

*Anna Dzedzic*  
Uniwersytet Warszawski

## **Józef Maria Bocheński o sensie życia**

Celem mojego artykułu jest prezentacja i krytyczne rozważenie poglądów Bocheńskiego na zagadnienie sensu życia, zaprezentowanych w tekście *O sensie życia*<sup>1</sup>. By ukazać specyfikę stanowiska Bocheńskiego, zestawię je z poglądami Tadeusza Czeżowskiego i Thomasa Nagela. Tekst *O sensie życia* stanowić miał replikę na deklarację, złożoną przez młodego, obiecującego człowieka o imieniu Andrzej: „Moje życie sensu nie ma. [...] Po prostu to wszystko sensu nie ma”, będąc z jednej strony próbą analizy pojęcia „sens życia”, a z drugiej – próbą odparcia błędnych przekonań i oczekiwań pesymistów, głoszących, że życie nie ma sensu. Od strony formalnej przybrał formę postawienia i rozwinięcia ośmiu zasadniczych twierdzeń:

1. Sprawa sensu życia jest sprawą prywatną.
2. Życie danego człowieka ma dla niego w danej chwili sens, kiedy on w tej chwili sądzi, czuje itd., że warto mu żyć.
3. Jeśli w danej chwili istnieje cel, do którego dany człowiek dąży, jego życie ma w tej chwili sens.
4. Istnieją chwile, w których dany człowiek do żadnego celu nie dąży, a w których jego życie ma przecież sens.
5. Życie danego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa.
6. Życie ludzkie nie jest normalnie jednym jedynym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń, ale składa się z wielu takich niezależnych szeregów.
7. Jeśli życie człowieka ma sens tylko wtedy, gdy on do czegoś dąży i jeśli to życie jest jednym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń – to życie tego człowieka w ogóle sensu nie ma.

---

<sup>1</sup> J.M. Bocheński, *O sensie życia*, [w:] *idem*, *Sens życia i inne eseje*, Philed, Kraków 1993, s. 7-22.

### 8. Życie większości ludzi ma sens w większości chwil.

Status tych twierdzeń jest zróżnicowany: niektórym z nich towarzyszą rozumowania pomocnicze, a innym nie; twierdzenie piąte podsumowuje twierdzenia wcześniejsze, czyniąc z nich tym samym powiązane ze sobą momenty wyводу. Powiązane ze sobą nawzajem są także tezy szósta i siódma. Całość tekstu dzieli się w istocie na dwie części: pierwsza podejmuje problem związku naszego poczucia sensu życia z dążeniem do celu albo używaniem chwil, drugą można najkrócej opisać jako refutację ogólnej tezy o braku sensu życia, kojarzonej z jednej strony ze starotestamentową frazą „marność nad marnościami i wszystko marność”, a z drugiej – z pesymizmem egzystencjalizmu.

W twierdzeniu pierwszym – „Sprawa sensu życia jest sprawą prywatną” (a właściwie „indywidualną, osobistą, prywatną”<sup>2</sup>) chodzi Bocheńskiemu o następujące kwestie: pytanie o sens życia jest pytaniem o sens życia jednostki, a nie zbiorowości; jest to pytanie o sens życia dla tej osoby, a nie o sens jej życia dla kogoś innego, np. dla społeczeństwa; jednostka jest sama odpowiedzialna za sens swojego życia („[...] sensu życia nikt mi nie da. Muszę go znaleźć i zachować sam.”). Pytanie o sens życia nie jest pytaniem analogicznym do pytania o sens wyrażenia. Chodzi tutaj raczej o wartość życia, o to, że moje życie ma sens, gdy uważam, sądzę, czuję że ma ono dla mnie wartość. Stąd twierdzenie drugie: „Życie danego człowieka ma dla niego w danej chwili sens, kiedy on w tej chwili sądzi, czuje itd., że warto mu żyć”.

W twierdzeniach pierwszym i drugim sens życia został utożsamiony z indywidualnym poczuciem sensu, za pielęgnowanie którego sami jesteśmy odpowiedzialni, zaś podmiotem pytania o sens życia został uczyniony podmiot indywidualny. Prywatność, indywidualność i osobistość perspektywy pytania o sens życia sprawiają, że skoro zbiorowość nie jest podmiotem, który może zapytać o sens życia, to pytanie o sens życia zbiorowości nie ma sensu. Wydaje się jednak, że przekreślona tu została nie tylko możliwość zadawania pytań o sens życia jakiegokolwiek zbiorowości, np. wszystkich istot żywych, ale jakakolwiek możliwość zadawania ogólnego pytania o sens życia, ponieważ przez swoją ogólność wykracza ono poza perspektywę indywidualnych podmiotów, zainteresowanych osobistym poczuciem sensu ich własnego życia. Stanowisko Bocheńskiego nie jest w tym względzie zgodne z potocznymi intuicjami, rozdzielającymi nie tylko kwestię sensu życia w ogóle i sensu życia konkretnej jednostki po to, by mierzyć jeden sens obecnością lub nieobecnością drugiego (np. Andrzej zdawał się uzależniać sens własnego życia od sensowności życia ludzkiego jako takiego, a może nawet sensowności życia wszystkich istot żywych), ale także kwestię obiektywnego istnienia sensu i subiektywnego poczucia sensu. Utożsamiając pytanie o sens życia z pytaniem o prywatne poczucie sensu Bocheński odrzuca możliwość postawienia wiarygodnej tezy, że życie ludzkie jako takie nie ma sensu. Bowiem twierdząc, że „wszystko

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 8.

sensu nie ma”, nie mówimy wcale o „wszystkim”. Mówimy wówczas albo o sobie – o własnym braku poczucia sensu naszego indywidualnego życia i o naszej własnej porażce w nadawaniu tego sensu, albo o innych osobach, *implicite* hołdując przekonaniu: „żadna jednostka ludzka nie ma poczucia, że w danej chwili warto jej żyć”, która to opinia nie daje się oczywiście obronić w konfrontacji z faktami. Ten ostatni argument podniesie Bocheński w uzasadnieniu twierdzenia ósmego, ale przekonanie, że nie można wiarygodnie mówić o braku sensu życia ludzkiego w ogóle, wypływa już z twierdzeń pierwszego i drugiego, sprowadzających problem sensu życia z ogólników do jednostkowego konkretnego.

