, nr 6, s. 21 (wydanie specjalne: *Czego szuka nauka?*).

¹⁴ Tamże.

¹⁵ A. Einstein, *Pisma filozoficzne*, cyt. wyd., s. 363-364.

¹⁶ Tamże, s. 364.

¹⁷ Zob. tamże.

¹⁸ Tamże, s. 368.

¹⁹ Tamże.

Nieco dalej A. Einstein zastrzega: „Chociaż poprzednio twierdziłem, że w istocie nie może być uzasadnionego konfliktu między religią a nauką, to muszę jednak twierdzenie to ograniczyć w jednym istotnym punkcie ze względu na treści faktycznie nauczanych religii. Ograniczenie to dotyczy pojęcia Boga”²⁰. „W tej to osobowej idei Boga zawiera się główna przyczyna obecnego konfliktu między sferą religijną a naukową”²¹. Nauka formułuje ogólne prawa przyrody, dla których żąda się „ważności ogólnej i niedopuszczającej wyjątków. (...) obok tego prawidłowego porządku nie ma już miejsca na przyczyny o innym charakterze”²². Nie ma w szczególności miejsca dla „panowania woli ludzkiej ani boskiej jako samodzielnej przyczyny w zjawiskach przyrodniczych”²³.

Zatem pełna harmonia i wzajemne wsparcie istnieje – zdaniem A. Einsteina – jedynie między nauką a religią kosmiczną, natomiast stosunki między nauką a religią objawioną całkiem spójne nie są, zwłaszcza z uwagi na antropomorficzne pojęcie Boga.

Sztuka

Jeśli sensotwórczy charakter religii rzuca się w oczy, to przypisanie go sztuce na pierwszy rzut oka nie jest tak oczywiste. Staje się ono jednak wyraźne, gdy uświadamiamy sobie, że sensotwórczy charakter ma wszelka twórczość człowieka, a wszak twórczość artystyczna jest – obok twórczości naukowej oraz technicznej – jednym z trzech głównych rodzajów twórczości ludzkiej. Poprzez przedmioty tworzone (w tym wypadku dzieła literatury i sztuki) człowiek „upamiętnia” swoją obecność w świecie, „przedłuża” swoje istnienie zarówno w sensie materialnym, jak też w pamięci przyszłych pokoleń. Jest to tym bardziej słuszne, im dany rodzaj twórczości jest w wyższym stopniu nobilitujący, a przecież dzieła sztuki należą do wytworów najbardziej cenionych. Poprzez obcowanie ze sztuką dokonuje się proces sublimacji, uwznioślenia, polegający na tym, że człowiek podporządkowuje swą działalność zaspokojeniu – wyższych niż potrzeby biologiczne – potrzeb duchowych, mających niejednokrotnie nie tylko wymiar estetyczny, lecz także wymiar etyczny, a także wymiar poznawczy, nakierowany na poszukiwanie prawdy. Sztuka bardziej niż inne formy działalności ludzkiej przybliża człowieka do trzech naczelných platońskich wartości, jakimi są Dobro, Piękno i Prawda. A przecież poczucie sensu życia jest tym intensywniejsze i tym trwalsze, im wyżej usytuowane są wartości oraz cele, do których ludzie dążą. Wyjaśnia to, dlaczego wielkie kryzysy życiowe i załamania łatwiej przydarzają się ludziom nastawionym na realizację „przyziemnych” celów i wartości materialnych aniżeli osobom o wysokim stopniu uduchowienia.

Pod względem stopnia wzniosłości nie dorównują wytworom sztuki nawet wytwory nauki (dzieła naukowe) ani wytwory techniki (wynałazki i urządzenia techniczne), tym

²⁰ Tamże, s. 369.

²¹ Tamże.

²² Tamże, s. 369-370.

²³ Tamże, s. 371.

bardziej że zarówno wytwory nauki, jak też techniki mogą służyć człowiekowi, ale mogą też być (i są często) obracane na jego szkodę, nawet zgubę („każda wiedza jest mieczem obosiecznym” zauważa w tym kontekście D. Dennet), dzieła sztuki natomiast objawiają pod tym względem swą „niewinność”. Trzeba szatańskiej chytryści, żeby twórczość artystyczną wykorzystać przeciwko człowiekowi, aczkolwiek bywa ona czasami kierowana przeciwko określonym jednostkom lub grupom społecznym, np. w walce ideologicznej.

