

KS. DR KAROL BUJNOWSKI
WSD Etł

WSPÓŁCZESNE SEKULARYSTYCZNE KONCEPCJE SENSU ŻYCIA

Wstęp

Zagadnienie sensu życia należy do stałych tematów podejmowanych przez myślicieli we wszystkich większych systemach filozoficznych. Szczególnie dużo miejsca poświęcono temu zagadnieniu w filozofii współczesnej. Obok kierunków filozoficznych ujmujących osobę ludzką w relacji do Boga jako bytu nadprzyrodzonego, istnieją również i takie, w których sprowadza się ją wyłącznie do wymiaru materialnego, eliminując jakikolwiek pierwiastek duchowy i nadprzyrodzony. W centrum rozważań tych kierunków postawiony jest sam człowiek jako byt wywodzący się ze świata przyrody, będący zarazem jej najwyższym tworem. Na pierwsze miejsce wysuwa się tu teorie samorealizacji i autokreacji, gdzie sens życia rozumiany jest jako zjawisko wypracowane dzięki własnym zdolnościom człowieka bądź przez niego nadawane¹

Pytanie o sens życia rodzi się przede wszystkim na gruncie praktyki życiowej, rzadziej natomiast z rozważań czysto teoretycznych. Współczesne zainteresowanie problematyką egzystencjalną wyrasta nie tyle z pewnych ideologii: jak nihilizm, hedonizm czy materializm konsumpcyjny, ile z konkretnych przeżyć ujmowanych w perspektywie kryzysu ekologicznego, wzrastającego bezrobocia, rozpadu więzi społecznych, symptomów ogólnej rezygnacji, narastających dystansów między pokoleniami oraz różnego rodzaju konfliktów i cierpienia. Problem sensu życia pojawia się nie tylko na płaszczyźnie kulturowej i socjologicznej, lecz także i na płaszczyźnie antropologicznej związanej z różnymi okresami życia człowieka²

Współczesny człowiek w szczególnie sposób doświadcza trudności w poszukiwaniu sensu swego życia z racji szerzącego się zjawiska sekularyzacji. Sekularyzacja (łac.: *saecularis* - świecki) jest procesem desakralizacji życia

¹ Por. S.H. Zaręba, *Młodość wobec sensu życia*, „Communio”, 16 (1996) nr 3 (93), s. 4.

Por. J. Mariański, *Religijny wymiar sensu życia*, [w:] ZN KUL, 33 (1990) nr 1-4 (129-132), ss. 33-5

społecznego. Proces ten ma miejsce, gdy sakralne aspekty życia społecznego wypierane są przez wartości świeckie. Sekularyzacja niesie ze sobą pełną autonomię świata od wpływów Kościoła i religii oraz uświadamianie sobie przez świat własnej tożsamości i dynamizmu³

1. Pragmatyczna koncepcja sensu życia

Pragmatyzm (od gr. *pragma* - działanie, czyn) był pierwszym kierunkiem filozoficznym, który rozpowszechnił się w XX wieku. Powstał on w Stanach Zjednoczonych. Centralną postacią tego kierunku był W. James (1842-1910). Nazwę „pragmatyzmu” wprowadził do filozofii poprzednik Jamesa, Ch. S. Peirce (1839- 1914), który wyłożył też ideę pragmatyzmu⁴ Pragmatyzm propagował hasło zbliżenia filozofii do życia⁵ Podstawową zasadą filozoficzną powinno być działanie praktyczne. Filozofia według pragmatyzmu powinna się zajmować ludzkimi celami i środkami prowadzącymi do ich osiągnięcia⁶

1. 1. Pragmatyczna teoria prawdy

Prawda w życiu ludzkim zajmuje bardzo ważne miejsce, człowiek ma potrzebę poszukiwania prawdy. Sposób patrzenia na świat, sens pracy i twórczości ludzkiej, zależy od doświadczenia prawdy, która na różne sposoby przejawia się w życiu codziennym i w nauce⁷ Prawda jest najwyższą wartością nie tylko dla nauki, lecz przede wszystkim dla samego człowieka, dla jego egzystencji⁸

Myśliciele pragmatyczni określali prawdę zgodnie ze swym praktycznym punktem widzenia. Według nich prawdziwymi są te myśli, które sprawdzają się przez swe praktyczne konsekwencje. Z takiego założenia wynika, że nie ma prawd niezmiennych. Prawda przybiera różne postaci w zależności od tego, jak się spełnia w praktyce. Prawdy nie można rozumieć statycznie, ale dynamicznie i dlatego jest ona względna. Prawda dla pragmatystów nie stanowi celu samego w sobie, jest ona jedynie środkiem do osiągnięcia

Por. D. Olszewski, *Sekularyzacja*, [w:] *Słownik Teologiczny* (red. A. Zuberbier), t. II, Katowice 1989, ss. 236-238.

Por. W. Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. III, Warszawa 1990, s. 196.

⁵ Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN* (red. B. Suchodolski), t. IX, Warszawa 1966, s. 387; *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN* (red. B. Petrozolin - Skowrońska), t. V, Warszawa 1996, s. 306.

⁶ Por. *Krótki zarys historii filozofii* (red. M.T Jowczuk, T.I. Ojzerman, I.J. Szczipanow), Warszawa 1969, s. 718.

⁷ Por. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, Poznań 1986, s. 63.

Tamże, s. 233.

celów życiowych⁹ James obrazuje to stwierdzenie na przykładzie wyczerpanego i zagubionego w lesie człowieka, który znajduje ścieżkę mogącą prowadzić do czyjegoś domu. Idąc nią, ów człowiek ma nadzieję, że będzie ocalony. Według Jamesa takie myślenie jest prawdziwe, ponieważ jego przedmiotem jest „użyteczny dom”, dzięki któremu zabłąkany człowiek może się uratować¹⁰ Powyższy przykład ukazuje jedno z kryteriów pragmatycznej teorii prawdy, a mianowicie użyteczność. Wszelkie idee należy więc oceniać wyłącznie w sposób pragmatyczny, a o ich prawdziwości nie świadczy zgodność z rzeczywistością, lecz przydatność do działania. Prawdziwość idei polega na ich przydatności¹¹

Samą praktykę pragmatyki traktowali w sposób subiektywny. Dostrzegali w niej tylko realizację celów i zamierzeń poszczególnych jednostek. Jednak w rzeczywistości praktykę stanowi również działalność i przeobrażanie przez człowieka otaczającej go rzeczywistości, pewien postęp ogólnoludzki, a nie tylko realizację własnych celów.