Kolejne dwa twierdzenia określają bliżej, z czym wiąże się poczucie sensowności naszego życia. Twierdzenie trzecie głosi: „Jeśli w danej chwili istnieje cel, do którego dany człowiek dąży, jego życie ma w tej chwili sens”. Chodzi o to, jeśli istnieje cel, do którego realizacji dążymy, nie mamy wątpliwości, że w danej chwili warto nam żyć; żeby mieć poczucie sensu życia trzeba szukać celów, do których moglibyśmy dążyć. Twierdzenie trzecie Bocheński ilustruje historią z życia Andrzeja, który podczas lotu samolotem zmagął się z groźną usterką silnika, i komentuje:

O sensie życia Andrzeja w czasie tych minut nie można było rozsądnie wątpić, bo on miał cel – uruchomienie maszyny, to jest uratowanie samolotu i naszej skóry. Kiedy taki cel komuś jasno przyświeca, sens życia, że tak powiem, pojawia się.<sup>3</sup>

Przywołanie sytuacji bezpośredniego zagrożenia życia sugeruje, że odpowiedź na pytanie o sens życia jest prosta: skoro w sytuacji zagrożenia życia Andrzej nie chciał umrzeć, to znaczy, że jednak miewa poczucie sensu życia, mimo popadania w werbalne malkontenctwo, że „to wszystko sensu nie ma”. Ów przykład „pojawiania się sensu życia” wydaje się niefortunny – działanie instynktu samozachowawczego nie spełnia samo w sobie ludzkiego wymagania sensu, zaś w samym wywodzie Bocheńskiego można dopatrywać się argumentu *ad hominem*: przywołania takiego zachowania Andrzeja, które wydaje się znajdować w sprzeczności z głoszonym przez niego twierdzeniem. Można jednak zinterpretować ten fragment zupełnie inaczej: jako wskazanie przez Bocheńskiego na fakt, że częściej mamy poczucie, że warto nam żyć, niż potrafimy to przekonująco wyartykułować, szczególnie w kontekście ogólnikowych i abstrakcyjnych rozważań o sensie życia. Można potraktować przykład podany przez Bocheńskiego jako następujące spostrzeżenie: zamiast szukania odpowiedzi na ogólne pytanie o sens, Andrzej lepiej by zrobił, odwołując się do własnego doświadczenia, kiedy to całym sobą wiedział, że warto mu żyć i w sytuacji realnej alternatywy wybierał walkę o życie zamiast zgody na śmierć.

Wygłaszając twierdzenie trzecie, Bocheński nie chciał powiedzieć, że życie człowieka ma sens tylko wtedy, kiedy dąży on do jakiegoś celu. Polemizując z Arystotelesem, wieloma myślicielami chrześcijańskimi oraz egzystencjalistami Bocheński

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 10.

stawia tezę czwartą i piątą: „Istnieją chwile, w których dany człowiek do żadnego celu nie dąży, a w których jego życie ma przecież sens”, „Życie danego człowieka ma sens wtedy i tylko wtedy kiedy albo istnieje cel, do którego on w tej chwili dąży, albo on tej chwili używa”. Owo „używanie chwili”, które nie jest podporządkowane dążeniu do jakiegoś celu, może być związane z czymś błahym, jak odpoczynek na plaży, ale i z zachwytem estetycznym Georga Riemanna nad pięknem geometrii wielowymiarowej; innym przykładem są rekreacyjne loty samolotem. Bocheński jest zdania, że „jeśli życie ludzkie ma w ogóle sens, to przede wszystkim w chwilach takiego kontemplacyjnego używania”<sup>4</sup> i zachęca do zwiększania poczucia sensu życia nie tylko poprzez dążenie do celów, ale także poprzez uczenie się życia w chwili obecnej i używania jej.

Twierdzenie szóste głosi: „Życie ludzkie nie jest normalnie jednym jedynym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń, ale składa się z wielu takich niezależnych szeregów”. Bocheński polemizuje z ideą, związaną ze stanowiskiem myślicieli chrześcijańskich a także w innym sensie z koncepcjami egzystencjalistów, że sensowność ludzkiego życia jest ściśle powiązana z wyobrażeniem życia jako jednego szeregu wzajemnie sobie podporządkowanych celów. Powołuje się w tym względzie na powagę doświadczenia („chodzi tutaj po prostu o stwierdzenie pewnego faktu”<sup>5</sup>), przywołując przykład swojego znajomego rolnika o imieniu Benedykt, którego życie, opisywane pod kątem realizacji celów, można opisać jako wielość niezależnych szeregów dążeń: Benedykt krzyżuje żubry z krowami, poza tym udziela się politycznie w lokalnych strukturach, jest ojcem i filatelistą. Bocheński komentuje tę wielość słowami: „Myślę, że jest to bogate i sensowne życie”<sup>6</sup>, natomiast sytuację, kiedy człowiek miałby w życiu tylko jeden cel, któremu wszystkie inne dążenia są podporządkowane, uważa za możliwą, ale nienormalną.

W kontekście twierdzenia szóstego, którego uzasadnienie, poza stwierdzeniem faktu istnienia wielości szeregów dążeń, zawiera także ujemną ocenę życia podporządkowanego realizacji jednego celu, warto zwrócić uwagę na różnice w stanowiskach Bocheńskiego i Czeżowskiego. Uwydatniają one specyfikę poglądów Bocheńskiego na problem związku pomiędzy sensem życia a sensem, które przypisujemy słowom, a także pomiędzy sensem życia i wartością życia. Jednocześnie warto zwrócić uwagę na istniejące między obiema koncepcjami podobieństwa.

