

KS. CZESŁAW BARTNIK

SENS BYTU

Zwykliśmy stawiać pytanie o sens działania, czynu, przedsięwzięcia, wyboru, jakiejś instytucji, a niekiedy o sens życia. Mówiąc o sensie mamy na myśli często coś takiego, co przynosi nam pozytywne lub szczęśliwe doznanie i przeżycie. Ale tym razem chcemy postawić pytanie głębsze. Pytamy nie tylko o jakieś dzieło lub rzecz i nie tylko o przeżycie, lecz o samo bytowanie człowieka i o wszelką rzeczywistość. Pytamy też nie o aspekty psychologiczne, związane z odbieraniem świata rzeczy, lecz o sens ontyczny, tkwiący niejako w samym bycie. Jest to problem sensu ontologicznego.

ZARYS PROBLEMU

Gottlob Frege rozróżnił sens językowy (*Sinn*) jako wyrażanie czegoś oraz znaczenie (*Bedeutung*) jako oznaczanie czegoś. Tutaj chcemy mówić o sensie tylko w tym drugim rozumieniu, pierwsze pozostawiając rozważaniom lingwistycznym. Warto jednak zwrócić uwagę, że i to drugie rozumienie można brać wielorako:

a) jako różnego rodzaju zaprzyczynowanie, prawidłowość, regularność lub nawet rodzaj przechodniości między bytami czy też bytem ogólnym a jego fragmentami;

b) jako zrozumienie czegoś, wytłumaczenie, zweryfikowanie lub wyjaśnienie;

c) jako osiągnięcie wyższego etapu na linii rozwoju, wyższej wartości, kształtu finalnego, wieńczącego celu;

d) jako zdobycie szczęścia, zadowolenia, realizacji dążeń, optymalnego punktu w procesie życia;

e) jako możliwość „zoperacjonalizowania” rzeczy, czyli przekładu rzeczywistości na wolne i twórcze postacie praktyki¹.

¹ Cz. Bartnik. *Prolegomena to a Discussion on the Meaning of History*. „Dialectics and Humanism” 1979 nr 1 s. 29-38.

Co może znaczyć bliżej pytanie o sens bytu? Zasadą poszukiwania sensu bytu wydaje się być jakieś wiązanie bytu z bytem, szczególnie na płaszczyźnie gradacji. Może to być również wiązanie jednego elementu bytu z drugim elementem lub jakiejś całości z jej fragmentami, a także odwrotnie: fragmentów z całością. W każdym razie nie wykluczamy udziału czynnika podmiotowego, a raczej osobowego, który ma również charakter ontyczny. W ujęciu prof. J. Kuczyńskiego² sens bytu jest, jak się zdaje, osadzany na styku, na szepieniu między rzeczywistością przedmiotową a podmiotem ludzkim w płaszczyźnie szeroko rozumianej *praxis*. W rzeczach, przedmiotach, faktach odnajdujemy jakby sens „zmagazynowany”, „zakrzepły”, czyli relacje uprzednich pokoleń do tych rzeczy, kwintesencję działania ludzkości, sumę dokonanych humanizacji i racjonalizacji świata. Jest to sens obiektywny, lecz wytworzony — i nadal wytwarzany — przez człowieka. W rezultacie najgłębszą podstawą ontyczną sensu bytu są prawidłowości oraz racjonalizujące i humanizujące działania ludzkie.

Wielką wartością pytania o sens bytu jest próba wyrugowania wszelkich sensów — historii i życia — pozornych, mistycznych, efemerycznych, czysto subiektywnych. Wprawdzie pozostaje zawsze kwestią, czy i sens subiektywny, nieraz sztuczny — tworzony przez ludzki podmiot na doraźny użytek, motywujący bezpośrednie działania, tłumaczący życie podmiotu o wartości czysto osobistej — nie posiada istotnego znaczenia w rzeczywistości, nawet gdyby był, świadomie a zwłaszcza nieświadomie, oderwany od faktycznego stanu rzeczy. Ale celowy dualizm między sensem podmiotowym a przedmiotowym musi być odrzucony. Podobnie nie można głosić jakiejś „sensologii” idealistycznej, gdzie czysto subiektywne odczucie czy tworzenie sensu miałyby wystarczać samo dla siebie mimo oderwania od rzeczywistości obiektywnej. Musi mieć prymat właśnie „ontologia” sensu, a zwłaszcza realizm i obiektywizm.

Co jest najgłębszą podstawą tak rozumianego sensu? Odpowiedź zależy w znacznej mierze od koncepcji bytu. Przede wszystkim można pytać o sens albo struktur bytu, albo jego istnienia i wyrazu prakseologicznego. Czy zatem sens bytu nie sprowadza się do samej struktury, istoty, esencji, podstawowych kształtów? A może sens ten jest pochodną istnienia, egzystencji, przekształcania się, procesu działaniowego? W pierwszym przypadku sens byłby przede wszystkim esencjalny, aprioryczny i niejako statyczny. Na przykład sens embrionu polegałby na pełnej formie istoty i byłby to sens tym „wyższy”, im doskonalszy byłby element idealnej formy. W drugim przypadku mielibyśmy do czynienia głównie z sensem egzystencjalnym, aposteriorycznym i niejako dynami-

² *Sens słowa sens bytu*. „Studia Filozoficzne” 1979 nr 3 s. 59-70.

cznym, a więc także prakseologicznym. Na przykład wynikałby on z faktu i charakteru istnienia, dziania się, stawania, działania, dokonania.