Czwartym ważnym elementem dzieł artystycznych – obok ich twórczego, nobilitującego oraz „niewinnego” charakteru – jest satysfakcja czy wręcz rozkosz, jakich dostarczają, i to zarówno ich twórcom, jak też odbiorcom, tym bardziej że ci ostatni – w świetle na przykład badań literackich R. Ingardena – nie są nigdy odbiorcami całkowicie biernymi, gdyż w procesie kontemplacji dzieł sztuki – zwłaszcza dzieł literackich lub dzieł sztuk plastycznych – „zapełniają luki w warstwie przedstawiającej” dzieła, czyniąc powiedzmy z „malowidła” „obraz”. Liczne wypowiedzi wybitnych przedstawicieli innych niż sztuka rodzajów twórczości (uczonych, filozofów, wynalazców) świadczą o tym, że aczkolwiek twórczość w ich własnej dziedzinie dostarczała im wielu wzniosłych przeżyć, to jednak największych rozkoszy doznawali obcując z niektórymi rodzajami sztuki (zwłaszcza z muzyką). Ludzie sztuki – pisarze i artyści – z uwagi na fakt, że w centrum ich zainteresowania jest nie świat przyrody, lecz świat człowieka, jego zachowań, działań i przeżyć, za główny przedmiot swej penetracji uznają nie problem sensu istnienia świata, lecz problem istnienia życia ludzkiego. Przy tym dla pisarza pierwszorzędne znaczenia nabiera kwestia, od czego zależy intensywność przeżyć nadających sens życiu ludzkiemu, czyli subiektywna, doznaniowa strona poczucia sensu życia. Wielka literatura światowa często zmagala się z problemem utraty poczucia sensu, utraty powodowanej przez takie czynniki, jak samotność, nihilizm aksjologiczny czy kryzys życiowy, także zazwyczaj związany z brakiem wiary w wartości, utratą nadziei. Widać stąd, że poczucie sensowności życia jest nieuchronnie sprzężone z wiarą w wartości, z przekonaniem o możliwości ich urzeczywistnienia. Tam, gdzie zanikają wartości i cele godne realizacji, tam też poczucie sensu życia kurczy się do zera.

Filozofia

Nie ma dziedziny bardziej wyczułonej na poszukiwanie sensu niż filozofia. Można nawet powiedzieć, że filozofia jest poszukiwaniem sensu: sensu istnienia człowieka i sensu istnienia świata (tzn. wszystkiego co istnieje).

Nie znaczy to, że jest ona w tym swoim poszukiwaniu oraz zgłębianiu sensu autoteliczna. Dociekając sensu istnienia, filozofia z jednej strony systematyzuje i kodyfikuje zapatrywania na sens życia zarówno poszczególnych ludzi oraz grup społecznych, jak też zawarte w innych formach świadomości społecznej oraz kultury symbolicznej (wymienionych we *Wstępie*). Z drugiej strony każdy system (czy kierunek) filozoficzny – jeśli nie w formie jawnej to *implicite* – skłania człowieka do zajęcia określonego stanowiska

w kwestii sensu istnienia. Przy tym spektrum stanowisk jest tu olbrzymie, a zasadnicze różnice dotyczą nie tylko tego, na czym ów sens polega, lecz dotyczą kwestii logicznie wcześniejszej: czy życie ludzkie w ogóle posiada jakiś sens, a jeśli tak, to kto (lub co) nadaje sens życiu ludzkiemu. Jak widać, w dywagacjach na temat sensu życia ludzkiego można pójść tak daleko, by podważać sensowność samego pytania (o sens życia ludzkiego). Sugestie poddające w wątpliwość sensowność życia ludzkiego szły i idą często od wybitnych twórców dzieł literackich, takich jak W. Shakespeare, F. Dostojewski, L. Tołstoj, Stendhal, H. Balzak, B. Prus, R. Rolland czy M. Proust, którzy na różne sposoby wyrażali myśl, że dla człowieka normalnego (cieszącego się dobrym zdrowiem itp.) to pytanie nie istnieje, a pojawia się w świadomości ludzi tylko wówczas, gdy przeżywają jakiś głęboki kryzys, spowodowany czy to ciężką chorobą, śmiercią bliskiej osoby czy też innym tragicznym wydarzeniem odczuwanym jako ogromna niepowetowana strata. Przy takim ujęciu łatwo o konkluzję, że (poważne, nie retoryczne) stawianie pytania o sens życia ludzkiego świadczy nie tyle o sensowności, ile o „chorobliwym stanie ducha” osoby pytającej.