W komentarzu do twierdzenia drugiego Bocheński pisał, że pytanie o sens życia nie jest analogiczne z pytaniem o sens wyrażenia, że chodzi tutaj o wartość życia. Tymczasem Czeżowski potraktował pytanie o sens życia jako analogiczne do pytania o sens słów, a właściwie: o sens zestawienia słów. Fakt, że zestawienie

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 16.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

słów ma sens, gdy tworzy dorzeczną całość, sprawia, że pytanie o sens życia staje się pytaniem o całość życia: „przyjmujemy takie rozumienie zwrotu »sens życia«, iż powiadamy: »czyjeś życie ma sens« to znaczy »życie tego człowieka tworzy zwartą, dorzeczną całość«<sup>7</sup>. Całość jest sensowna, gdy jest zwarta, harmonijna, celowa:

[...] życie ma sens, jeżeli jest uporządkowaną całością działań, która powstaje, gdy poszczególne działania są podporządkowane układowi zharmonizowanych celów w taki sposób, iż służą ich kolejnej realizacji, od celów najbliższych aż do ostatecznego celu życiowego, podporządkowującego sobie cele poszczególne i cząstkowe<sup>8</sup>.

Czeżowski, w przeciwieństwie do Bocheńskiego, sądził, że im bardziej życie jest zorganizowane wokół jednego celu, tym bardziej jest sensowne, gdyż silniej tworzy zwartą całość, np. „życie całkowicie oddanego swej pracy lekarza, nauczyciela, artysty, odkrywcy”<sup>9</sup>. Wymaganie minimum odnośnie zwartości życia to nie sprzeciwianie się sobie równoległych celów, np. zawodowych i niezawodowych. Natomiast życie bez jasno wytkniętego celu, powodowane nieprzemysłanymi impulsami, nie związanymi jednoczącą je myślą albo wolą, z dnia na dzień, jest bezsensowne<sup>10</sup>. Problematykę sensu życia Czeżowski wiązał z kwestią wartości życia, przy czym najpierw mowa była o zależności sensu od wartości, a potem o byciu wartościowym jako cesze nadbudowanej nad byciem sensownym. I tak, w tekście „Jak rozumieć »sens życia«” pisał Czeżowski, że życie, które realizuje cele bezwartościowe (np. życie dziwaka-kolekcjonera) albo niegodne, jest bezsensowne, że „dla określenia sensu życia nie wystarczy układ jakichkolwiek, byle harmonijnych celów ostatecznych, trzeba owe cele poddać ocenie wartości”<sup>11</sup>. Gdzie indziej stwierdzał jednak:

Życie, które ma sens [...], ma także wartość, jeżeli wartościowy jest ideał życiowy i cele, według których zostało ukształtowane. Nie przyznamy wartości dodatniej życiu dziwaka lub maniaka, poświęconego celom nieważnym, choćby było bardzo uporządkowane i konsekwentne.<sup>12</sup>

Sensowność byłaby zatem wyznaczana przez samą zwartość oraz harmonijność celów i okazywała się warunkiem koniecznym dla wartościowości życia.

Między poglądami Czeżowskiego i Bocheńskiego widoczne są ewidentne różnice: Czeżowski uzależnia sens życia od realizacji celów, tymczasem Bocheński zwraca także uwagę na używanie chwil; poza tym obaj autorzy odmiennie oceniają życie, podporządkowane realizacji jednego celu. Czeżowski traktuje pytanie o sens życia jako pytanie o całość życia, na które odpowiedź może dać zewnętrzny

<sup>7</sup> T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia”*, [w:] *idem*, *Pisma z etyki i teorii wartości*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk 1989, s. 171.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 176.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>10</sup> *Ibidem*. Por. T. Czeżowski, *Sens i wartość życia (2)*, [w:] *idem*, *Pisma z etyki i teorii wartości*, s. 181.

<sup>11</sup> T. Czeżowski, *Jak rozumieć „sens życia”*, s. 173.

<sup>12</sup> T. Czeżowski, *Sens i wartość życia (2)*, s. 181.

obserwator, tymczasem Bocheński uzależnia sens życia od jednostkowego poczucia czy sądu, że w danej chwili warto żyć. Wydaje się, że wygłoszone przez Bocheńskiego twierdzenie drugie pozwala na tezę, że życie złożone z realizacji celów chaotycznych, doraźnych i nieprzemyślanych trzeba uznać za sensowne, skoro tylko jednostka ma swoje chwilowe poczucie, że warto jej żyć. Zauważmy jednak, że oceniając życie Benedykta jako bogate i sensowne, Bocheński patrzy na nie jako na zestaw harmonijnych, długofalowych, nie sprzeciwiających się sobie dążeń, przyjmując perspektywę obserwatora zewnętrznego. Stosuje więc dodatkowe, nie ujęte w formie twierdzenia i nie odwołujące się do prywatnego poczucia Benedykta, kryterium oceny sensowności (i wartościowości) życia, które jest zbieżne z wymaganiami minimalnym, stawianym sensowności życia przez Czeżowskiego. Choć Bocheński uzależnia sens życia od jednostkowego poczucia, że warto żyć, jest skłonny twierdzić, podobnie jak Czeżowski, iż czyjeś sensowne życie nie musi okazać się wartościowe z punktu widzenia obserwatora zewnętrznego.

Komentując twierdzenie szóste, Bocheński skupia się na polemice z egzystencjalizmami Sartre'a i Heideggera, które prezentuje jako broniące źle uzasadnionej tezy o braku sensu życia. Teza ta ma się opierać na dwóch fałszywych przesłankach. Po pierwsze, egzystencjalizm arbitralnie twierdzi, że życie ludzkie jest projektem, przerwany przez śmierć, przecząc faktom wskazującym, iż składa się ono z wielu niezależnych szeregów dążeń. U Heideggera śmierć nadaje sens całości, jak ostatni akord zamykający melodię; według *Bytu i nicości* Sartre'a śmierć właśnie odbiera sens naszemu projektowi egzystencjalnemu. Po drugie, egzystencjalizm zakłada, że życie ludzkie ma sens tylko wtedy, gdy człowiek do czegoś dąży. Bocheński jest zdania, że to Sartre, a nie Heidegger ma rację – że kiedy przyjmiemy obie przesłanki, musimy wywnioskować, że życie sensu nie ma. Jednak przesłanki te są fałszywe w świetle twierdzeń czwartego i szóstego.

