



**ALDONA POBOJEWSKA**  
UNIwersytet Łódzki

## **CZY JESTEŚMY SYZYFAMI? REFLEKSJE NA TEMAT SENSU ŻYCIA**

### **Wstęp**

Czy ludzkie życie ma sens? Jest to jedno z zasadniczych, a może tylko często obecnie powtarzanych a w istocie banalnych, pytań. Wprawdzie w innej postaci, ale stawiano je w filozofii już od starożytności<sup>1</sup>, jednak współcześnie w naszej cywilizacji, nabrało ono szczególnej wagi. Warto podkreślić owo „tu i teraz”, gdyż na przykład również w Europie ale w XIV wieku<sup>2</sup> najistotniejszą dla zdecydowanej większości jednostek była

---

<sup>1</sup> Odo Marquard stwierdza, że pierwszy tak („Hat denn das Dasein ueberhaupt einen Sinn?") postawił tę kwestię w 1886 roku w „Wiedzy radosnej” Nietzsche. Chciał w ten sposób oddać pesymizm poglądów Schopenhauera na temat sensu dziejów (Marquard 1986: 37). Od tamtej pory pytanie to zastępuje pokrewne: Jak być szczęśliwym?, którym filozofowie zajmowali się już od czasów starożytnych. Marquard przyczyn tej zamiany upatruje w sukcesie krytyki eudajmonizmu dokonanej przez Kanta i zaproponowaniu przez niego etyki obowiązku. Skazało to problem szczęścia na banicję z filozofii, jednak nie na długo, gdyż po niespełna 100 latach wrócił on pod kryptonimem – problemu sensu (Marquard 1986: 42/43).

<sup>2</sup> Wiek XIV to okres zdecydowanej dominacji światopoglądu chrześcijańskiego. Spowodowało to, że pytanie „czy będę zbawiony?” stało się powszechne. Natomiast

kwestia: czy zostanę zbawiony. Natomiast aktualnie za niezmiernie pożądaną aspekt życia uznaje się właśnie jego sensowność. Pragniemy jej i zabiegamy o nią<sup>3</sup>. Uważamy, że nadaje ona naszemu istnieniu głębię, a jej brak czyni je płytkim czy pustym (Wolf 2018: 34). Frankl twierdzi, że poszukiwanie tego sensu jest przejawem dojrzałości (Frankl 1984: 45).

Wiele czynników złożyło się na to, że pytanie o sens życia stało się współcześnie tak istotne. Nie przytoczę tu całej palety tych okoliczności, lecz wspomnę tylko o kilku. W dużej mierze przyczynił się do tego postęp naukowo-techniczny, gdyż na przykład szczepionki, kanalizacja czy przestrzeganie zasad higieny wpłynęły znacząco na wydłużenie życia Europejczyka. Jeszcze na początku XX wieku średnia jego długość wynosiła niespełna 50 lat, ale sto lat później było to o 22 lata więcej<sup>4</sup>. Zmiany społeczno-gospodarcze spowodowały z kolei podniesienie statusu ekonomicznego dużych grup ludności. Oba powyższe wymienione czynniki sprawiły, że wielu ludzi ma obecnie więcej niż kiedyś czasu wolnego od pracy<sup>5</sup>, co daje im „przestrzeń” do zajęcia

---

głębia i autentyczność przeżywania religii sprawiła, że było ono niezmiernie ważne dla jednostki.

<sup>3</sup> W społeczeństwie dobrobytu deficyt sensu kompensuje się namiastkami: luksusem; fizycznym, psychicznym i ekonomicznym nadmiarem; manią podwajania ilości wszystkiego, co się posiada: telewizorów, samochodów, domów, żon i mężów, zawodów itd. (Marquard 1986: 39-40).

<sup>4</sup> [https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ\\_folder\\_konf\\_prezentacja.pdf](https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf) (dostęp marzec 2020)

<sup>5</sup> Termin „praca” rozumiem tu jako działanie przysparzające nam środków niezbędnych do biologicznego przetrwania. Zostaje ono wymuszone przez instynkt samozachowawczy (por. Arendt 2010: 107). Jest to znaczenie zbieżne z rozumieniem „pracy wyobcowanej” w poglądach „młodego Marksa”, tj. pracy, która staje się środkiem

się innymi kwestiami niż tym, jak związać przysłowiowy „koniec z końcem”.