Pierwsze stanowisko jest właściwe myśli klasycznej o typie statycznym, dla której sens jest określany przez struktury rzeczy, kształty procesów i gradus zrealizowania idealnej formy. Człowiek jest w świecie zewnętrznym całkowicie determinowany przez porządek obiektywny, głównie przez kształty całej rzeczywistości. Może on najwyżej odczytywać sensowność lub nonsensowność rzeczy, zdarzeń, zjawisk, procesów. Pewien stopień kreacyjności i wolności odnosi się jedynie do forum wewnętrznego, duchowego, w obrębie „układu ludzkiego”, gdzie jednak można mówić raczej tylko o sensie subiektywnym i raczej niezależnym od świata zewnętrznego. Toteż dla platonizmu sensem jest idea, a jego realizacją — pozytywny rezultat wcielania się idei w świat, w życie człowieka. Dla augustynizmu sens rzeczy i człowieka określany jest przez charakter i stopień ich odpowiedniości względem myśli Bożej, względem swego *exemplar in Deo*. Dla arystotelizmu sensem rzeczy zdaje się być *enetelechia*, gdzie rozwój i kreacja pozostaje raczej pozorną. Podobnie uczy tomizm, z tym jednak, że on zdaje się więcej podkreślać cel rzeczy w ramach Boskiej ekonomii stworzenia, oczywiście, cel przedmiotowy: *finis rei, finis operis*.

Drugie stanowisko jest bardziej właściwe filozofii nowożytnej o typie dynamicznym. Dla niej sens nie jest zdeterminowany przez istoty rzeczy, lecz raczej przez tajemnicę procesu rodzenia się, powstawania, historii. Wszyscy zwolennicy kierunków dynamicznych przyjmują w konsekwencji pewien proces stawania się sensu, pewnej sensorodności. Zakładają oni istnienie pewnego ruchu rzeczywistości, jej charakter plastyczny w stosunku do ruchu, a także charakter plastyczny w stosunku do rozumnej i wolnej działalności człowieka, pod którą byt obiektywny w jakimś stopniu „ugina się”. Sens rzeczy łączy się też z ruchem czasu i przestrzeni, będąc podstawową kategorią futurologiczną. Leży on nie w idealnych kształtach rzeczy, lecz w układzie faktów, zdarzeń, ich korelacjach, a zwłaszcza w jakimś *sacramentum futuri*. Czas i przestrzeń miałyby przynajmniej zdolność weryfikacyjną względem sensu, jeśli nie w ogóle charakter sensorodny.

ROZWIĄZANIE HEIDEGGEROWE I TEILHARDOWE

Najbardziej pełne i oryginalne rozwiązania pytania o sens bytu dokonały się dotychczas na gruncie systemu Heideggera i Teilharda de Chardina.

a) Wielki wpływ wywiera rozwiązanie egzystencjalistyczne w wersji

Martina Heideggera († 1976)³. Wersja ta zakłada właściwą dla egzystencjalizmu identyfikację, przynajmniej wyjściową, między bytem w ogóle a egzystencją ludzką. Identyfikacja ta zresztą z góry upraszcza problem sensu bytu, bo sprowadza go przede wszystkim do egzystencji ludzkiej. Właściwie sensorodna jest tylko świadomość ludzka. Ale wyrasta ona z egzystencji, jest jakby jej rezultatem. W każdym razie sens bytu leży gdzieś na drodze egzystencji stającej się coraz bardziej świadomą. Byt przedmiotowy w ogóle (*Dasein*) „rozjaśnia się”, dochodzi do jakiegoś samorozumienia się w bycie subiektywnym, w ludzkim „bytowaniu” (*Sein*), które staje się w procesie czasu świadomym i samorozumiejącym się „bytowaniem w świecie” (*In-der-Welt-Sein*). A więc byt (*Dasein*) osiąga swój globalny sens w ten sposób, że z nieokreślonej postaci ontycznej typu przedmiotowego przechodzi w postać specjalnego bytu osobowego szczegółowego — w Coś bytującego konkretnie (*das Seiende*). Byt przedmiotowy (*Dasein*) może być w pełni sensowny tam, gdzie staje się podmiotowy (*Sein*), konkretyzując się w byty szczególne (*das Seiende*). Ten byt „bytujący w sposób szczególny” to właśnie człowiek, stanowiący szczególny strumień świadomości, przeżycia, samopoznania, jaźni i samorozumienia.