W krótkiej rekonstrukcji stanowiska egzystencjalistów, jakiej Bocheński dokonuje dla swoich potrzeb, na pierwszy plan wysuwa się kwestia śmierci jako momentu zamykającego życie i przez to czyniącego z naszych dążeń jedną całość oraz problem łączenia problematyki sensu życia wyłącznie z dążeniami. Bocheński sugeruje, że egzystencjaliści popełniają dwa proste błędy, odchodząc od obserwacji faktów ku niezrozumiałym rozważaniom „metafizycznym” i „egzystencjalnym”<sup>13</sup>: nie doceniają używania chwil i upierają się przy traktowaniu życia jako jednego projektu. Jednak różnice w stanowiskach egzystencjalistów i Bocheńskiego są o wiele głębsze. Wszak kwestia, czy śmierć odbiera sens naszym dążeniom, nie zyskuje jednoznacznego rozstrzygnięcia przez samo wskazanie, że życie to wielość niezależnych szeregów dążeń. Można by mniemać, że według Sartre'a śmierć odbiera sens życiu dlatego, że jest ono ujmowane jako jeden projekt, tymczasem według Bocheńskiego wielość dążeń, przez samą swoją wielość, byłaby przed podobnym

<sup>13</sup> Zob. J. M. Bocheński, *O sensie życia*, s. 16.

zagrożeniem uchroniona. Jednak czy gdyby śmierć istotnie odbierała sens życiu, to działałoby się tak niezależnie od tego, czy życie jest jednym projektem czy wiązką dążeń? W tym drugim przypadku sens zostałby odebrany jednocześnie całej wiązce dążeń. Różnica w obu podejściach byłaby widoczna tylko wtedy, gdybyśmy rozpatrywali dążenia, których realizacja już się zakończyła. Jeśli śmierć odbiera sens życiu, a życie rozpatrywane jest jako jeden projekt, to zakończone już dążenia zostają pozbawione sensu razem z tymi, które są aktualne w momencie śmierci. Jeśli zaś życie jest szeregiem niezależnych projektów, to dążenia, których cele zostały osiągnięte wcześniej, są chronione przed wstecznie działającą anihilacją sensu.

W istocie to nie sama różnica zdań w kwestii ilości szeregów dążeń oraz znaczenia używania chwil różni stanowiska Bocheńskiego i Sartre'a. Kluczowa jest odmienna odpowiedź na pytanie, czy nasze dążenia potrzebują dalszego czy szerszego uzasadnienia, czy też wystarczają im uzasadnienia bliższe i lokalne. Tekst *O sensie życia* wyraźnie broni tego ostatniego stanowiska. Dla Bocheńskiego kwestia sensu to kwestia naszego indywidualnego poczucia sensu; moje życie, rozumiane jako wielość dążeń, ma sens dlatego, że to ja uznałam z jakiegoś względu, że dążenia są warte zachodu i nie potrzebują żadnego innego rodzaju uzasadnienia. Jeśli można byłoby powiedzieć, że dążenia tracą sens w momencie śmierci, to tylko w tym znaczeniu, że umiera podmiot, dla którego miały one znaczenie. Tymczasem dla Sartre'a niezwykle istotny jest fakt, że nasze życie nie ma żadnego z góry danego sensu, a śmierć zostawia nas z nierozwiązanymi problemami i poczuciem braku znaczenia. U Sartre'a śmierć odbiera sensowność naszemu życiu, ponieważ w obliczu śmierci wszelkie nasze dążenia aktualne i przeszłe jawią się nam jako niesatysfakcjonujące z jakiegoś zasadniczego punktu widzenia. Gdyby Sartre zgodził się, że poczucie sensu ma charakter czysto prywatny i lokalny, to mógłby uznać, że istnienie chwil, w których miałam poczucie, że warto do czegoś dążyć, wystarcza dla rozstrzygnięcia pytania o sens życia. Jeśli jednak wiem, że życie ludzkie nie ma żadnego z góry danego sensu, a śmierć i tak przerywa moje dążenia, jeśli rozpatruję sens moich dążeń szukając dla nich kontekstu innego, niż moje lokalne poczucie satysfakcji, to fakt, że życie jest wielością dążeń, nie obroni mnie przed wątpliwościami co do sensu życia. Podział na dążenia i używanie chwil nie jest z tego punktu widzenia rozstrzygający, ponieważ w obu przypadkach wymagana jest jakaś ludzka aktywność sensotwórcza.

Polemika Bocheńskiego wskazuje na arbitralność tez Sartre'a, głoszących, że człowiek realizuje jeden fundamentalny projekt życiowy – projekt bycia określoną osobą, że w życiu realizujemy jeden podstawowy cel, który manifestuje się w celach poszczególnych. Bocheński nie zwraca jednak uwagi na istotny z punktu widzenia Sartre'a fakt, że nasze indywidualne poczucie sensowności życia zależy od tego, czy wierzymy, iż życie ludzkie jako takie ma dany z góry sens. Pisząc, że w życiu trzeba znaleźć sobie jakieś cele i nauczyć się używania chwil, Bocheński traktuje tę sensotwórczą aktywność lekko. Sartre'owskie uwagi o sensie życia ewidentnie postrzega jako rozważania o sensie życia w ogóle – rozważania, podej-

rzane w świetle twierdzeń pierwszego i drugiego. W *Stu zabobonach* Bocheński odcinał się od egzystencjalizmu pisząc, że filozofia ta słusznie zwróciła uwagę na zagadnienia egzystencjalne, takie jak sens życia, jednak myliła się sądząc, że dotyczą one „jakiejs oderwanej egzystencji”, a nie „pełnego, żywego człowieka”<sup>14</sup>.