Człowiek pragmatyczny staje się niezależny od jakichkolwiek zasad obiektywnych i swobodnie może wybierać dowolną linię postępowania, tworząc własną hierarchię wartości i działać według dowolnych norm moralnych. Jedynym kryterium moralnym wynikającym z filozofii pragmatycznej jest to, aby czynić, co się „opłaca” i przynosi korzyść. James uważał, że powodzenie w życiu zależy wyłącznie od samego człowieka, od jego energii i woli, że każdy sam buduje swoje szczęście, o które może walczyć wszelkimi możliwymi sposobami. Postęp świata możliwy jest dzięki wysiłkom poszczególnych jednostek¹² Taki pogląd przyjął się w Stanach Zjednoczonych, „ojczyźnie” pragmatyzmu, i utrwalił się aż do dnia dzisiejszego.

Pragmatyzm w ogólności negował możliwość osiągnięcia prawdy absolutnej, a wszelkie próby, zmierzające do jej odkrycia, uważał za bezsensowne. Wszystkie idee społeczne czy zasady moralne, według pragmatyzmu, należy traktować instrumentalnie, tzn. w sposób pomocniczy do osiągnięcia własnych celów. Prawdziwe jest tylko to, co jest korzystne i prowadzi do sukcesu¹³

Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., ss. 198-199.

¹⁰ Por. W. James, *Pragmatyzm*, [w:] *Główne zagadnienia filozofii* (red. W. Krajewski), t. II, Warszawa 1966, ss. 303-304.

¹¹ Por. *Krótki zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 721.

¹² Tamże, s. 722.

Tamże, ss. 718-719. Wspomnianą ideę instrumentalizmu sformułował J. Dewey. Według niego kwestia moralnego postępowania powinna być oceniana wyłącznie w zależności od pomyślnego rozwiązania poszczególnej, problematycznej sytuacji moralnej, czyli czysto subiektywnie. Instrumentalizm odrzuca istnienie jakichkolwiek obiektywnych norm moralnych czy etycznych.

James mówił również o zadowoleniu jako jednym z podstawowych komponentów prawdy. Dane przekonanie można uznać za prawdziwe, jeśli wyzwała ono osobiste zadowolenie¹⁴

Pragmatyzm negował istnienie prawdy obiektywnej, ponieważ głosił, że każdy człowiek ma prawo do własnej wizji rzeczywistości. Dany sąd jest prawdziwy, jeżeli się go akceptuje. Nie można mówić o jakimś obiektywnym wymiarze prawdy, ponieważ jej weryfikacja zostaje zawężona do indywidualnego procesu sprawdzania¹⁵. Prawda jest po prostu nazwą dla procesu sprawdzania, tak jak zdrowie czy bogactwo są określeniami dla innych procesów połączonych z życiem, a które człowiek urzeczywistnia tylko z tego względu, że to mu się „opłaca”. Człowiek „wytwarza” prawdę w taki sam sposób, jak się wytwarza na przykład bogactwo¹⁶.

Prawdą bezwzględną jest „nieuleganie” zmianie przez późniejsze doświadczenia. Według Jamesa możliwe jest zaistnienie takiej prawdy w bliżej nieokreślonej przyszłości, kiedy wszystkie prawdy czasowe zbiegną się w jedno. Do tego jednak czasu człowiek zmuszony jest żyć prawdą daną mu przez dzień dzisiejszy i być przygotowanym do uznania jej za błąd „jutro”¹⁷.

Powyższe rozumowanie wywołuje u człowieka poczucie bezsensu i eliminuje z życia jakąkolwiek stałość lub pewność. Jeśli to, co dzisiaj uznaje się za prawdę, a jutro okaże się fałszem, to taka „prawda” nie może być stałym punktem odniesienia, według którego człowiek mógłby kształtować swoje życie. Całe życie jawi się wtedy jako pozbawione sensu. Natomiast chcąc nadać sens swemu życiu, człowiek musi mieć oparcie w jakichkolwiek obiektywnych

¹⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII, Warszawa 1989, ss. 343-344. Copleston wyjaśnia na czym polegało u Jamesa owo poczucie zadowolenia: „Nieporozumienia powodował również sposób, w jaki James mówi o zadowoleniu jako podstawowym składniku prawdy. Jego sposób mówienia sugerował bowiem, że jego zdaniem przekonanie można uznać za prawdziwe, jeśli powoduje ono subiektywne poczucie zadowolenia, oraz że otwiera on w ten sposób drzwi wszelkiego rodzaju myśleniu życzeniowemu. Ale w żadnym razie nie był to jego zamiar. (...) hipotezy nie uznaje się po prostu dlatego, że ktoś chce by była prawdziwa. Jeśli jednak nie ma żadnych danych zmuszających nas do wyboru jednej raczej niż drugiej z dwóch hipotez usiłujących wyjaśnić ten sam zbiór zjawisk, jest sprawą ‘smaku’ naukowego wybór bardziej ekonomicznej czy elegantszej hipotezy.”

¹⁵ Por. B. Jasiński, *Filozofia XX wieku. Między buntem rozumu a pokorą istnienia*, Warszawa 1990, ss.50-51.

¹⁶ Por. W. James, *Pragmatyzm*, dz. cyt., s. 310.

¹⁷ Tamże, s. 312.

i uniwersalnych wartościach¹⁸

1. 2. *Pragmatyczna teoria poznania*

W poszukiwaniu sensu życia ważną rolę odgrywają kwestie dotyczące kryterium i natury poznania. Pragmatyści zaprzeczali twierdzeniu, jakoby poznanie było czysto teoretyczną myślą. Wręcz przeciwnie, według tych myślicieli, poznanie jest czynnością praktyczną. Zawiera ono w sobie elementy przewidywania i dążenia do pewnych celów, a więc jest w tym procesie zaangażowana wola. Jeśli więc w procesie poznania są pewne elementy przewidywania, to nie można go zredukować do czystej wiedzy, ponieważ nie ma możliwości, aby wiedzieć wszystko o tym, czego jeszcze nie ma, co aktualnie jeszcze nie istnieje. Jeżeli więc poznanie nie jest czystą wiedzą, to pojawia się tu miejsce dla wiary.