Również, a może przede wszystkim, istotną rolę w nadaniu rangi pytaniu o sens życia odegrały transformacje w sferze ducha – intelektualnego klimatu, w którym wznosimy i tkwimy. Sprawily one, że z religijnych, poznawczych i moralnych absolutystów staliśmy się w większości relatywistami (por. Marquard 1986: 38 i nn.; Arendt 1994a: 166). Dla ilustracji tej przemiany odwołam się – za Marcinem Polakiem (Polak 2018: 162) – do zmiany, jaka zaszła w rozumieniu znanych słów Kanta: „Dwie rzeczy napełniają moje serce wciąż nowym i wciąż rosnącym podziwem i szacunkiem... : Niebo gwiazdzone nade mną i prawo moralne we mnie” (Kant 1911: 222). Jak na te „dwie rzeczy” zapatrujemy się obecnie? Prawo moralne już nie budzi w nas niepowątpiewalnej uwagi, zostało bowiem zrelatywizowane do naszego kręgu kulturowego, a niebo gwiazdzone i przyroda wywołuje w nas nie tyle podziw, co raczej lęk.

W jaki sposób opisana powyżej sytuacja przekłada się na podejście współczesnego człowieka do pytania o sens życia? Ludzie głęboko religijni, kandyści czy przedstawiciele świeckich antropologii zakładających istnienie absolutu są przekonani o jednoznaczności ludzkiego przeznaczenia, jako dążenia do: osobowego Boga (św. Augustyn), realizacji powołania moralnego (Kant), zmierzania

---

do zaspokojenia potrzeb poza nią samą, a konkretnie potrzeby zachowania fizycznej egzystencji. Jeżeli realizowanie tego zadania staje się wyłącznym celem naszej aktywności, to nie ma ono specyficznie ludzkiego charakteru, lecz dzielimy je ze światem zwierząt. (Marks 1976: 551, 553). Taka sytuacja zamyka człowieka w animalnym porządku i uniemożliwia mu podjęcie swoiście ludzkich działań.

do Absolutu (Sokrates, Platon) czy rozpływania się w nim (mistycy). Jeżeli nasuwa się im pytanie o sens życia, to nie ma ono dla nich charakteru dramatycznego lecz retoryczny, gdyż znają jego satysfakcjonujące, pozytywne rozstrzygnięcie. Nie stawiają tego pytania radykalni nihilści, ponieważ dla nich odpowiedź jest jednoznacznie negatywna. Problem sensu życia staje się natomiast doniosły dla relatywistów lub wątpiących (Polak 2018: 18). Pytają o niego, ponieważ go nie widzą<sup>6</sup>. Nie został on im ani „odgórnie” wpisany w tzw. naturę, ani wpojony na drodze socjalizacji. Dopuszczają jednak, że taki sens może istnieć. Liczba myślących w ten sposób współcześnie znacznie wzrosła. Marquard diagnozuje, że przeżywamy dzisiaj „koniunkturę doświadczenia bezsensowności” (por. Marguard 1986: 38).

Ujmując rzecz krótko, problem sensu życia jest obecnie dla nas niezmiernie doniosły, gdyż sprzyjają temu zarówno czynniki ekonomiczno-społeczne (więcej wolnego czasu, którym dysponujemy), jak również szczególny klimat intelektualny (odejście wielu ludzi od różnego typu absolutyzmów). Ponadto w filozofii tak sformułowany problem zastąpił inne istotne dla człowieka pytanie: jak być szczęśliwym (patrz przypis 1).

### **1. Perspektywy udzielania odpowiedzi na pytanie o sens życia**

Przywołane powyżej okoliczności pozwalają zrozumieć, **dłaczego** pytanie o sens życia ma obecnie tak wysoką rangę, natomiast nie mówią nic w kwestii odpowiedzi na nie. Istnieje spór, jaką optykę należy przyjąć przy jej poszukiwaniu. Wskazuje się tu dwie perspektywy:

---

<sup>6</sup> Trafnie zauważa Bocheński, że z sensem życia jest podobnie jak ze zdrowiem, dopiero po jego utracie staje się dla tego kogoś ważną kwestią (Bocheński 1993: 7).

**obiektywną, zewnętrzną** w stosunku do jednostki, czyli niezależną od indywidualnych ocen sensowności własnego życia i **subiektywną, wewnętrzną**, kiedy dana osoba sama decyduje, co jej egzystencji przydaje sensu (Ziemiński 1999: 433 in. Wolf 2018: 35, 64, 80, 102).

### **1.1.Perspektywa obiektywna**

Obiektywny sposób orzekania o sensie ludzkiego życia wymaga wskazania jego uniwersalnych i koniecznych warunków. W tym kontekście w filozofii analitycznej przywoływane są **samo istnienie i nieśmiertelność** (Ziemiński 1999: 434).