Twierdzenie szóste polemizuje z ujmowaniem życia jako jednego szeregu dążeń zarówno wtedy, gdy płyną z tego wnioski o bezsensie życia, jak i wówczas, gdy ujęcie takie służyć ma wsparciu przekonania o sensowności życia (jak robią to myśliciele chrześcijańscy). Zwróćmy uwagę, że łącznikiem pomiędzy egzystencjalizm Sartre’a i autorami, wiążącymi sens ludzkiego życia z celem, wyznaczonym przez Boga, jest nie tylko tendencja do ujmowania ziemskiego życia jako jednego, całościowo rozumianego projektu, ale przede wszystkim – przekonanie, że dla kwestii sensu życia istotna jest wiara w jakiś wyższy, dany, gotowy, obiektywnie istniejący sens. Że od tego, czy nasze działania mają tylko lokalne uzasadnienia (wzięcie aspiryny z powodu bólu) czy też istnieje jakieś dalsze uzasadnienie (zawarowana w czymś istotnym fundamentalna sensowność całego przedsięwzięcia, jakim jest życie), zależy nasza odpowiedź na pytanie o sens życia. Zasadnicza różnica między stanowiskiem myślicieli chrześcijańskich a pesymizmem egzystencjalizmu bierze się właśnie z wiary w istnienie bądź nieistnienie owego zasadniczego sensu. Bocheński tymczasem w ogóle nie odnosi się do tak sformułowanego problemu w tekście *O sensie życia*, wysuwając na pierwszy plan kwestię indywidualnego poczucia sensu, a nie jego obiektywnego i ponadindywidualnego istnienia, oraz stawiając przed jednostką zadanie aktywnego szukania sensu w jej własnych działaniach i używaniu chwil. Oczywiście gdzie indziej możemy przeczytać u Bocheńskiego w kontekście pytania o sens życia, że „rozwiązanie z a g a d n i e ń e g z y s t e n c j a l n y c h daje zwykle światopogląd, a w szczególności religia”<sup>15</sup>. Jeśli rozwiązanie zagadnienia sensu życia daje nam światopogląd, to moglibyśmy wierzyć w istnienie gotowego, odgórnego sensu życia (co nie przeczyłoby tezie, że sami jesteśmy odpowiedzialni za to, żeby ów sens odkryć, żeby umieć wygenerować w sobie poczucie, iż warto żyć); moglibyśmy też zwątpić w ów sens, stwierdzając, że nasze życie jest przygodne. W tekście „O sensie życia” Bocheński nie przywołuje jednak wątku światopoglądu, który odpowiada na pytania egzystencjalne, więc należy sądzić, że traktuje swój aktualny wywód jako całość, która właśnie w takiej formie wystarczająco się broni.

Twierdzeniem siódmym Bocheński wprowadza konsekwencje ze stanowiska egzystencjalizmu Sartre’a: „Jeśli życie człowieka ma sens tylko wtedy, gdy on do czegoś dąży i jeśli to życie jest jednym szeregiem wzajemnie sobie podporządkowanych dążeń – to życie tego człowieka w ogóle sensu nie ma”. Jednocześnie zwraca uwagę na fakt, że jeśli następnik tego twierdzenia byłby fałszywy, to

<sup>14</sup> J.M. Bocheński, *Sto zabobonów: krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Oficyna Liberalów, Warszawa 1988, s. 33.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 35.



przynajmniej jedna z przesłanek egzystencjalistów okazałaby się fałszywa niezależnie od twierdzeń czwartego i szóstego. W istocie Bocheński przechodzi tu do ostatecznego odparcia stanowiska głoszącego, że życie ludzkie nie ma sensu. Stanowisko owo, kojarzone ze starotestamentowym poglądem „marność nad marnościami i wszystko marność” i nazywane przez Bocheńskiego hawelizmem (od hebrajskiego *hawel*, tłumaczonego jako „marność”), głosi:

Wszystko, co człowiek może spotkać w życiu, do czego może dążyć i czego może używać jest marne, nie warto zachodu, nie ma więc sensu. A więc i samo nasze życie nie ma sensu.<sup>16</sup>

Autor biblijny – dodaje Bocheński – uzasadnia swoje twierdzenie powołując się na doświadczenie swojego bogatego życia. Nie znalazł, powiada, niczego co by było warto zachodu, ani w bogactwie, ani w władzy, ani w rozkoszach. Wszystko wydało mu się marne, bez wartości.<sup>17</sup>

Bocheński sądzi, że fałszywości hawelizmu można dowieść przez następujące rozumowanie. Niektórzy ludzie, np. Andrzej, przeżywają niekiedy chwile, w których ich życie nie ma sensu. Jednak hawelizm, mówiąc, że życie nie ma sensu, mówi to o wszystkich ludziach i wszystkich chwilach ich życia. Głosi, że życie żadnego człowieka nie ma żadnej chwili sensu, czyli – że żaden człowiek w żadnej chwili ani nie dąży do jakiegoś celu, ani nie używa tej chwili. Tymczasem to ostatnie zdanie jest fałszywe:

[...] znakomita większość ludzi dąży do czegoś w znakomitej większości chwil. Przeżyć temu może tylko ten, kto np. nigdy nie cierpiał na ból zębów, nie był głodny, nie pragnął na serio kobiety, ani nie wziął udziału w zawodach sportowych.<sup>18</sup>

Stąd twierdzenie ósme: „Życie większości ludzi ma sens w większości chwil” i przekonanie, że hawelizm jest fałszem. Bocheński sądzi, że popularność hawelizmu ma źródło w pomieszaniu poszukiwania sensu życia z oczekiwaniem bezwzględnego szczęścia, że łączy się z przekonaniem, iż wszystko, co nie przynosi szczęścia bezwzględnego, jest marne: „Że nawet w chwilach największego szczęścia względnego, w objęciach kochanej kobiety, w chwili sportowego triumfu i tym podobnych, czegoś człowiekowi brak”<sup>19</sup>. Pogląd hawelizmu jest zdaniem

<sup>16</sup> J.M. Bocheński, *O sensie życia*, s. 18. Por. sformułowanie poglądu hawelizmu ze *Stu zabobonów*: „Nie ma [...] na świecie niczego, o co warto by zachodzić, walczyć, do czego należałoby dążyć – co by w ogóle miało jakikolwiek sens” (J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, s. 43).