Pod koniec życia Heidegger kładł coraz większy nacisk na rolę języka, który miał być z jednej strony jakimś wytworem egzystencji ludzkiej, a z drugiej ostateczną normą i regułą ludzkiej świadomości. W każdym razie sens w aspekcie znaczenia (*Bedeutung*) przechodził coraz wyraźniej w znak językowy (*Sinn*). Po prostu sens wszelkiego bytu obiektywnego był redukowany do swojego wyrazu świadomościowego, „realizującego się obiektywnie w języku” Język ma obiektywizować świadomość, a w konsekwencji także przeżycie sensu.

Heidegger jest niewątpliwie epigonem idealizmu. Dla niego prawdziwy sens bytu sprowadza się do egzystencjalnej świadomości sensu, do jakiejś jego „pełni uświadomienia” oraz do oddania tego wszystkiego w egzystencjalnym „zdaniu o sensie”. Sens bytu więc realizuje się przez subiektywizację bytu, przez pewne jego uświadomościowanie i samorozumienie. Wbrew pozorom nie ma tu miejsca na sens prawdziwie obiektywny.

b) Bardziej obiektywną koncepcję sensu bytu prezentuje myśliciel francuski Pierre Teilhard de Chardin (†1955)⁴. Jest to ewolucjonizm

³ M. Heidegger. *Sein und Zeit*. Wyd. 11. Tübingen 1967; tenże. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen 1959.

⁴ P. Teilhard de Chardin. *Oeuvres*. T. 1-13. Paris 1955-1976; tenże. *L'Oeuvre scientifique*. T. 1-11. Freiburg i.Br. 1972; tenże. *Ecrits du temps de la guerre (1916-1919)*. Paris 1965; tenże. *Lettres intimes à Auguste Valensin*. Paris 1972.

uniwersalny oraz „spirytualizm historyczny” Zakłada również pewną homogeniczność ewolucyjną pomiędzy całą rzeczywistością a człowiekiem, czyli „fenomenem ludzkim” Sens bytu według teilhardyzmu realizuje się w trojaki sposób:

1° Sens bytu tworzy się na zasadzie pewnej gradacji, czyli hierarchicznej sukcesji ewolucyjnej, gdzie rzeczy, procesy, zjawiska — wcześniejsze, z niższego etapu, mają swoją rację bytu w swych odpowiednikach późniejszych, w wyższych — ostatecznie najwyższych — szczeblach powszechnej ewolucji. Stąd materia zgranulowana jest sensem jakiejś przed-materii, materia ożywiona jest bytową racją zgranulowanej materii martwej, psychosfera jest sensem biosfery, człowiek — sensem psychosfery, noosfera kolektywna — sensem indywiduacji, jakby ponownej granulacji, omega — sensem całej rzeczywistości, która się ześrodkowuje, zwija i zmierza do jednego punktu finalnego. A zatem, mówiąc skrótowo, udany etap późniejszy ewolucji jest sensem etapu poprzedniego, brak zaś rezultatu, ku któremu główna oś ewolucji zmierza, równa się brakowi sensu, z kolei regresja na jakimś odcinku równa się bezsensowi.

2° Sens bytu — w innym przekroju — realizuje się także na sposób pewnej ciągłości, niejako „wszechobecności” jakiegoś „tworzywa uniwersalnego” (*l'élément universel, l'étoffe cosmique, l'universel*), będącego ciągle tym samym, lecz przybierającego coraz to doskonalsze kształty. Jak energia „radialna” wewnątrz rzeczy, psychizm prosty, świadomość złożona, refleksja indywidualna, refleksja społeczna, refleksja omegalna. Kształty te konkretyzują się przede wszystkim w określonych bytach: w istocie żywej, w człowieku indywidualnym, w kolektywie ludzkim, w Chrystusie Totalnym. Konkretnie biorąc, z punktu hominizacji, czyli przejścia życia i świadomości prostej w postać *homo sapiens*, widać po prostu materie, kosmos, przyrodę i wszelkie procesy „przedludzkie”. Nie tylko je widać. To wszystko w całej swej rozciągłości i bytowaniu zmierzało ku człowiekowi, ku *homo sapiens*. Struktury świata „przedludzkiego” posiadają niejako konieczne nachylenie ku człowiekowi, ku jego „morfologii” i egzystencji. Przy tym chodzi nie tylko o następowanie po sobie etapów ewolucji, gdzie osiąganie kształtów doskonalszych ma usensowniać poprzednie kształty mniej doskonałe, lecz także o to, że dla sensu bytów konieczna jest jakaś ciągłość między nimi, ciągłość czasowa i ciągłość tworzywowa, niejako przestrzenna. W tym drugim aspekcie ciągłości dużą rolę odgrywa kategoria powszechności, dzięki której każda rzecz, każde zjawisko, każdy byt posiada niezerwaną łączność z całością bytu. Każdy byt zaczyna się niejako od samego „początku”

ewolucji powszechnej i prowadzony jest nieprzerwanie — choć przez skoki dialektyczne i mutacyjne — wzdłuż potoku ewolucji aż do jej końca, do uwieńczenia omegalnego. Sens bytu więc rodzi się dzięki ciągłości — w nieciągłości — i sam niejako się rozwija, stając się coraz bardziej sensem.