Ponieważ jednak są takie chwile w życiu właściwie każdego człowieka zdolnego do myślenia, że nie tylko stawia on sobie rozważane pytanie, lecz także odpowiedź, jakiej na nie udziela, często decyduje o jego dalszych losach, przeto trudno odmówić mu sensowności, a nawet wielkiej doniosłości. Dlatego niektóre kierunki filozoficzne (egzystencjalizm, personalizm, neotomizm, filozofia dialogu, pewne odmiany hermeneutyki) pytanie o sens życia ludzkiego stawiają w centrum swoich rozważań. Dochodzą przy tym przeważnie do wniosku, że człowiek sam nadaje sens swemu życiu. W tym miejscu pojawia się różnica między religijnym podejściem do kwestii sensu życia a podejściem typowym dla filozofii: religia z natury rzeczy zakłada, że sens życia ludzkiego jest nadany człowiekowi z góry przez Absolut od człowieka niezależny, filozofia natomiast (zwłaszcza egzystencjalistyczna) przyjmuje, iż człowiek sam nadaje sens swemu życiu, niezależnie od tego, czy w poszukiwaniu sensu ma się na czym oprzeć (egzystencjalizm chrześcijański), czy też jest skazany na samodzielne, własne decyzje (egzystencjalizm ateistyczny).

Nauka

Istnieje kilka godnych uwagi zapatrywań na stosunek uczonych do wartości oraz, w konsekwencji, na rolę nauki w kwestii wyznaczania sensu zarówno istnienia świata, jak też sensu życia ludzkiego.

Zarówno wśród uczonych (zwłaszcza fizyków i matematyków), jak też filozofów rozpowszechniony jest pogląd, że nauka – podobnie jak technika – zaangażowana jest wyłącznie w racjonalność instrumentalną, polegającą na ustalaniu środków realizacji (niezależnie od niej) wytyczanych celów. Inaczej mówiąc, cele, jakie nauka jest w stanie formułować, nie są nigdy celami ostatecznymi, lecz jedynie środkami realizacji owych celów autotelicznych. Taki pogląd reprezentował m.in. A. Einstein, według którego dziedzinami wyznaczającymi cele działań ludzkich są tradycyjnie religia oraz etyka (norma-

tywna), nie mają one jednak podstaw naukowych. Wyrazem sceptycyzmu A. Einsteina co do możliwości wyznaczenia sensu życia ludzkiego w sposób naukowy jest następująca wypowiedź: „Nie jest (...) wcale rzeczą łatwą szczegółowe wyjaśnienie, do czego warto dążyć, a czego należy unikać. Jest to sytuacja podobna, jak w przypadku pytania, jak powinien być skonstruowany dobry obraz albo dobry utwór muzyczny. Można to raczej wyczuwać, niż ujmować za pomocą pojęć. Wielcy nauczyciele moralni ludzkości byli swojego rodzaju geniuszami artystycznymi w dziedzinie sztuki życia”²⁴. A. Einstein nie wierzy, by problemy etyki (normatywnej) mogły być rozstrzygane w sposób naukowy, poza pewnymi rozstrzygnięciami natury drugorzędnej, takimi jak zgodność lub niezgodność celów. Rolę nauki A. Einstein ujmuje następująco: „Bezpośrednio tworzy ona wiedzę, a pośrednio narzędzia działania. Prowadzi do planowego działania, jeśli podane są cele, które zamierza się osiągnąć. Wyznaczanie celów i wartościowanie leżą poza jej zakresem. Może ona wprawdzie, na ile pozwala jej wiedza o związkach przyczynowych, dochodzić często do ważnych stwierdzeń na temat zgodności lub niezgodności celów i ocen; jednak niezależne, podstawowe ustalenia dotyczące celów i wartości nie należą do jej zakresu”²⁵.