<sup>17</sup> J.M. Bocheński, *O sensie życia*, s. 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 20. Por. analizę poglądu hawelizmu ze *Stu zabobonów*: „w hawelizmie chodzi o bezwzględne, a przy tym wiecznie trwające szczęście i [...] wszystko, co tego absolutnego i wiecznego szczęścia nie daje, nie zasługuje jego zdaniem na uwagę, jest »marnością«. A to jest przecież oczywisty fałsz. Weźmy na przykład przypadek człowieka, który cierpi na silny ból zębów. Wydaje się jasnym, że usunięcie tego bólu jest dla niego czymś bardzo ważnym, bardzo godnym zachodu, starań i wysiłków – i to mimo, że ono nie da mu stuprocentowego i wiecznie trwającego szczęścia. Podobnie jest w zawodach sportowych. Zawodnik uważa zwycięstwo w turnieju za coś nader ważnego dla siebie dąży do niego całą siłą woli – aczkolwiek i on wie, że zwycięstwo nie da mu owego bezwzględnego i wiecznego szczęścia, o którym marzą haweliści. Tak więc hawelizm jest ideałem, którego nie można urzeczywistnić” (J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, s. 43-44).

Bocheńskiego szkodliwy, bo sugeruje, że nie warto dbać o rzeczy względne i przemijające chwile, pozbawia więc człowieka tego, co nadaje życiu piękno i wartość.

W polemice z hawelizmem widać znamienne dla tekstu „O sensie życia” cechę podejścia Bocheńskiego do problematyki sensu życia: autor próbuje nas przekonać, że ludzkie cele mają lokalne uzasadnienia, a szukanie jakiejś innej perspektywy jest popadaniem w abstrakcję. Realizacja bliskich celów, takich jak wzięcie środka przeciwbólowego/wizyta u dentysty, albo wrzucenie piłki do siatki podczas zawodów sportowych, ma być dla nas dowodem na sens życia. Sam fakt, że ludzie podejmują powyższe czynności, świadczy o ich poczuciu, że w danej chwili warto żyć, a zatem – świadczy o tym, że czynności te mają sens, skoro mają sens dla kogoś. Pytanie „Jaki jest sens wrzucania piłki do siatki?” okazuje się źle postawione, jeśli istnieje na świecie choć jedna osoba, która grywa w koszykówkę, a intencją pytającego miałyby być rozwianie ogólnych wątpliwości odnośnie sensowności grania (albo chodzenia do dentysty, chodzenia do pracy, życia). Jest to pytanie o oderwaną egzystencję, a nie o życie konkretnego człowieka. Czy Bocheński ma rację – czy istotnie popełniamy głupstwo wiedząc, jaki jest cel brania aspiryny, a mimo to czasem pytając o sens ludzkiego życia? Czy osoba, która pyta nas o sens życia, zupełnie bez racji obruszyłaby się, usłyszawszy odpowiedź: „życie ma sens, skoro ktoś w tej chwili gra w koszykówkę” albo: „nie wolno ci mówić, że życie ludzkie nie ma sensu, skoro ktoś inny uważa, że w danej chwili warto mu żyć?”

Zwróćmy uwagę, że hawelizm Bocheński odczytuje jako wyraz niezadowolenia ze szczęścia względnego („nawet w chwilach największego szczęścia względnego, w objęciach kochanej kobiety, w chwili sportowego triumfu i tym podobnych, czegoś człowiekowi brak”). Kohelet zaś między innymi umieszcza ludzkie życie w kontekście cyklicznej zmienności świata; pisze też, że nie odmawiał sobie niczego, czego aktualnie pożądał, a dopiero kiedy oceniał swoje działania, wydały mu się marnością. Bocheński przekonuje, że ludzie, którzy podejmowali jakieś celowe działania albo przeżywali sportowy triumf, i mimo wszystko mają wątpliwości co do sensu życia, w rzeczywistości wcale nie łakną sensu, tylko absolutnego zaspokojenia. I tak, z punktu widzenia Bocheńskiego Kohelet, zasmucony faktem cykliczności świata, nie mówił nic o sensie życia, tylko dawał wyraz swojemu niezadowoleniu z powodu nieistnienia uniwersum, w którym efekty wszelkich wysiłków człowieka oraz przyrody byłyby jednocześnie wyjątkowe i wiecznotrwałe. Działania i przeżywanie chwil przez jednostkę, która ma poczucie, że w danej chwili warto jej żyć, zachowują wszak swoje cechy bycia sensownymi, nawet, jeśli z punktu widzenia kosmosu niewiele zmieniają. Jeśli zaś dążenie do bogactwa, władzy i przyjemności nie usatysfakcjonowało Koheleta, to widocznie choć dążył do nich (i wówczas miał poczucie, że warto mu żyć), nie umiał dobrze używać chwil (w wyniku czego stracił poczucie, że warto mu żyć, a w dodatku stwierdził bezpodstawnie, że innym też nie warto). Mówiąc to, krytykujemy wygórowane oczekiwania Koheleta, który lepiej by zrobił dla samego siebie, gdyby oczekiwał od życia mniej; prywatność sensu życia nie oznacza tu,

że nie mamy prawa proponować jakichś intersubiektywnie ważnych wskazówek w kwestii tego, jak żyć, żeby zyskać poczucie sensu życia, lecz zrzuca odpowiedzialność na jednostkę, która nie potrafi cieszyć się tym, czym cieszą się inni.