3° Najgłębszy nurt tworzenia sensu biegnie po linii naturalnego związania się wszelkiego bytu, jego nachylania się ku swojemu wnętrzu, centrum, podmiotowości. W przypadku człowieka jest to już wyjście poza zewnętrzny proces hominizacji ku wewnętrznemu procesowi „humanizacji”. Humanizacja to po prostu stawanie się człowieka bardziej ludzkim dzięki osiągnięciu najwyższych wartości ducha. Ewolucja powszechna nie zatrzymała się bynajmniej w punkcie ukształtowania biologicznego i psychicznego bytu ludzkiego, lecz jej uwewnętrznianie się postępuje nadal, a nawet coraz szybciej, po drodze psychizmu, świadomości, wolności, tworzenia i stanowienia zwartego podmiotu. Humanizacja przy tym otrzymuje coraz więcej cech aktywności. Z czasem przechodzi w rodzaj samohumanizacji. Polega ona przede wszystkim na urzeczywistnianiu świata ducha: wartości duchowych, moralnych, religijnych, absolutnych. Sensem bytu staje się każde osiągnięcie w tej dziedzinie. Jednakże na szczeblu humanizacji ewolucji sens okazuje się jeszcze bardziej dwuwartościowy: już nie tylko przedmateria — materia, materia — życie, zwierzę — człowiek, ale także byt — śmierć, prawda — fałsz, dobro — zło, a więc także: sens — nonsens. W każdym razie pozytywna i udana — choć w części — humanizacja jest jak najbardziej realnym sensem wszelkiego bytu ludzkiego i pozaludzkiego.

Ostatecznie dla Teilharda sens otrzymuje jakąś postać ontyczną. Jest nim po prostu punkt Omega, a w terminologii religijnej Jezus Chrystus.

PRÓBA ODPOWIEDZI ZE STRONY PERSONALIZMU

Według personalizmu realistycznego i dziejowego, który staram się rozwijać, mówiąc najkrócej sensem bytu może być tylko wartość osobowa, po prostu osoba jako rzeczywistość dokonana, a jednocześnie dokonująca się wielokształtnie. Oznacza to coś więcej niż tylko pojawienie się w świecie różnych postaci świadomości, samozrozumienia się bytu w człowieku lub osiągnięcie jakiejś koekstensywności względem świata materialnego. Osoba jest szczytową postacią rzeczywistości, koronującą wszelkie struktury rzeczywistości i jej procesy, a także osiągniętą szczególny rodzaj transcendencji w stosunku do całego świata.

1. W ŚWIETLE OSOBY LUDZKIEJ

Osoba w pełnym przypadku wydaje się być tajemnicą wykraczającą ponad oba aspekty bytu: statyczny i dynamiczny, czyli esencjalny i egzystencjalny. Przy tym, choć jest określonym bytem dokonanym, zdaje się jednak w niej przeważać płaszczyzna możliwości realizacji, możliwości dokonania. W niej sens strukturalny, esencjalny zdaje się wiązać nierozwalnie w całości z sensem egzystencjalnym i prakseologicznym. Sam fenomen osoby jest przedmiotową racją, wytłumaczeniem całej rzeczywistości pozaludzkiej, materialnej. Jednocześnie struktura osoby nie istnieje bez ustawicznej i coraz pełniejszej samorealizacji w czasie i przestrzeni. Człowiek jest strukturą osobową, a zarazem istnieniem osobowym, czy raczej kuosobowym. Sens bytu oznacza więc jedno i drugie: struktura osoby usensownia wszelkie formy bytów, a istnienie jej usensownia wszelkie istnienie. Oczywiście, obie te funkcje nie występują oddzielnie. Osoba jest czymś jak najbardziej integralnie zespolonym w jedną całość. Całość ta zresztą transcenduje oba elementy: esencjalny i egzystencjalny. W każdym razie można powiedzieć, że osoba brana w całości jest żywym sensem reszty świata. Nie znaczy to, by każda osoba musiała się zrealizować, i to w sposób najdoskonalszy, wystarczy jeśli jakikolwiek fenomen osoby dojdzie w ogóle do skutku. Osoba jest jakimś transcendentnym punktem odniesienia dla wszelkiego bytu.