Można ogólnie powiedzieć, że tak rzecz przedstawia się z punktu widzenia fizyki i w ogóle nauk o przyrodzie nieożywionej. Inaczej jednak do kwestii wyznaczania źródeł poczucia sensu życia ludzkiego można podejść z punktu widzenia nauk biologicznych oraz socjobiologii, a także z punktu widzenia nauk społeczno-humanistycznych. Według socjobiologii kultura ludzka ma swoje ugruntowanie w biologii, co oznacza w szczególności, że także moralność nie jest zjawiskiem czysto ludzkim. Wskazuje się na biologiczną genezę empatii oraz altruizmu – przynajmniej niektórych jego postaci, wyrastających z egoistycznej darwinowskiej zasady maksymalnego sukcesu reprodukcyjnego. Dwiema postaciami takiego altruizmu są – według wielu biologów i antropologów – dobór krewniaczy oraz altruizm odwzajemniony.

W latach 60. XX w. W. D. Hamilton i inni wykazali, że altruizm może być dla altruisty opłacalny, w tym sensie, iż może sprzyjać rozpowszechnianiu jego genów w następnych pokoleniach. Zakładając (za R. Dawkinsem i innymi), że nadrzędnym celem ewolucji nie jest ani dobro gatunku (działanie na rzecz wspólnoty), ani dobro pojedynczych organizmów (osobników), lecz jest rozmnażanie się samolubnych genów, można wykazać, że na pewnych etapach ewolucji samolubność genów może prowadzić do współpracy i hamowania egoizmu. Dobór krewniaczy polega na wspieraniu własnego rodu, czyli na „poświęceniu na rzecz członków własnej rodziny. Nie trzeba bowiem samemu się rozmnażać, by powielić własne geny”; mogą to za nas czynić nasi krewni²⁶.

Podobnie można wytłumaczyć bardziej bezinteresowne (przynajmniej na pierwszy rzut oka) formy altruizmu, polegające na pomocy osobom niespokrewnionym (zwa-

²⁴ Tamże, s. 374.

²⁵ Tamże, s. 373.

²⁶ Zob. M. Rotkiewicz, A. Brzezicka, *Porządek w głowie*, „Polityka”, 2010, nr 6, s. 59 (wydanie specjalne: *Czego szuka nauka?*)

ne altruizmem odwzajemnionym). Według teorii gier i decyzji w pewnych wypadkach najbardziej opłacalną strategią (zwłaszcza z punktu widzenia samolubnych genów) jest nie walka, lecz współpraca, gdyż pierwsza może zakończyć się klęską, druga natomiast może być korzystna dla obydwu stron, pod warunkiem, że przestrzegana jest zasada wzajemności (nazywana też niekiedy zasadą sprawiedliwości): „ja pomogę tobie dziś, a ty pomożesz mi w przyszłości”²⁷.

W ten sposób można wykazywać, że naturę człowieka w dużej mierze ukształtowała nie kultura, lecz przyroda, tzn. procesy ewolucyjne o charakterze biologicznym, przebiegające na wczesnych (przedludzkich, zwierzęcych) etapach rozwoju, które doprowadziły do powstania naszego gatunku. Etolodzy zwracają uwagę na fakt, że zwierzęta zachowują się względem siebie niekiedy z tak dużym „nastawieniem społecznym”, iż nazywanie zachowań ludzkich „zwierzęcymi” jedynie w przypadkach, gdy ludzie wyraźnie łamią normy współżycia, np. zabijając się wzajemnie lub dokonując ludobójstwa, jest dla zwierząt wręcz krzywdzące²⁸.