Doświadczenie potwierdza lub obala ludzkie twierdzenia czy przewidywania. Według pragmatystów nie jest to jednak zasadą, ponieważ istnieją twierdzenia czy przypuszczenia, których w żaden sposób nie da się rozstrzygnąć empirycznie. Należą do nich twierdzenia o najdonioślejszym dla człowieka znaczeniu, jak na przykład: czy istnieje Bóg, czy świat i całe ludzkie życie ma jakiś sens i cel? Wiara w poznaniu jest więc konieczna, bo tylko ona może zdecydować, czy Boga poznamy jako prawdę¹⁹

James uważał, że otaczająca człowieka rzeczywistość jest chaosem niepowiązanych ze sobą zdarzeń, w którym panuje wyłącznie przypadek. Otaczający człowieka świat jest w swej istocie niepoznawalny, a poszczególne przedmioty w tym świecie istnieją tylko o tyle, o ile się w nie wierzy. Przy rozwiązywaniu zagadnień światopoglądowych, a szczególnie uznania istnienia Boga, człowiek nie może liczyć na pomoc rozumu i nauki. Według Jamesa problem ten powinno się rozwiązywać przy pomocy uczuć i woli. Samo pragnienie, aby Bóg istniał wystarczy, aby wierzyć w Boga. Wiara taka znajduje pełne pragmatyczne uzasadnienie, ponieważ może ona dać człowiekowi zadowolenie i spokój²⁰

Zob. A. Siemianowski, *Człowiek i prawda*, dz. cyt., s. 225. „Kto nie uznaje prawdy za obiektywną wartość myśli i mowy, ten nie ma pozasubiektywnej miary dla swych myśli i pojęć. ten również nie jest zdolny poddać swych myśli autorytetowi prawdy; może co najwyżej wyrażać swoje osobiste pasje i takie lub inne subiektywne racje, nie jest jednak zdolny świadczyć o prawdzie jako obiektywnej wartości. Jeśli zaś prawda nie jest obiektywną wartością myśli i mowy, to czegoż można szukać w dialogu i swobodnej krytyce? Jedyne słuszności subiektywnych racji lub racji większości! Ale to zawsze prowadzi albo do zwalczania ludzi inaczej myślących, albo do różnych form uległości jednych wobec drugich, nigdy zaś do godnego człowieka uznania prawdy głoszonej przez drugich jako wartości nadrzędnej i z tej racji dla wszystkich ważnej.”

¹⁹ Por. W Tatarakiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., ss.199-200.

Por. *Krótki zarys historii filozofii*, dz. cyt., 720-721.

1. 3. Pragmatyczne ujęcie filozofii religii

Podkreślając rolę wiary w procesie poznania, James dużo uwagi poświęcił również filozofii religii. Religię chciał badać poprzez doświadczenie, ponieważ uważał, że jest ono swoistego rodzaju „kręgosłupem” religii. Na pierwszy rzut oka teza ta wydaje się być sprzeczną z postulowanym przez Jamesa radykalnym empiryzmem. Jednak James bardzo szeroko rozumiał doświadczenie²¹ Zaliczał do niego sny, halucynacje, ekstazy religijne, seanse spirytystyczne i w ogóle wszystko to, co człowiek może przeżywać świadomie czy nieświadomie. W doświadczeniu człowiek nie ma do czynienia z obiektywną realnością, dlatego pojęcia i idee tworzone w procesie doświadczenia nie mają wartości obiektywnej. Są one tylko niejako narzędziami, którymi człowiek posługuje się do osiągnięcia własnych celów²²

Jedną z najważniejszych myśli Jamesa dotyczących religii była ta, że religia pomimo wielu nieścistości, jest dla człowieka bardzo ważną sprawą, ponieważ pozwala mu odnaleźć jakiś sens w życiu i pozbyć się pesymistycznego nastawienia, iż cały świat jest próżnością²³

James nie sformułował jednak jakichś ogólnych zasad czy tez na potwierdzenie istnienia Boga. Uważał, że świadectwa mówiące o istnieniu Boga tkwią przede wszystkim w osobistym, wewnętrznym doświadczeniu człowieka.

Z faktu istnienia zła i cierpienia w świecie James wyprowadził tezę ograniczoności Boga co do jego mocy lub co do wiedzy. Świat nie jest w żaden sposób zdeterminowany przez Boga, dlatego człowiek dzięki swemu wysiłkowi może ustanowić swój własny porządek moralny²⁴

Z powyższych rozważań wynika pewna nieścistość. Z jednej strony James uważał religię jako czynnik spełniający rolę sensotwórczą, z drugiej jednak strony, ujawniając swoje deistyczne pojęcie, zaprzeczał tej tezie.

2. Neopozytywistyczna koncepcja sensu życia

W czasach współczesnych obok pragmatyzmu da się zauważyć jeszcze jeden prąd filozoficzny wywierający znaczny wpływ na kształtowanie świadomości w społeczeństwie. Tym prądem jest neopozytywizm²⁵

Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 201.

²² Por. *Krotki zarys historii filozofii*, dz. cyt., s. 721.

Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s.201.

²⁴ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. VIII, dz. cyt., s.350.

²⁵ Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, dz. cyt., s. 42.

2. 1. *Ogólne założenia neopozytywizmu*

Neopozytywizm jest kierunkiem w filozofii XX wieku, który rozwinął się w okresie międzywojennym. Uformował się on w latach dwudziestych w Austrii i w Niemczech. Za inicjatora neopozytywizmu uważany jest powszechnie M. Schlick (1882-1936). Grupa naukowców, która zgromadziła się wokół niego na Uniwersytecie Wiedeńskim przybrała sobie nazwę Koła Wiedeńskiego²⁶

Neopozytywizm zrodził się z pozytywizmu, kierunku filozoficznego mającego swój początek i rozpowszechnionego w XIX wieku.

Filozofia pozytywna zajmowała się wyłącznie przedmiotami rzeczywistymi, tym, co dało się zbadać empirycznie, czego można było doświadczyć. Filozofia ta stawiała sobie za cel polepszenie życia, a nie zaspokajanie wyłącznie ciekawości rodzącej się w ludzkich umysłach. Ograniczała się do przedmiotów, o których można było uzyskać wiedzę pewną, stroniąc od tematów „chwiejnych”, nie dających się rozwiązać i prowadzących do sporów²⁷

Neopozytywizm przejął podstawowe założenia z dorobku filozofii pozytywistycznej, jednak był w nich bardziej radykalny. I tak na przykład, gdy pozytywizm wystąpił przeciw metafizyce głosząc, iż jej tezy są fałszywe, niepewne albo nieuzasadnione, to neopozytywizm uważał, iż tezy te są wręcz pozbawione sensu. Według neopozytywistów twierdzenie ma sens jedynie wtedy, jeżeli może być sprawdzone i poddane weryfikacji. Natomiast jeśli jest to niemożliwe, to takiego twierdzenia nie można uznać nawet za fałszywe, po prostu nie ma ono sensu²⁸

W. Tatarkiewicz wyróżnił trzy konstytutywne komponenty neopozytywizmu:

- a) empiryzm - głoszący, iż jedynym źródłem wiedzy o świecie jest doświadczenie;
- b) pozytywizm według którego przedmiotem wiedzy są tylko fakty, a nie byty transcendentne, negował metafizykę;
- c) fizykalizm głoszący, że najdoskonalszym układem pojęć jest ten, który został wytworzony przez fizykę i to do niego należy sprowadzać całą wiedzę naukową²⁹

Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. VII, dz. cyt., ss. 684-685; *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. III, dz. cyt., ss.784-785; W Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 336; *Krótki zarys historii filozofii*, dz. cyt., ss. 739- 740.

²⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 18.

Tamże, s. 340.

Tamże, s. 338.

2. 2. Negacja twierdzeń nieweryfikowalnych empirycznie

Jak już zostało wspomniane wcześniej, neopozytywizm odrzucał jako bezsensowne wszystko to, czego nie da się sprawdzić za pomocą doświadczenia. Jedno z podstawowych twierdzeń tego kierunku głosi, że wszelka wiedza o świecie musi być oparta na doświadczeniu. Takiej wiedzy dostarczają wyłącznie nauki przyrodnicze, których wzorem jest fizyka. O kryterium sensowności danego zjawiska decyduje zasada weryfikacji empirycznej. W myśl tej zasady wszystkie najistotniejsze problemy filozoficzne, jak na przykład pytanie o cel życia, neopozytywizm odrzucał jako bezsensowne³⁰

M. Schlick, inicjator neopozytywizmu, postawił w swoich rozważaniach zasadnicze pytanie: co możemy poznać? Odpowiedź na to pytanie jest bardzo ważna, ponieważ charakteryzuje ona i określa systemy filozoficzne, a także wszelkie postawy myślowe. W umyśle każdego człowieka rodzi się pragnienie wiedzy i dążenie do poszukiwania odpowiedzi na niezliczoną ilość pytań. Schlick przedstawił w tej kwestii dwa skrajne stanowiska:

- a) sceptycyzm - głoszący, że nie można poznać niczego i na żadne pytanie nie można udzielić ostatecznej odpowiedzi;
- b) dogmatyzm - głoszący, że człowiek jest w stanie poznać wszystko i nie ma takich kwestii, których by nie potrafił rozstrzygnąć.

Według Schlicka niepoznawalność jest dwojakiego rodzaju. Pierwszą grupę stanowią problemy nierozwiązywalne z zasady, gdzie rozwiązania nie można nawet sobie wyobrazić. Drugą grupę stanowią natomiast problemy nie dające się rozwiązać z powodu braku technicznych środków pozwalających na ich rozwiązanie. W tym drugim przypadku można sobie przynajmniej wyobrazić sposób znalezienia rozwiązania, nawet jeśli w obecnym czasie jest on jeszcze nierealny. Wszelkiego rodzaju pytania metafizyczne są zasadniczo pytaniami nierozwiązywalnymi, ponieważ nie stanowią one w ogóle żadnego problemu. Są to pytania bez sensu, a szukanie odpowiedzi tam, gdzie nie ma problemu, jest absurdem. Schlick konkluduje, że sens ma jedynie to, co daje się zweryfikować³¹

2. 3. Negacja teorii wartości

Neopozytywizm oprócz twierdzeń metafizycznych negował również twierdzenia o wartościach. Uważał je również za bezsensowne. Wyrażenia typu „dobry” lub „zły” są traktowane przez ludzi tak jakby oznaczały

³⁰ Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. III, dz. cyt., ss. 784-785; *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. VII, dz. cyt., ss. 684-685.

³¹ Por. H. Buczyńska, *Koło Wiedeńskie, początek neopozytywizmu*, [w:] *Główne zagadnienia filozofii* (red. W. Krajewski), Warszawa 1966, ss. 151-158.

coś rzeczywistego, a faktycznie są one tylko regułami postępowania³² Myśliciele neopozytywistyczni uznali za bezsensowne wszelkie sądy etyczne i estetyczne. Ich zdaniem sądy te nie zawierają wypowiedzi o faktach, lecz wyrażają nastrój wypowiadającego je człowieka jako subiektywną ocenę czynów³³ Problematyka aksjologiczna oraz „spekulacje” religijno-teologiczne są zdaniem pozornie sensownymi. Nie można ich uważać ani za prawdziwe, ani za fałszywe³⁴

Podsumowując powyższą analizę należy podkreślić, że neopozytywizm zajmuje się wyłącznie tym, co można sprawdzić i zakomunikować. Problematyka sensu życia nie daje się zaliczyć do żadnej z nauk, trzeba więc z niej po prostu zrezygnować. Neopozytywizm kwestionował zasadność problemu sensu życia. Kwestie dotyczące tego zagadnienia mówią o czymś, czego nie da się sprawdzić empirycznie. Nie można ich potwierdzić ani im zaprzeczyć. Stawianie więc pytań dotyczących sensu życia jest nielogiczne. W świetle filozofii neopozytywistycznej odpowiedź na pytanie o sens życia jest niemożliwa, ponieważ ten problem w ogóle nie istnieje³⁵

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na jeszcze jeden kierunek filozoficzny zwany krytycznym racjonalizmem. Twórcą tego kierunku był jeden z najwybitniejszych myślicieli współczesnych - K.R. Popper (1902-1994). Według niego nauka polega na ciągłym stawianiu hipotez oraz poddawaniu ich krytyce i próbom zakwestionowania. Każda teoria naukowa podlega krytyce i tylko przez ciągłą krytykę można się zbliżyć do poznania obiektywnej prawdy. Naukowcy powinni szukać faktów przeczących danej teorii. Z tego powodu nie ma pewnych teorii naukowych. Wszystkie wypowiedzi metafizyczne i religijne przyjmowane są z dużym sceptycyzmem. Do prawdy można zbliżyć się wyłącznie poprzez szukanie własnych błędów i krytyczne ocenianie własnych idei, przy czym nie jest osiągalna prawda absolutna, ponieważ człowiek nie jest zdolny do jej poznania. Teorię tę można nazwać „idea błędu” Na jej podstawie da się zakwestionować nawet relatywizm³⁶

Popper przeciwstawił się neopozytywistycznemu zakwestionowaniu tradycyjnej filozofii. Według niego sens jest czymś, co człowiek sam jest w stanie nadać swojemu życiu. Życie można uczynić sensownym przez pracę, aktywność, a także przez zajmowanie określonych postaw wobec życia, drugiego

Por. W Tatarkiewicz, dz. cyt., s.341.

Por. *Krótki zarys historii filozofii*, dz. cyt., ss. 743-744.