Czy osoba jest więc sensem i dla siebie samej? Chyba taką odpowiedź trzeba by dać w duchu kantyzmu (*Selbstzweck*). Ale w duchu personalizmu trzeba poczynić dwa rozróżnienia:

1° Osoba w rozumieniu personalizmu posiada niejako dwie sfery: zewnętrzno-ontyczną i wewnętrzno-podmiotową. Ta druga sfera zdaje się być jakimś centrum osoby, niemal „osobą osoby” I ona to jest ową rzeczywistością ciągle stającą się. Stąd osoba jest ciągłym polem procesu sensowności. Będąc sensem bytu pozaludzkiego, materialnego, sama jednak nie jest ponad rzeczywistością i nie jest sensem całkowicie spełnionym. Ona również potrzebuje usensowniania. Trzeba więc mówić również o sensie dla fenomenu osoby ludzkiej. Przy bliższej analizie osoba jest jakby dopiero *tabula rasa*, jakimś bytem wstępnym, szkicem bytu. Ale posiada ona tę doskonałość, że może sama w jakimś wymiarze dokonywać zapisu tej czystej tablicy, może się sama realizować i sama tworzyć sobie sens. W tym znaczeniu najwyższym sensem osoby jest jakaś najdoskonalsza osobowość, najgłębsze centrum i nieogarniona tajemnica osoby, jakieś niewypowiedziane „ja”

2° Osoba ludzka jest ustawicznym bytem kuosobowym także i na zewnątrz: ku innym osobom oraz ku Osobie nie stworzonej. W tym ostat-

nim znaczeniu można powiedzieć również, że jest to jednocześnie dążenie osoby do wewnątrz, gdyż najdalszą głębią osoby stworzonej jest Osoba nie stworzona. Osoba ludzka pozostaje bytem relatywnym i postuluje Osobę nie stworzoną jako swój ostateczny cel i sens.

W każdym razie w odniesieniu do całej rzeczywistości najgłębsze usensowianie należy do zjawiska i procesu personalizacji, czyli tworzenia życia osobowego, utrwalania go, kontynuowania i rozwijania. Tutaj też jest miejsce na najwyższe wartości: prawdę, dobro, piękno, wolność, pokój, twórczą pracę, doskonałość i wszystko, co stanowi właściwe treści bycia człowiekiem i osobą. Treści te jednak trudno ująć i wyliczyć. Zanurzone są one w samej tajemnicy bytu tak samo, jak i osoba. Toteż i tworzenie sensu bytu, a także ludzkiego życia, nigdy nie przestanie należeć do dziedziny tajemnicy.

Personalizacji nie należy rozumieć indywidualistycznie, jakoby wszystko miało być podporządkowane jednostce ludzkiej bez jej ścisłego związania zarówno ze społecznością innych osób, jak i z ogółem rzeczy. Człowiek staje się osobą dzięki szczególnej, wyjątkowej i niepowtarzalnej relacji do całej rzeczywistości. Stąd też jakiś sens bytu osobowego tkwi właśnie w społeczności. Społeczność stanowi istotną relację dla bytu osobowego. Jest ona czymś więcej niż tylko *theatrum vitae personalis*. Stanowi również jakiś sens bytu w ogóle oraz sens bytu jednostki. Jednakże sensorodność społeczna jest chyba najbardziej poddana ambiwalencji. Społeczność może być do głębi zalienowana, odpersonalizowana, zreizowana albo może być szczególną macierzą personalności, wolności bytowania i innych najwyższych wartości. Poza tym istnieją różnego rodzaju napięcia między różnymi strefami przynależności do społeczności, a także między społecznością zrealizowaną a możliwą, między tworzoną konkretnie a idealną. Człowiek jako jednostka musi się włączyć w to zmaganie się w celu ukonstytuowania prawdziwej społeczności. Staje ona przed doniosłą kwestią realizowania pełnego sensu społecznego. I w ten sposób osiąga najgłębszy sens własny.

2. W ŚWIETLE IDEI BOGA

Myśl religijna operuje od niepamiętnych czasów określoną kategorią sensu ontycznego. Jest nią Bóstwo. Ujmuje się to w bardzo proste sformułowanie: sensem wszystkiego jest Bóg. Oznacza to nie tylko, że Bóg jest najdoskonalszym bytem, lecz także — przyczyną bytu, racją, wytłumaczeniem, celem, wyjaśnieniem, zasadą jedności, twórcą osiągnięć świata, omegą.

1° *Bóg jako sens*

Sama idea Boga jest w całej rozciągłości sensorodna. Bóg więc jest najwyższym sensem bytu, jest „sensem sensów” Bóg jest właściwym bytem, wszystko przyczynuje, określa, ukierunkowuje, przenika, zwraca ku celowi, doskonali, finalizuje, czyni wiecznotrwałym, zbawia. Jest sensem tego, co fragmentaryczne i uniwersalne, a więc także człowieka i wszechświata. Największa trudność leży w konkretnym ukazaniu, w jaki sposób dokonuje się to usensownianie bytu poprzez Boga. Trzeba więc zaznaczyć z góry, że Bóg może być rozumiany jako sens bytu przede wszystkim pod dwoma warunkami: o ile rzeczywiście istnieje i o ile jest osobowy.