Nie znaczy to oczywiście, że jedynym mechanizmem postępu moralnego jest mechanizm biologiczny. Z czasem został on „uzupełniony”, a nawet w dużej mierze „zastąpiony”, przez mechanizmy społeczne. Głównym z nich jest według niektórych badaczy (np. R. Wrighta, J. Maynarda Smitha) rosnąca kooperacja między ludźmi, która ma zresztą korzenie biologiczne, ale która jest powodowana przez zmiany technologiczne, takie jak rozwój transportu, a ostatnio przez Internet. Rozwijająca się sieć wymiany pomiędzy ludźmi powoduje, że zamiast walczyć, ludzie zaczynają współpracować ze sobą: sieć wymiany modyfikuje sieć wartości, w tym wartości moralnych. Może to zresztą dotyczyć także wartości estetycznych oraz wartości religijnych, które uchodzą za wartości o najmniejszym znaczeniu adaptacyjnym w sensie darwinowskim. W tym kontekście można wspomnieć o teorii Goffreya Millera, wg. której także literatura i sztuka (w tym muzyka i sztuki plastyczne) są wytworem doboru płciowego, który stanowi, według K. Darwina – obok doboru naturalnego – także istotny czynnik ewolucyjny. Potwierdzenie przytoczonych teorii stanowiłoby doniosły wkład nauki (zwłaszcza biologii) do zrozumienia, jakie czynniki determinują wybory życiowe ludzi i tym samym wyznaczają sens życia ludzkiego. Nie wynika stąd, rzecz jasna, że nauki przyrodnicze jako takie określają sens życia ludzkiego. Znaczy tylko, że nauka – obok filozofii – skutecznie uczestniczy w systematyzacji oraz kodyfikacji zapatrywań ludzi na sens ich życia (oraz sens istnienia świata w ogóle), a także czynniki wyznaczające ów sens.

Należy jednak pamiętać, że obok bloku nauk fizycznych (nauk o materii nieożywionej) oraz biologicznych (nauk o życiu), zwanych łącznie naukami przyrodniczymi (przyrodoznawstwem), istnieje drugi wielki blok nauk – nauki społeczno-humanistyczne,

²⁷ Zob. tamże.

²⁸ Zob. M. W. Moyer, *Moralne zwierzęta*, „Świat Nauki”, 2010, nr 9, s. 39. Autorka ta, podając przykład, że „szympansy dla ratowania współtowarzyszy ryzykują niekiedy utonięciem”, zauważa, iż to nie może „bynajmniej świadczyć o ich wysoko rozwiniętej moralności”, ale też – jak pisze F. de Waal – „nie jest tak, że etyka i nasze zasady moralne są czystym wytworem umysłu motywowanego religijnie lub filozoficznie”. Tamże.

istnieje humanistyka²⁹. Otóż nie ulega wątpliwości, że nauki społeczno-humanistyczne pełnią w odróżnieniu od nauk fizycznych dwie dodatkowe funkcje: nie tylko systematyzują wiedzę o sensie życia ludzkiego i postawach życiowych ludzi, lecz także stanowią współcześnie bardzo istotny czynnik kształtujący ów sens. Tak jest przynajmniej jeśli się zgodzić, że są to nauki aksjologiczne, zaangażowane (nieuchronnie) w wartościowanie pozapoznawcze³⁰. Pod tym względem nauki społeczno-humanistyczne nie różnią się od filozofii (zaliczanej zresztą niekiedy do tych nauk): pełnią zarówno funkcję współkreującą poczucie sensu życia, jak też funkcję systematyzującą wiedzę i stanowiska dotyczące sensu istnienia i sensu życia.

Zakończenie

Na zakończenie spróbujmy nieco usystematyzować poglądy „ludzi kultury” – uczonych, filozofów, teologów, wreszcie pisarzy i artystów – na temat wzajemnego usytuowania dwóch omawianych sensów: sensu istnienia świata oraz sensu życia ludzkiego.

W artykule założyliśmy bezproblemowo, że chodzi o dwie różne kwestie: kwestię sensu istnienia świata i kwestię sensu życia ludzkiego. Łatwo jednak zauważyć, że dwa te problemy są ze sobą ściśle powiązane. I to – według niektórych badaczy – tak dalece, iż można powiedzieć, że rozpatrywanie każdego z nich z osobna jest pozbawione sensu. Dla teologów (i w ogóle ludzi wierzących) mamy tu w istocie jeden problem: z uwagi na podporządkowanie przyrody człowiekowi, sens istnienia świata redukuje się do sensu życia ludzkiego.