Wydaje się jednak, że problem nie polega wyłącznie na tym, iż człowiekowi czegoś brak w chwilach największego szczęścia względnego, tylko że cele i działania, których w momencie realizacji pragnę, które mają bezpośrednie, aktualne uzasadnienie, wydają się wątpliwe, kiedy oglądam je z wystarczająco dużego dystansu. Wątpliwości co do sensu życia pojawiają się wtedy, gdy odrywamy się od bezpośrednich, aktualnych uzasadnień naszych działań, gdy wątpimy w ich oczywistość. Interesujące jest w tym względzie zestawienie poglądów Bocheńskiego i Thomasa Nagela, który pisał: „Kiedy przyglądamy się sobie z zewnątrz, trudno jest nam traktować poważnie nasze życie. Ta utrata pewności siebie i próba jej odzyskania to pytanie o sens życia”<sup>20</sup>. Dla Nagela najbardziej typowe argumentacje za brakiem sensu życia są *de facto* rezultatami takiego przyglądania się sobie z zewnątrz; są chybione, nie potrafiąc wyartykułować zasadniczego problemu posiadania przez człowieka dwóch perspektyw oglądu własnej osoby i własnego życia. Znamienne, że w tekście *O sensie życia* Bocheński nie próbuje zbijać takich typowych argumentacji za brakiem sensu życia, jak fakt nietrwałości ludzkiego życia<sup>21</sup> czy wspomniane wcześniej w kontekście egzystencjalizmu wątpliwości odnośnie istnienia jakiegoś zasadniczego, danego z góry sensu życia. Nagel tymczasem krytykował przekonania, że sens życia gubi się, gdy zdajemy sobie sprawę, że nasze działania nie będą miały znaczenia za milion lat (wszak to, co będzie za milion lat, też nie ma dziś znaczenia!) i że nasze życie jest tylko krótką chwilą w kosmosie (a gdyby nasze życie trwało wiecznie, to czy tylko przez sam ten fakt miałoby większy sens?). Polemizował także z egzystencjalistycznym przekonaniem, że w obliczu śmierci życie okazuje się podróżą donikąd, ponieważ nie osiągamy żadnego ostatecznego celu. Nagel traktował egzystencjalizm jako pogląd, bezskutecznie domagający się ostatecznego uzasadnienia naszych działań. Tymczasem takie uzasadnienia po pierwsze nie są potrzebne (gdyż „w obrębie życia łańcuchy uzasadnień raz po raz się kończą i to, czy da się uzasadnić ten proces jako ciągłość, nie ma się nijak do ostatecznego charakteru celów stanowiących te końce. Nie trzeba żadnych dalszych uzasadnień, by rozsądne okazało się wzięcie aspiryny przeciw bólowi głowy [...] czy powstrzymanie dziecka od dotknięcia gorącego żelazka”<sup>22</sup>), po drugie zaś nie są możliwe – do każdego z nich zawsze

<sup>20</sup> Zob. T. Nagel, *Narodziny, śmierć i sens życia*, [w:] *idem*, Widok znikąd, przeł. C. Cieśliński, Aletheia, Warszawa 1997, s. 260.

<sup>21</sup> Inaczej Czeżowski, który polemizował z tezą, że nietrwałość ludzkiego życia to argument przeciw jego sensowności („wszelkie działanie jest bezcelowe, gdyż bez względu na to, czy zostanie czy nie zostanie dokonane, jego rezultat po upływie pewnego czasu będzie ten sam, gdyż nie zostanie po nim śladu – a jeżeli bezcelowe, to bez sensu i bez wartości” (T. Czeżowski, *Sens i wartość życia* (2), s. 182). Czeżowski twierdził natomiast, że „działanie mające sens i wartość w pewnej chwili zachowuje ją, mimo, że samo przeminie; o tym bowiem, co przeszłe, wydaje się prawdziwe sądy i oceny, dodatnie i ujemne, tak samo jak o tym, co aktualne” (*ibidem*).

<sup>22</sup> T. Nagel, *Absurd*, [w:] *idem*, Pytania ostateczne, przeł. A. Romaniuk, Aletheia, Warszawa 1997, s. 24.

moglibyśmy zgłosić wątpliwość („Gdyby nawet ktoś chciał dostarczyć dalszych uzasadnień dążeń do wszelkich rzeczy w życiu pospolicie uważanych za zasadne same przez się, to te uzasadnienia także musiałyby się gdzieś kończyć. Jeżeli *nic* nie może stanowić uzasadnienia o ile samo nie jest uzasadnione przez coś wobec siebie zewnętrznego, co także ma swoje uzasadnienie, to w efekcie mamy do czynienia z nieskończonym regresem i żaden łańcuch uzasadnień nie może być kompletny[...]”<sup>23</sup>). Szukanie sensu naszego życia w poświęcaniu go czemuś większemu od jednostki, w jakiejś idei czy w Bogu, na nic się nie zdaje, ponieważ sens takiego poświęcenia również należałoby czymś uzasadnić. Jeśli natomiast można zakończyć proces uzasadniania w dowolnym punkcie, to zadowala nas bezpośrednie uzasadnienie, np. ból głowy jako powód wzięcia aspiryny.

Odpierając źle sformułowane wątpliwości odnośnie sensu życia Nagel zwracał jednocześnie uwagę, że mimo wszystko dotyczą one istotnej kwestii: dostępnej człowiekowi – istocie myślącej możliwości zrobienia „kroku w tył”, zajęcia bezstronnego stanowiska wobec własnego istnienia, przyjęcia na chwilę zewnętrznej perspektywy oglądu życia, która koliduje z perspektywą wewnętrzną:

[...] istoty ludzkie mają ową szczególną zdolność wycofywania się i przyglądania sobie i życiu, któremu się poświęcają, z owym bezstronnym zdumieniem, jakie budzi obserwowanie mrówki usiłującej wejść na wierzchołek kupy piasku.<sup>24</sup>

Powstaje wówczas napięcie pomiędzy powagą, z jaką traktujemy nasze życie, a możliwością traktowania go jako arbitralnego albo otwartego na wątpliwość; patrząc na siebie z zewnątrz zauważamy, że nie potrafimy uzasadnić naszych celów bez popadania w błędne koło, że same cele i dążenia wydają się przygodne, że możemy podać w wątpliwość sens naszych celów<sup>25</sup>. Nagel porównuje sytuację, powstałą w wyniku naszej umiejętności przyjmowania zewnętrznego punktu widzenia, w wyniku jednoczesnego angażowania się i dystansowania wobec prowadzonego życia, do Hume’owskiego sceptycyzmu filozoficznego: tracimy naszą naturalną ufność w uzasadnienia, które wcześniej traktowaliśmy jako oczywiste i kiedy wracamy do codziennego życia, nasze przekonania mają specyficzną aurę, będącą rezultatem sceptycznej refleksji.