³⁴ Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna*, t. VII, dz. cyt., ss. 684-685.

Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, dz. cyt., s. 42; S. Kaczmarek, *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1977, ss. 15-16.

Relatywizm głosi, iż nie ma prawdy obiektywnej, ani żadnych uniwersalnych wartości. Prawdą jest to, co każdy subiektywnie uważa za słuszne i dobre. Idea błędu Poppera zakłada również błąd teorii relatywizmu ponieważ możliwe jest również istnienie prawdy obiektywnej.

człowieka i otaczającego świata. Człowiek jest w stanie nadać sens nie tylko swojemu życiu, ale także wydarzeniom politycznym, określając jako obywatel swoje dążenia i cele. Człowiek jest również zdolny nadać sens historii, ponieważ według Poppera nie ma „historycznego przeznaczenia” Uzasadnienia swego istnienia powinno się szukać w tym, co się czyni. Podobnie jest z sensem życia. To od samego człowieka zależy, co uczyni ze swoim życiem, jaki nada mu kształt i charakter. Popper uważa, że Bóg nie ingeruje w historię ludzką, a religia może jedynie przedstawić historię jako walkę pomiędzy dobrem a złem, w którą uwikłana jest ludzkość. Człowiek nie jest w żaden sposób zależny od jakiegoś przeznaczenia, Siły Wyższej czy przypadku. Wszelki postęp zależy od niego samego. Wybierać się powinno zawsze takie cele, które dają się zrealizować w określonym czasie, a unikać celów odległych i utopijnych³⁷

3. Egzystencjalistyczna koncepcja sensu życia

Pojęcie egzystencjalizmu wprowadził do filozofii M. Heidegger (1839-1976) w swojej pracy „Sein und Zeit” wydanej w 1927 roku³⁸ Chociaż egzystencjalizm, jako nurt filozoficzny, został zainicjowany przez S. Kirkegaarda w XIX wieku, to biorąc pod uwagę fakt stawiania egzystencji człowieka w centrum filozofii, początków egzystencjalizmu można się dopatrywać już u Sokratesa, Augustyna i Pascala³⁹

Wiek XIX był okresem, w którym dało się zauważyć ogólne załamanie się tradycji religijnej. Religia przestała wytyczać ludzkiemu życiu kierunek i sens. W takich warunkach filozofowie próbowali odkryć sens życia poza religią i bez jej pomocy. Zwrócili się oni do rzeczywistości jakiej człowiek bezpośrednio doświadcza w swoim życiu.⁴⁰

Punktem wyjścia filozofii egzystencjalnej jest egzystencja człowieka, jego miejsce i rola w świecie. Egzystencjalizm podkreśla wolność osoby ludzkiej niezdeteminowaną przez jakiekolwiek czynniki społeczne lub historyczne. Sama jednostka ludzka tworzy wszelkie wartości, decyduje o sensie swego życia i ponosi pełną odpowiedzialność za swoje czyny. Wytwarza to poczucie osamotnienia, zagubienia i bezsensowności istnienia, a także lęku przed śmiercią.⁴¹

³⁷ Por. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, dz. cyt., ss. 43-46.

³⁸ Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna PWN*, t. II, dz. cyt., s. 205.

³⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., ss. 477-479.

⁴⁰ Por. P. Tillich, *Filozofia egzystencjalna*, [w:] *Kierunki filozofii współczesnej* (red. J. Czarkowski, J. Pawlak, J. Pawłowski), cz. I, Toruń 1983, s. 178.

⁴¹ Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. II, dz. cyt., s. 205.

Egzystencjalizm jest nurtem zróżnicowanym wewnątrznie, ponieważ reprezentowany on jest przedstawicieli o odmiennych orientacjach światopoglądowych⁴² Najogólniej myślicieli egzystencjalistycznych można podzielić na dwie grupy: teistów i ateistów⁴³ Do pierwszej z nich można zaliczyć S. Kirkegarda, G. Marcela oraz P. Tillicha, a do drugiej J. P. Sartrea, M. Heideggera i A. Camusa⁴⁴

Przedmiotem niniejszej pracy jest problematyka sensu życia tylko egzystencjalizmu ateistycznego, jako laickiego kierunku egzystencjalizmu.

3. 1. *Filozofia buntu A. Camusa*

„Jest tylko jeden problem filozoficzny prawdziwie poważny: samobójstwo. Orzec, czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć, to odpowiedzieć na fundamentalne pytanie filozofii”⁴⁵ Pogląd ten zakłada, iż człowiek poszukuje pewnego sensu w otaczającym go świecie, który ugruntowałby i potwierdził jego ideały i wartości. Człowiek chce się upewnić, że otaczająca go rzeczywistość jest sensownym procesem zmierzającym do określonego celu. Według Camusa człowiek, który w „przenikliwy sposób” patrzy na świat, dostrzega w końcu, że świat ten jest pozbawiony celu i sensu. Świat nie posiada cechy rozumności, dlatego rodzi się w człowieku poczucie absurdu. Camus nie zaleca jednak samobójstwa, ponieważ uważa je za poddanie się absurdowi i przyjęcie rezygnacji.

Godność i wielkość człowieka nie ujawnia się w ucieczce i kapitulacji, lecz w buncie przeciw absurdalnemu światu i w możliwie najpełniejszym zaangażowaniu się w życie. Według Camusa człowiek absurdalny nie uznaje Boga w swoim życiu

Filozofia buntu tego myśliciela koncentruje się w głównej mierze wokół wartości moralnych i rozwijania moralnej odpowiedzialności. Człowiek, buntując się przeciw wyzyskowi, niesprawiedliwości i przemocy, uznaje tym samym wartości, w imię których się buntuje.⁴⁶

W całej twórczości Alberta Camusa można dostrzec pewnego rodzaju ewolucję rozumienia buntu. W pierwszym okresie swej działalności akcentował on pojęcie absurdu, które rodziło się u człowieka żyjącego w świecie peł-

Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995, s. 38.

⁴³ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, Tarnów 1993, s. 51.

⁴⁴ S. Kowalczyk w swej pracy *Bóg w myśli współczesnej*, Wrocław 1982, s. 35, mówi, iż Heidegger reprezentował programowy agnostycyzm chociaż nigdy nie zanegował istnienia Boga,

⁴⁵ A. Camus, *Mit Szyżyfa*, [w:] *Eseje*, Warszawa 1971, s. 91.

⁴⁶ Por. F. Copleston, *Historia filozofii*, t. IX, dz. cyt., ss. 397-384.

nym nonsensów. Przeciw takiej rzeczywistości Camus się buntował. Drugi okres jego twórczości miał wyraźnie humanistyczny charakter. Charakteryzował się on poczuciem głębokiej solidarności ze wspólnota ludzką.