Podobnie zagadnienie to zazwyczaj ujmują pisarze i artyści, a także filozofowie. Pisarze i artyści skoncentrowani są głównie na sprawach ludzkich, dlatego problematyka sensu istnienia świata w oderwaniu od człowieka niewiele ich obchodzi. Filozofowie natomiast albo chcą postrzegać rzeczywistość w jej całokształcie, albo też – jak pisarze i artyści – są zainteresowani przede wszystkim egzystencją ludzką (*vide*: egzystencjalizm czy personalizm). W obydwu wypadkach sens istnienia zdaje się redukować do sensu życia ludzkiego. Inaczej rzecz widzą uczeni, zwłaszcza przyrodnicy. Dla nich problem istnienia świata i problem istnienia człowieka to dwa różne problemy. Dla typowego fizyka (jeśli nie jest zwolennikiem mocnej zasady antropicznej³¹) pojawienie się życia organicznego oraz świadomego jest wynikiem przypadkowego zbiegu okoliczno-

²⁹ O ich zasadniczej odmienności przedmiotowo-metodologicznej świadczy m.in. fakt, że w literaturze anglosaskiej oraz frankońskiej przez naukę (*the sciences*) rozumie się zazwyczaj jedynie owo pierwsze grono nauk (tzn. nauki matematyczne, przyrodnicze oraz techniczne), natomiast nauki społeczno-humanistyczne występują zazwyczaj pod innym mianem – mianem humanistyki (*the humanities*).

³⁰ Wartościowaniem poznawczym (prawdziwościowym) zajmują się naturalnie wszystkie nauki.

³¹ Według mocnej zasady antropicznej istnieje ścisły (konieczny) związek między zaistnieniem Wszechświata oraz pojawieniem się człowieka (inteligentnego życia), jako że istnienie świata implikuje istnienie inteligentnego (świadomego) życia we Wszechświecie.

ści, który mógł się nie zdarzyć. W konsekwencji także sens istnienia świata i sens życia ludzkiego wymagają odrębnego rozpatrzenia.

Na koniec zapytajmy, jakie są źródła, na których człowiek może się oprzeć w poszukiwaniu sensu własnego istnienia. Mamy cztery możliwe odpowiedzi: po pierwsze, człowiek może poszukiwać sensu swego istnienia w samym sobie (jako jednostce); po drugie, może go poszukiwać w społeczeństwie i jego wytworach (tzn. w kulturze); po trzecie, może go poszukiwać w otaczającym świecie (a więc w przyrodzie). Wreszcie po czwarte – może go poszukiwać – w świecie nadprzyrodzonym.

Jan Such, Iwona Sugalska – IN SEARCH OF MEANING

As a rational and moral being, man lives in two worlds: a world of facts and a world of values. The latter one, an axiological dimension of human life, finds its expression in a search of meaning, i.e. the meaning of the existence of the world and the meaning of human existence. Such areas of symbolic culture as mythology, art, religion, philosophy and science also participate in pointing out this meaning. The emergence and development of these areas is inevitably accompanied by the development of attitudes and moral views which play an important role in the process of assigning meaning to human life. Religion gives a deontological dimension to the meaning of life. The problem of how religious thoughts, experiences and feelings contribute to the meaning of life is complicated by the fact that apart from a revealed religion one can also distinguish a so called cosmic religion. Many prominent scholars claim that similar feelings are experienced by scientists who admire the harmony and secrets of the Universe. This very feeling of humility and admiration at the same time is called, after Einstein, a "cosmic religiosity", which is "the strongest and noblest motive for scientific research". Cosmic religiosity is, just as Einstein pointed out, a third stage of the development of religiosity (after the stage of a "religion of fear" and the stage of a "moral [social] religion") and has an elitist character because it is within reach almost only for scientists. Nevertheless, in the future, along with the development of an information society based on scientific knowledge, it will gain a mass character, just as we might expect.