a) Gdyby Bóg nie istniał realnie, mielibyśmy do czynienia jedynie z największą fikcją, iluzją, pomyłką świata. Powraca tu niejako aprioryczny dowód na istnienie Boga. Idea Boga nie spełniałaby zadania sensu bytu, gdyby nie była realna, gdyby Bóg nie miał istnienia realnego, gdyby nie był Samym Istnieniem. Trzeba przyjąć jakąś tajemnicę przechodniości między istotą bytu a jego istnieniem, co do bytu Bożego musi się odnosić w najwyższym stopniu, gdzie Istota jest Istnieniem, a Istnienie Istotą. Dlatego to ostatecznie Bóg nie tylko jest „sensem”, ale także „jest” sensem. Jest to sam Sens Istniejący lub Istnienie Sensu jako takiego.

b) Bóg nie mógłby spełniać prawdziwej roli sensu, gdyby nie był osobowy. Apersonalne koncepcje Boga nie mogą pretendować do roli prawdziwego usensowniania rzeczywistości. Może Bóg nieosobowy mógłby odegrać taką rolę, ale tylko wtedy, gdyby nie istniały istoty osobowe *in natura rerum*. Wobec faktu choćby jednej osoby w świecie bóstwo nieosobowe przestaje pełnić funkcję najwyższego sensu. Byt osobowy bowiem jest wielkością absolutną. Z chwilą więc gdy pojawiła się osoba, która jest najdoskonalszym bytem dzięki właśnie swemu charakterowi osobowemu, tylko Bóg osobowy może być sensem dla tej osoby i dla wszelkiego bytu. Pojawia się tu wprawdzie, ruchem zwrotnym, trudność, jak Osoba może usensowniać byty nieosobowe, np. materię, galaktyki, zjawiska natury, historię itp., ale mimo to nie ulega wątpliwości, że byt apersonalny absolutnie nie może być sensem dla bytu osobowego. Wymienioną trudność zaś tłumaczymy w ten sposób, że Bóg posiadając doskonałości osobowe, *a fortiori* posiada moc stwórczą względem rzeczywistości przedosobowej. Z pojęcia osoby bowiem moc taka nie jest bynajmniej wykluczana, a raczej jest suponowana.

Tezę, że Bóg stanowi sens bytu, część uczonych uważa za oczywistą sprzeczność. Pomijając niejasność, jak Bóg może usensowniać kosmos materialny, wysuwa się jeszcze trudność, jakoby idea Boga jako Absolu-

tu miała odbierać rzeczywistą bytowość człowiekowi, a zwłaszcza przekreślać jego wolność, kreacyjność, poruszanie się w świecie i historii „po ludzku”. Można by — ich zdaniem — mówić co najwyżej o sensie absolutnej konieczności, fatalizmu i predestynacji. Mówiąc krótko: jeśli ma być sensem Byt Absolutny, to wszystko inne nie ma sensu, bo po prostu nie jest bytem, a człowiek nie jest sobą, bo nie ma miejsca na jego wolność wobec Boga. Mógłby to być najwyższy sens heteronomiczny, jakby jakaś finalna Konieczność, co dla osoby ludzkiej nie ma pozytywnej wartości. Próby odpowiedzi na te zarzuty ze strony personalizmu idą przede wszystkim dwoma torami:

a) Na podstawie zasady ontycznej przyjmuje się, że człowiek posiada realną wolność, a więc jest bytem wolnym i posiada wolność działania, słowem: wolność wyrazu człowieczego. Wolność ta wprawdzie nie ma charakteru absolutnego, jest relatywna, ale nie jest niwelowana przez byt Boga. Kiedy mówimy o „wolnym człowieku” i „wolnym Bogu”, to stajemy wobec dwóch nieskończoności: nieskończonej wielkości i nieskończonej małości. Ale nie jest to sprzeczność. Bóg nie jest bynajmniej ograniczeniem naszej wolności, lecz właśnie jej warunkiem, dawcą i realizatorem. Wszystko to wynika z osobowego rozumienia Boga. Bez wolności osobowego Boga nie byłoby żadnej wolności osobowego człowieka. Odpowiedź taka idzie po prostu po linii odbóstwiania człowieka i leczenia się z iluzji, która byt skończony chce brać za nieskończony.

b) Bóg jest nie tyle ideą „teologiczną”, co raczej antropologiczną. Tak jest przynajmniej w chrześcijaństwie. Według zasady antropologicznej Bóg jest ujmowany nie tyle jako Rzeczywistość oderwana od człowieka, ile właśnie jako fundamentalna zasada bytu człowieka, a więc także jako ostateczny „środek” warunkujący ludzką wolność, poszerzający ją, będący w jej służbie. Po prostu Bóg jest rodzajem „narzędzia” w ręku człowieka. Człowiek przez to staje się niemal samą wolnością, a także jakąś „wszechmocą” zależną. Właśnie Bóg jest sposobem przemożnego wpływania człowieka na rzeczywistość, która przerasta jego własne możliwości. Dzięki temu człowiek ma szansę przewyciężenia w jakiejś mierze determinizmów kosmosu, przyrody, historii, losu.