Nie ulega wątpliwości, że w tekście Bocheńskiego „O sensie życia” brakuje zrozumienia dla faktu, że pytanie o sens życia powstaje wtedy, gdy wątpimy w lokalne, na co dzień oczywiste i wystarczające uzasadnienia naszych celów. Bocheński takie oderwanie od codziennego uzasadnienia rozumie albo jako względne (w kontekście zwątpienia w jakieś konkretne cele, rodzące potrzebę znalezienia celów nowych, a nie w kontekście fundamentalnych sceptycznych wątpliwości i świadomości błędnego koła naszych uzasadnień), albo jako podejrzenie abstrakcyjne. Dla Bocheńskiego zwykle uzasadnienia naszych dążeń nie

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 22.

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 29.

są podejrzane w swej oczywistości – są właśnie rzeczywiste, w przeciwieństwie do oderwanych wątpliwości. Sposób, w jaki Bocheński traktuje egzystencjalizm i hawelizm – które można rozumieć jako dwie próby spojrzenia na ludzkie życie z lotu ptaka – wyklucza Nagelowską możliwość jednoczesnego angażowania się oraz dystansowania względem własnego życia. Krytykując egzystencjalizm i hawelizm jako abstrakcje, generalizacje albo wynik pomieszania poszukiwania sensu z poszukiwaniem szczęścia Bocheński nie zamierza, w przeciwieństwie do Nagela, szukać za błędnymi argumentami jakiejś istotnej okoliczności, którą należałoby uwzględnić przy rozpatrywaniu problemu sensu życia. Nie jest w tym kontekście przypadkiem, że Bocheński ocenia sceptycyzm filozoficzny zupełnie inaczej niż Nagel: nie tylko nie wierzy, że możemy na serio „bez końca wątpić” bez popadania w paraliż działania, ale i odrzuca postawę sceptyczną jako nieuczciwą: „jeśli sceptyk nie jest przekonany, że jego poglądy są prawdziwe, to dlaczego je głosi? Sceptycyzm jest zabobonem”<sup>26</sup>. Z punktu widzenia Bocheńskiego albo faktycznie wątpimy w sens naszego jednostkowego życia (i szukamy wówczas nowych celów lub uczyimy się używania chwil), albo nie wątpimy; nie możemy zaś w praktyce pozostawać sceptykami.

Fakt, że tekst „O sensie życia” nie wspomina ani o szerszym uzasadnieniu sensowności naszego życia, ani nie uwzględnia możliwości przyjęcia zewnętrznej perspektywy jego oglądu, pozostawiając rozstrzygnięcie pytania o sens na poziomie lokalnych racji, może budzić niedosyt. Jednocześnie warto, jak sądzę, potraktować wywód Bocheńskiego jako pewien program minimum, propozycję pokazania minimalnych warunków, jakie muszą być spełnione, żeby uznać życie za sensowne. Otóż okazuje się, że łatwo jest uznać ludzkie życie za sensowne i łatwo jest prowadzić sensowne życie. Łatwo, ponieważ:

- 1) życie jest sensowne dzięki chwilom, w których uznajemy, że warto żyć. Nie ma wymagania, żeby życie było sensowne cały czas;
- 2) by uznać, że życie ma sens, wystarczy oprzeć się na indywidualnym doświadczeniu: często uważamy życie za bardziej sensowne i wartościowe, niż jesteśmy w stanie to filozoficznie uzasadnić; pytanie o obiektywną wartość realizowanych przez nas celów nie jest tym samym co pytanie o sens naszego życia;
- 3) lokalne uzasadnienia w zupełności wystarczą do zaangażowania się w życie i do poczucia sensu życia;
- 4) jeśli nie możemy znaleźć satysfakcji w dążeniu do celu, możemy pracować nad umiejętnością używania chwil, i na odwrót.

Podejście to nie przekreśla możliwości, że istnieje jakiś wyższy sens naszego istnienia, ale wiary w tę możliwość od czytelnika nie wymaga. Jednocześnie nieobecność w tekście Bocheńskiego problemu szerszego uzasadnienia sensu naszego życia można traktować nie jako próbę wyminięcia go, lecz jako ważne

<sup>26</sup> J.M. Bocheński, *Sto zabobonów*, s. 97.

rozstrzygnięcie. Jeśli bowiem pod problemem tym ukrywa się możliwość przyjęcia zewnętrznej perspektywy oglądu naszego życia, o której mówił Nagel, to czym byłaby owa choćby chwilowa rezygnacja z naszej perspektywy wewnętrznej? Może albo niepotrzebnym oderwaniem się od naszego doświadczenia (bierzemy w nawias nasze poczucie, że w danej chwili warto żyć, a potem narzekamy na brak sensu życia) albo przejawem nieumiejętności doświadczenia (nie potrafimy uznać za wartościowe tych chwil, które są nam dane albo umiemy patrzeć na nasze doświadczenia wyłącznie z intelektualnego dystansu). Generalizacja, że życie nie ma sensu, jawi się w kontekście, który nadał jej Nagel, jako próba przedkładania widoku, rozpościerającego się z abstrakcyjnego punktu patrzenia, nad indywidualne konkrety – co albo oznacza nieuzasadnione uprzywilejowanie tego widoku kosztem równie dobrego widoku lokalnego, albo stanowi ekspresję pesymistycznego światopoglądu. Tymczasem tekst „O sensie życia” unika rozstrzygnięć światopoglądowych, próbując powiedzieć o sensie życia to, co można powiedzieć na neutralnym gruncie.

*Anna Dziedzic*

### **Joseph M. Bocheński on the Meaning of Life**

*Abstract*

In the text *On The Meaning of Life*, Bocheński provides an analysis of the term “meaning of life” and argues against some expectations and beliefs held by pessimists, who think that life does not make sense (Sartre’s existentialism, “havelism”). The starting point for Bocheński is a conviction that the meaning of life is an individual matter and that someone’s life makes sense if at a given moment the person thinks that it is worthwhile for him/her to live. This sense arises when someone is striving for a goal, or is enjoying something. A characteristic feature of Bocheński’s approach was a belief, that a meaningful life is not a life subordinated to one main goal, and that it is impossible to put forward a general thesis about the lack of life’s meaning without falling into collision with experience. In my article I analyse Bocheński’s statements in the context of Tadeusz Czeżowski’s and Thomas Nagel’s views.

*Keywords:* Joseph M. Bocheński, the meaning of life, existentialism, “havelism,” Tadeusz Czeżowski, Thomas Nagel.