Do wartości nadających sens ludzkiemu życiu zaliczyć należy bunt i twórczość jako świadectwo wielkości człowieka⁴⁷

3. 2. *Filozofia absurdu*

Filozofię absurdu i bezsensowności w największy chyba stopniu rozwinął J. P. Sartre. W swoich dziełach negował on ontologiczny sens ludzkiego bytu, jak i całego świata. Według Sartrea człowiek nie może uciec od śmierci, która jawi się jako unicestwienie całej jego działalności i aspiracji⁴⁸ Cechą istnienia ludzkiego jest trwoga. Przede wszystkim jest to trwoga przed śmiercią, która jest nierozzerwalnie związana z istnieniem, ponieważ wszystko, co się zaczęło, musi się skończyć, co istnieje, musi umrzeć. Śmierć nie jest przejściem do innego istnienia, lecz definitywnym końcem istnienia. To przejście w nicość wywołuje trwogę, a istnienie, choć skierowane na śmierć, jawi się jako nieustanna ucieczka przed nią⁴⁹ Śmierć jest końcem wszystkiego. Człowiek jest świadomy tego, że okres od narodzin do śmierci jest czasem ograniczonym. Po śmierci jest tylko nicość⁵⁰

U M. Heideggera silniej niż u Sartrea podkreślony jest pesymizm. Heidegger skoncentrował swoją uwagę na człowieku, który jest w ciągłej konfrontacji ze śmiercią. Otaczający świat jest wrogo nastawiony do człowieka i jego istnienie jest w tym świecie ciągle zagrożone. Człowiek jest ukierunkowany na śmierć i przez całe życie do niej dojrzewa. Takie rozumowanie budzi lęk przed unicestwieniem. Aby przełamać pesymizm, Heidegger postuluje zainteresowanie się problematyką śmierci. Według niego do śmierci należy się przygotować i w sposób wolny starać się ją przyjąć⁵¹

Podłożem, z którego wyrasta trwoga i absurd istnienia, jest nicość. W życiu ziemskim i terażniejszości wyczerpuje się wszystko. Człowiek powstaje z nicości i w nicość popada⁵² Niepokój i lęk są podstawowymi elementami życia ludzkiego. Lęk jest konsekwencją odpowiedzialności i wolności człowieka. Wynika on z możliwości popełnienia pomyłek i ograniczoności

⁴⁷ Por. *Nowa Encyklopedia Powszechna*, t. I, dz. cyt., s. 638.

⁴⁸ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 422.

⁴⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., s.481.

⁵⁰ Por. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek*, dz. cyt., s. 52.

⁵¹ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 423; M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, ss. 332-365.

⁵² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 481.

ludzkiego bytu. Humanizm Sartrea jest przesycony poczuciem absurdalności istnienia. Życie człowieka jest wypełnione różnego rodzaju pragnieniami, których nie jest on w stanie zrealizować ani zaspokoić. Absurd i bezsens śmierci wskazuje na bezsens całego życia, które kończy się unicestwieniem⁵³

3. 3. *Koncepcja wolności według J.P. Sartrea*

Pomimo tego, że cały świat jest absurdalny, Sartre nawołuje jednak do aktywnego przeżywania swego życia. Źródło sensu życia można znaleźć wyłącznie w ludzkim działaniu wypływającym z wolności człowieka. Człowiek dzięki swej wolności jest w stanie przezwyciężyć absurd poprzez kształtowanie otaczającego go środowiska i nadawanie mu w ten sposób sensu. Człowiek jest twórcą swojej natury, a więc i wolności. Dlatego Sartre zarzuca wierzącym w Boga, że odpowiedzialność za własne życie przenoszą na kogoś innego. Z faktu, iż wolność jest wynikiem „twórczości” ludzkiej, Sartre wysuwa wniosek, że osoba ludzka przeznaczona jest do ciągłego wyboru i działania⁵⁴. Człowiek według Sartrea jest „skazany” na wolność. Nie może wybrać wolności lub jej nie wybrać, jest po prostu wolny⁵⁵

Wolność u Sartrea jest ściśle związana z transcendencją człowieka wobec otaczającego go świata. Człowiek nie może być niczym zdeterminowany w swoim działaniu, ponieważ nie posiadałby wtedy wolności wyboru. Determinizm mógłby być również wykorzystywany do usprawiedliwiania wszelkich złych czynów. W teorii Sartrea wolność nie występuje jako cecha gatunkowa całej ludzkości, istnieje natomiast wolność indywidualnego człowieka. Wolność inspiruje działanie, wskazując na jego motywy i cel.

Klasyczna filozofia zaliczała wolność do głównych atrybutów człowieka, Sartre natomiast widział w wolności samą istotę ludzkiego bytu.

Pomimo maksymalistycznego ujmowania wolności, miał on jednak świadomość jej ograniczoności. Ograniczoność ta wynikała z faktu, że wolność dotyczy konkretnej jednostki ludzkiej, uwarunkowanej określonym środowiskiem rodzinnym, społecznym czy państwowym. Taka rzeczywistość wymaga od człowieka ciągłego przezwyciężania trudności i przeszkód; sytuacji, zjawisk, pragnień innych ludzi. Chociaż Sartre widział ograniczenia wolności, to jednak postulował całkowitą odpowiedzialność człowieka za swoje życie i to zarówno w jego sensie indywidualnym, jak i społecznym. Jedyne fakte rodzin był niezależny od jego woli. Później jednak, przez sam fakt istnienia, ma on ponosić odpowiedzialność za pojawienie się na świecie i dalsze w nim by-

⁵³ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990, ss. 223-228.

⁵⁴ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 422.