2° *Sens immanentny i transcendentny*

Myśl chrześcijańska, opierając się na osobowym pojęciu Boga, różni jeszcze sens immanentny lub doczesny oraz sens transcendentny lub nadprzyrodzony. W średniowieczu rozwijano głównie ten drugi sens: chwała Boża, łaska, życie w Bogu, nieśmiertelność, życie wieczne, nowe Niebo i nowa Ziemia itd. Obecnie podnosi się, że i sens w pierwszym znaczeniu nie może być pomijany ani pomniejszany, gdyż doczesność jest

jakby jedną stroną objawienia się Boga, znakiem Jego immanencji. Nie można mówić, że myśliciele chrześcijańscy nie zastanawiają się w ogóle nad sensem doczesnym, np. nad sensem ekonomii lub techniki, a tym bardziej jakoby sens taki mieli negować. Oba sensory są ściśle ze sobą sprzężone. I nie ma właściwego sensu transcendentnego, przerastającego świat widzialny, bez sensu immanentnego, tkwiącego w samym wnętrzu świata. Nie ma też realnego sensu doczesnego bez podstaw, które nazywano dawniej „nadprzyrodzonymi”, a które nie są bynajmniej oderwane od osobowego życia w świecie. Wprawdzie sens doczesny nie jest wiodący, ale pozostaje realny i dla człowieka warunkuje istotnie sens wieczny. Sens transcendentny nie niweluje sensu doczesnego, lecz dopełnia, go, „ureczywistnia”, zbawia. Mówiąc prosto, czynienie dobra w świecie uzyskuje pełniejszy sens wtedy, kiedy wspiera je ponadto sens wieczny.

Chrześcijaństwu zarzuca się nieraz, że widzi jedynie sensory bytów jednostkowych, a nie dostrzega sensu społeczności i całego świata. Istotnie, były pewne zaniedbania w okresie indywidualizmu. Ale obecnie podejmuje się linię pewnego paralelizmu, według którego jednostka i społeczność mają sensory współzależne, zbieżne, homocentryczne, a sens kosmosu współlistnieje z sensem człowieka. Trzeba więc szukać sensu każdej osoby ludzkiej — aktualnej lub tylko potencjalnej — na równi z sensem całej społeczności i całego rodzaju ludzkiego. Przy tym sens jednostki określany jest jakoś przez sens społeczności. Z kolei sens społeczności kształtuje się w pełni wtedy, gdy pozytywnie tworzy sens poszczególnych jednostek. Sens jednostki przy tym nie jest „mniej ważny”, jest homocentryczny w stosunku do społeczności. Gdyby przekreśliło się jednostkę, to i sens kolektywu byłby często pozorny, pusty. Chrześcijaństwo umacnia jeszcze bardzo związek obu sensory. Z jednej strony podnosi nieskończenie wysoko godność i wielkość każdej „duszy”, każdej osoby, widząc w niej transcendencję w stosunku do świata. Z drugiej strony daje ono nowy wymiar życiu społecznemu, tworząc zeń niewypowiedziane wielkości transcendentne: społeczne zbawienie, Ciało Mistyczne Chrystusa, lud Boży, królestwo Boże, Niebieskie Jeruzalem, Kościół uwielbiony, ugłównienie wszechświata w Chrystusie.

Przy rozróżnianiu sensu immanentnego i transcendentnego istotną rolę odgrywa fakt śmierci. Istnieją różne próby pomijania tego faktu lub odsuwania go gdzieś „dalej”: w nieokreśloną przyszłość, w całą historię rodzaju ludzkiego, w rzekomą nieśmiertelność ogólności. Jednakże w przypadku człowieka problem śmierci, indywidualnej i kolektywnej, stale powraca. W tej sytuacji musi dojść do głosu z całą siłą problem sensu transcendentnego. Sens doczesny postuluje z całą mocą swą wiecznotrwałość, a więc jakąś metamorfozę w sens wieczny. Na nic się zdadzą wszelkie wywody o „humanistycznych” sensorych bytu ludzkiego, jeśli ten byt

dochodzi jedynie do granicy śmierci. Wprawdzie śmierć jednostki oraz całego rodzaju ludzkiego determinuje specyficznie całe życie i całą historię, posiada nawet coś z „sensu” w stosunku do kształtów tego życia, ale ostatecznie sensory doczesne apelują z całą siłą o istnienie sensów transcendentnych, które stają się z kolei ich sensem.

3° *Ostateczna ambiwalencja sensu*

Znana powszechnie ambiwalencja bytu i niebytu, dobra i zła, pozytywności i negatywności w chrześcijaństwie otrzymuje nowy, nieskończony wymiar, w którym występuje jako zbawienie i niezabawienie. Wymiar ten pojawia się, jakby niespodziewanie, w momencie zajaśnienia zbawczej tajemnicy Trójcy Świętej. Słysz się nawet opinie, że nie byłoby tej najwyższej ambiwalencji zbawienia i niezabawienia, mówiąc obrazowo: nieba i piekła, gdyby nie było Boga osobowego, a zwłaszcza gdyby nie było ekonomii zbawienia płynącej z wnętrza Trójcy Świętej.

Trzeba przyznać, że w chrześcijaństwie niekiedy próbowano łagodzić tę ostrość ambiwalencji zbawienia i niezabawienia: albo ukazywano zbawienie wszystkich ludzi, czyniąc groźbę niezabawienia fikcyjną, albo głoszono zbawienie przez predestynację bez udziału w nim człowieka, a więc bez cech humanistycznych, albo nauczano, że zbawieni osiągają sens bezpośredni, własny i absolutny, zaś niezabawieni mają sens pośredni, dla innych i relatywny. Mówiono właśnie między innymi, że ekonomia Boża realizuje sens pozytywny w sposób ogólny, gdzie nawet nonsensy mają tylko charakter partykularny, a w efekcie służą sensowi generalnemu. W patrystyce uczono szeroko, że jednostki, które się nie zbawiają, nie osiągają wprawdzie ostatecznego sensu własnego, ale służą ukazaniu ogólnej mądrości Bożej, są nauką i przestrożą dla innych, niekiedy swoistym „powodem” większych darów dla wybranych i stanowią wymowne podkreślenie dobroci Bożej względem chrześcijan „dobrych”. Św. Tomasz z Akwinu utrzymywał między innymi, że zbawieni będą się cieszyli pod pewnym względem z potępienia nawet swoich najbliższych, chwając w tym fakcie sprawiedliwość Bożą i dar łaski dla siebie. Ale wszystkie te poglądy opierają się na myśli o charakterze raczej przyrodniczym niż personalistycznym.

a) Przede wszystkim trzeba podkreślić, że ostateczna ambiwalencja nie może w żadnym przypadku przekreślać naturalnego sensu żadnej jednostki ludzkiej, która sens ten osiąga z faktu swego zaistnienia, osiągnięcia cech osoby i ze swoich dokonań. Jednostka ta nadaje w całej sobie sens światu przedludzkiemu, działaniom Bożym oraz ekonomii historii. Nawet więc człowiek, określany przez religię jako „zły” i „odrzucony”, nie traci wszelkiego sensu, posiada jakiś sens własny, nie tylko naturalny

w obrębie dziejów tego świata, ale i nadprzyrodzony, o ile był — i jest nadal — w istotnej relacji do Boga. Niedotarcie do wewnętrznego życia w łonie Trójcy Świętej nie oznacza jeszcze całkowitego nonsensu życia.

b) „Zbawieni” i „dobrzy” nie osiągają swego sensu w żadnym przypadku „z powodu” czy „kosztem” niezbawionych. Odrzuceni nie objawiają Boga we właściwy sposób, lecz raczej Go zakrywają, zaciemniają Jego mądrość i relatywizują Jego dobroć. Nie ma radości z potępienia kogokolwiek, gdyż jest to co najwyżej konsekwencja tajemnicy zła, **gdzie** istnieją inne prawa psychologii zbawczej. Można tu jedynie ufać, że nie została naruszona sprawiedliwość bytu. Ostateczny sens jednostki jest najwyższym darem Bożym.

, Te same tajemnice ostatecznego sensu i nonsensu dokonują się nie tylko w jednostkach, ale i w całych zbiorowościach: rodzin, miast, plemion, narodów i całej ludzkości. Tutaj sens i nonsens wychodzi jeszcze wyrazistej niż w jednostce. Ale objawienie nie określa, czy całe społeczności będą faktycznie potępione na wieki, nawet Sodom, Tyr, Sydon i inne ludy będą jedynie „poddane sądowi” (Mt 11, 20-24). Objawienie ukazuje głównie realną możliwość zbawczego nonsensu rozpościerającego się nad całym bytem ludzkim. Możliwość ta konstytuuje nieskończoną wielkość sensu zbawczego, uwydatniając jednocześnie Boży dar sensu, jego zakres „węższy” od płaszczyzny całego bytu oraz jego charakter wolny.

Ostatecznie sens wszelkiego bytu, także ludzkiego, mieści się i realizuje w tajemnicy osoby. Osoba ta jednak narażona jest niemal w całej swej rzeczywistości na brak sensu duchowego, a nawet nonsens w aspekcie zbawczym.

THE SENSE OF BEING

S u m m a r y

We speak not only of the epistemological or psychological but also of the ontic sense of things. Not only an end, thing, condition or stage of development, but most of all, the reality of „person” is the ontic sense. The sense of the cosmos is to be found in rational beings, the sense of rational beings in personal being; the sense of personal being in its most interior personification, i. e. the most subjective self, the term of all personification is found in the personal God. The sense of God Himself is discovered in the Holy Spirit as Love personified. „erson”, therefore, is the most sense-creative being. The sense of being is not merely „flattened” to common achievements and advantages. It spreads dramatically over existence and non-existence, life and death, good and evil, truth and falsehood. But all is transformed into the sense of „person” who, to some extent, surpasses all nonsense, even non-redemption.