⁵⁵ Por. F. Copleston, *Historia Filozofii*, t. IX, dz. cyt., s. 348.

towanie⁵⁶ Istnienie człowieka nie ma z góry wyznaczonego sensu. Sens swemu życiu nadaje sam człowiek⁵⁷

Sartre uwypukla w swojej filozofii całkowitą autonomię człowieka. Moralna autonomia jest ściśle związana z postulowanym przez niego ateizmem. Decydowanie o kategoriach dobra i zła jest przywilejem wolnego człowieka. Kryteria moralne nie są obiektywne, ale decydować o nich może każdy człowiek. Nie ma żadnej obiektywnej hierarchii wartości. Wartości w oderwaniu od bytu ludzkiego w ogóle nie istnieją. Sartre rozumie moralność jako nakaz pełnego zaangażowania się w życie. Te zaangażowanie identyfikuje się z dobrem. Nie przedstawia on jednak żadnych konkretnych kierunków, celów, ani środków działania, pozostawiając ich wybór indywidualnemu człowiekowi⁵⁸

Wolność zawsze uważana była za najwyższy ideał. Egzystencjaliści odbierali ją natomiast jako trudną konieczność. Człowiek wciąż musi wybierać i decydować. Z powodu braku wartości uniwersalnych nie ma się on na czym oprzeć w swoich wyborach, co prowadzi do poczucia pustki i rozpaczy⁵⁹

Na filozofii bezsensu ludzkiego życia, charakterystycznego egzystencjalizmowi, nie można budować żadnej teorii humanizmu tak, jak próbowali to zrobić przedstawiciele tego kierunku. Jeżeli życie i śmierć człowieka jawią się jako absurd, to wszelkie działanie i aktywność pozbawione są jakichkolwiek podstaw. Jeżeli świat jest absurdem pozbawionym uniwersalnych wartości, to wolność nie jest człowiekowi absolutnie do niczego potrzebna. Filozofia absurdu, zawierająca elementy nihilizmu, nie może stanowić punktu wyjścia dla prawdziwego humanizmu, ponieważ człowiek ze swojej natury jest ukierunkowany ku określonym celom i wartościom⁶⁰

Koncepcja wolności w ujęciu J. P. Sartrea jest oderwana od realiów ludzkiego bytu i życia społecznego. Wolności człowieka natomiast nie można rozpatrywać w oderwaniu od środowiska, w którym żyje. Realna wolność ludzka jest w sposób naturalny ograniczona przez różnego rodzaju nawyki, przyzwyczajenia, czynniki biologiczne i społeczne, a także przez dziedzictwo historii i kultury. Z powyższych czynników, mających wpływ na wolność człowieka wypływa wniosek, że nie można mówić o wolności absolutnej. Sartrowska koncepcja wolności jest oderwana również od kontekstu aksjologicznego. Sartre przedstawia wolność jako wartość najwyższą i jedyną. Wolny

⁵⁶ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., ss. 311-317.

⁵⁷ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 483.

⁵⁸ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., ss.311-317.

⁵⁹ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 484.

⁶⁰ Por. S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, dz. cyt., ss.422-425.

wybór dokonuje się niejako w próżni aksjologicznej i stawia to pod znakiem zapytania w ogóle sens wolności, bo jeśli wolność jawi się jako jedyna wartość, zbędne jest mówienie o jakimkolwiek wyborze. Chociaż wolność bezwzględnie należy do fundamentalnych wartości człowieka, nie może być jednak ona od tych pozostałych wartości oderwana, absolutyzowana lub im przeciwstawiana. Wolność ma służyć dobru osoby ludzkiej, a więc kształtować jej wartości moralne, estetyczne i religijne.

Sartre łączył ideę wolności z postulatem ciągłego angażowania się w życiu. Nie skonkretyzował on jednak form ani celu tego zaangażowania. Wypływa stąd wniosek, że angażować się można w cokolwiek i kiedykolwiek. Jednak działanie ludzkie zakłada określony porządek wartości, szczególnie moralny. Dopiero wtedy działanie nabiera sensu i staje się odpowiedzialne.

Cała etyka Sartrea jest oparta na kryteriach subiektywno-indywidualnych, co prowadzi do zatarcia granicy pomiędzy dobrem a złem. Taka wolność, bez obiektywnej teorii moralności, prowadzi do całkowitego chaosu. W całej filozofii egzystencjalnej jest wielki synkretyzm wątków myślowych i stosowanych metod, co jest powodem braku spójności poszczególnych teorii⁶¹

Do głównych motywów filozofii egzystencjalnej można więc zaliczyć tragizm, pesymizm i absurdalność życia. Takie motywy wpływają na to, iż istnienie człowieka przepełnione jest grozą. Człowiek otoczony jest przez nicość i nie ma nic trwałego, na czym mógłby się oprzeć⁶²

Pomimo wielkiej rozbieżności doktrynalnej pomiędzy filozofią egzystencjalną a filozofią chrześcijańską, da się jednak zauważyć cechy wspólne obu tych filozofii:

- a) obie koncentrują się na człowieku;
- b) wspólne jest przekonanie o kruchości i przemijaniu istnienia, ale w filozofii istnienie ziemskie jest momentem w wieczności, natomiast w filozofii egzystencjalnej jest momentem w nicości;
- c) obie filozofie rozpatrują fenomen śmierci, ale filozofia chrześcijańska posiada perspektywę wieczności nadającą sens istnieniu, której to perspektywy brakuje egzystencjalizmowi⁶³

Podsumowując należy stwierdzić, że egzystencjalizm ateistyczny w zasadzie neguje istnienie sensu ludzkiego życia, natomiast akcentuje jego absurd, bezsens i tragizm⁶⁴. Jeżeli według myślicieli egzystencjalnych człowiek

⁶¹ Por. S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, dz. cyt., ss. 326-328.

⁶² Por. W. Tatarkiewicz, *Historia Filozofii*, t. III, dz. cyt., s. 478.

⁶³ Tamże, ss. 484-485.

⁶⁴ Por. J. Mariański, *W poszukiwaniu sensu życia*, dz. cyt., s. 23.

i jego życie nie ma sensu, to nie może on również tego sensu nadać komuś lub czemuś, skoro nie ma w sobie nawet potencjalnych możliwości jego odkrycia czy wytworzenia. Człowiek nie może dawać lub nadawać tego, czego sam nie posiada. Z tego więc względu nie można powiedzieć, że człowiek nadaje sens historii czy pracy ani też, że ta praca czy historia nadaje sens człowiekowi. Sens rozumiany jako poczucie jest charakterystyczną właściwością osoby. Tylko osoba może znaleźć sens w relacjach do innych osób i wartości⁶⁵

Zakończenie

Znalezienie sensu swego życia ma fundamentalne znaczenie dla osiągnięcia pełnej dojrzałości i rozwoju osoby ludzkiej, ponieważ wyraża ono przeświadczenie, że istnieje pozytywna odpowiedź na podstawowe pytania człowieka: czy życie ma jakiś cel, czy warto żyć pomimo spotykanych codziennie nieszczęść i niesprawiedliwości. Pogląd przeciwny temu mówi, iż życie jest absurdalne, ponieważ nie można mu nadać jakiegoś konkretnego celu. Takie właśnie stanowisko prezentują przedstawione w tej pracy sekularystyczne koncepcje sensu życia. Według nich istnienie ludzkie jest samo w sobie absurdalne i pozbawione jakiegokolwiek sensu ponieważ, pomimo aktywności człowieka i podejmowania różnorodnych działań, prowadzi ono nieuchronnie do unicestwienia, nie dając żadnej nadziei na wiecznotrwałość.

Poczucie sensu życia jest niezbędne człowiekowi do „pełnego” istnienia. W przeciwnym razie człowiek gubi wszelkie motywy swojego bytu i popada w pustkę egzystencjalną.

Nie każdy jednak motyw, broniący człowieka przed popadnięciem w bezsens istnienia, daje mu pełny i godny rozwój jego człowieczeństwa. Istnieją bowiem takie motywy sensu życia, które poniżają, a nawet niszczą godność ludzką. Zaliczyć można do nich: zdobywanie za wszelką cenę bogactw materialnych, karierowiczostwo, poniżające wykorzystywanie innych ludzi, uleganie swoim namiętnościom i nałogom czy też nierespektowanie żadnych zasad moralnych. Jak pisze K. Rahner, występuje wtedy fatalne w skutkach dla człowieka zredukowanie jego życia do jednego tylko z tych elementów⁶⁶

Przeciwko takiemu myśleniu występuje z całą stanowczością nauka Kościoła, stwierdzając, że w idei sensu życia zawierać się powinny najwyższe wartości, do których zalicza przede wszystkim Boga, poszanowanie godności człowieka, służbę drugiemu człowiekowi, miłość międzyludzką i staranie o pokój.

⁶⁵ Por. K. Popielski, dz. cyt. s. 133.

⁶⁶ Por. K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983, s.41.

Bibliografia

- Adler A., *Sens życia*, Warszawa 1986.
- Bocheński I. M., *O sensie życia*, [w:] „Znak”, 34 (1982) nr 3, ss. 90-102.
- Buczyńska H., *Koło Wiedeńskie, początek neopozytywizmu*, [w:] *Główne zagadnienia filozofii* (red. W. Krajewski), Warszawa 1966, ss. 151-158.
- Camus A., *Eseje*, Warszawa 1971.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. VIII, Warszawa 1989.
- Copleston F., *Historia filozofii*, t. IX, Warszawa 1990.
- Czajkowski M., *Biblia dziś odczytana*, Warszawa 1988.
- Dąbrowski K., *Sens życia jako rozwiązanie problemu ludzkiej egzystencji. (Sens jako problem rozwoju osobowości)*, [w:] „Studia Filozoficzne”, 1981 nr 4, ss. 99-108.
- Dąbrowski K., *W poszukiwaniu zdrowia psychicznego*, Warszawa 1996.
- Frankl V. E., *Homo Patiens*, Warszawa 1984.
- Gogacz M., *Sens życia i wspólnota*, [w:] „Studia Filozoficzne”, 1981 nr 4, ss. 109-114.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
- James W., *Pragmatyzm*, [w:] *Główne zagadnienia filozofii* (red. W. Krajewski), t. II, Warszawa 1966, ss. 303-312.
- Jasiński B., *Filozofia XX wieku. Między buntom rozumu a pokorą istnienia*, Warszawa 1990.
- Jowczuk M.T., Ojzerman T.I., Szczipanow I.J. (red.), *Krótki zarys historii filozofii*, Warszawa 1969.
- Kaczmarek S., *Rozważania o życiu ludzkim*, Warszawa 1977.
- Kowalczyk S., *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990.
- Kowalczyk S., *Kim jest człowiek*, Wrocław 1982.
- Kowalczyk S., *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Wrocław 1995.
- Kowalski J., *Starożytni o sensie życia*, Warszawa 1988.
- Krapiec M.A., *Człowiek w kulturze*, Warszawa 1990.
- Krzysteczko H., *Osobowość*, [w:] *Psychologia dla teologów* (red. J. Makselon), Kraków 1995, s. 179.
- Kuczyński J., *Sens życia*, Warszawa 1981.
- Mariański J., *Religijny wymiar sensu życia*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, 33 (1990) nr 1-4 (129-132), ss. 33-50.
- Mariański J., *W poszukiwaniu sensu życia*, Lublin 1990.

- Maslow A., *Motywacja i osobowość*, Warszawa 1990.
- Nowa Encyklopedia Powszechna PWN (red. B. Petrozolin Skowrońska), t. I,II,III,V, Warszawa 1996.
- Olszewski D., *Sekularyzacja*, [w:] *Słownik Teologiczny*, (red. A. Zuberbier), t. II, Katowice 1989, ss. 236-238.
- Pałyga J., *Sens życia*, [w:] „Communio”, 16 (1996) nr3 (93), ss. 40-46.
- Popielski K., „Sens” i „wartość” życia jako kategorie antropologiczno-psychologiczne, [w:] *Człowiek pytanie otwarte* (red. K. Popielski), Lublin 1987, ss. 107-139.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, Kraków 1983.
- Rusecki M., *Ku pojęciu światopoglądu*, [w:] *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego* (red. M. Rusecki), Lublin 1989, s. 33.
- Siemianowski A., *Człowiek i prawda*, Poznań 1986.
- Sikorski T., *Sens życia*, [w:] *Słownik Teologiczny* (red. A. Zuberbier), t. II, Katowice 1989, ss. 238-240.
- Sowińska A., *Wprowadzenie do psychologii*, Katowice 1996.
- Stępień B., *Wstęp do filozofii*, Lublin 1989.
- Stróżewski W., *Istnienie i sens*, Kraków 1994.
- Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków 1987.
- Szewczyk W., *Kim jest człowiek*, Tarnów 1993.
- Ślipko T., *Sens życia sens dziejów. Refleksje ze stanowiska filozofii i etyki chrześcijańskiej*, [w:] „Studia Filozoficzne”, 1981 nr 4 (185), ss.109-118.
- Tatarkiewicz W., *Historia Filozofii*, t. III, Warszawa 1990.
- Tillich P., *Filozofia egzystencjalna*, [w:] *Kierunki filozofii współczesnej* (red. J. Czarkowski, J. Pawlak, J. Pawłowski), Toruń 1983, ss. 150-181.
- Wielka Encyklopedia Powszechna PWN (red. B. Suchodolski), t. VII,IX, Warszawa 1966.
- Wołoszynowa L., *Psychologia ogólna i rozwojowa*, Warszawa 1965.
- Woźnicki A., *W poszukiwaniu sensu egzystencji ludzkiej*, [w:] „Zeszyty Naukowe KUL”, 21 (1978) nr 1 (81), ss. 25-33.
- Zaręba S.H., *Młodość wobec sensu życia*, [w:] „Communio”, 16 (1996) nr 3 (93), ss. 3-15.