#### **Istnienie**

Biologiczny wymóg **egzystencji** musi zostać spełniony, aby móc rozważać problem jej sensu. Niektórzy uznają go nawet za warunek wystarczający dla jej pozytywnego sensu. Krytycy tego stanowiska stwierdzają, że bezrefleksyjna radość z faktu, że się żyje, charakteryzuje animalny sposób odczuwania własnego istnienia (Arendt H., 2010: 131). Samo istnienie nie jest – według nich – wystarczającym warunkiem dla uznania pozytywnego sensu ludzkiego życia, gdyż ono jako takie, nie jest dobrem, lecz dopiero miejscem dla dobra albo zła.

W pesymistycznej wersji tego poglądu, którą reprezentuje Bertrand Russell, utrzymuje się, że życie ludzkie (jak każde inne) stanowi przypadkowy, przejściowy epizod, a jego **ograniczoność** i towarzyszące **cierpienie** odbierają mu wszelką sensowność. Śmierć – twierdzi Russell (Russell 1903) – niszczy nasze dzieła, nadzieje i pragnienia, pozbawiając nas możliwości realizacji jakiegokolwiek ponadindywidualnego celu, co stanowi nieodzowny fundament rozprawiania o sensie życia. Nie zmienia tego stanu rzeczy żadne jednostkowe poczucie sensu,

bo patrząc obiektywnie, skończoność życia czyni je bezsensownym, absurdalnym. Stanowisko to wywołuje żywą polemikę (Ziemiński 1999: 433-455).

### Nieśmiertelność

Niektórzy polemicy Russella zgadzają się z jego tezą, że o absurdalności ludzkiego życia decyduje jego definitywny kres w momencie biologicznej śmierci jednostki. Uznają taki stan rzeczy za konsekwencję eliminacji z ludzkiej natury pierwiastka wiecznego, co odbiera pojedynczemu człowiekowi możliwość uczestnictwa w nieskończoności. Jednocześnie pozbawia się go szansy na pełnię rozwoju oraz rekompensatę popełnionego i doznanego zła. W związku z tym **postulują przyjęcie jakiejś postaci nieśmiertelności ludzkiej jednostki** (Ziemiński 1999: 436).

Powyższy dezyderat nie jest przekonujący. Przede wszystkim skąd pewność, że realizacja swojego powołania i odkupienie cierpień zapewniłoby ludziom sens życia. Ponadto wnioskowanie jakiegokolwiek postaci nieśmiertelności człowieka wiąże się – jak myślę – z przyjęciem **istnienia jakiejś formy absolutu**. W przytoczonej powyżej argumentacji istnienie to nie byłoby niepowątpiewalną oczywistością, płynącą z głębokiego przekonania, lecz zostałoby przyjęte na mocy postulatu. Taka taktyka przywodzi na myśl opisywany przez Fryderyka Jacobiego skok *salto mortale*: w którym „...nie ma – jak tłumaczy – wcale mowy o rzucaniu się głową w dół ze skały w przepaść, lecz o wznoszeniu się z równej ziemi ponad skałami i przepaścią i ponownym, po drugiej stronie zatrzymaniu się mocno i solidnie na nogach” (za Piórczyńskim 2006: 204). *Salto mortale* jest metaforą irracjonalności podjętego rozwiązania, które wychodzi z porządku logiki, zatem ani samego skoku,

ani „wybranej” opcji nie daje się logicznie usprawiedliwić. Niemniej ma ona stanowić „punkt Archimedesowy” dla dalszych rozważań i poczynań.

Nie ma wątpliwości, że fundamentalne przesłanki naszych poglądów nie podlegają racjonalnemu uzasadnieniu. Swój bazowy charakter zyskują jednak na mocy naszego niezachwianego, bo nabytego w trakcie socjalizacji, przekonania o ich słuszności. W taktyce *salto mortale* sprawa ma się inaczej. Istnienie Absolutu o określonych własnościach akceptujemy w wyniku świadomej decyzji. Przypomina to zabieg Pascala, przyjmującego istnienie Boga na mocy **zakładu**, w efekcie czego pozostaje ono chłodną, racjonalną kalkulacją, nie zaś głębokim przeświadczeniem. Wydaje się, że siła przekonywania stanowiska zbudowanego na takiej przesłance byłaby niewielka.

Inni krytycy Russellowskiego poglądu o ścisłym związku absurdalności ludzkiego życia z jego skończonością kwestionują przede wszystkim **zachodzenie takiego połączenia**. Następnie akceptując fakt nieuniknionego kresu istnienia człowieka, starają się ukazać, że mimo to jego życie może być sensowne. Twierdzą zatem, że nieśmiertelność nie rozwiązuje problemu sensu życia, gdyż można sobie wyobrazić, że trwamy wiecznie – jednak bez sensu (choć bez lęku przed śmiercią). Ponadto, czy czasowa ograniczoność procesów odbiera im sensowność? Czy fakt, że urlop się kończy, pozbawia go sensu? Nie. Analogicznie jest z naszym życiem, to, że posiada kres, nie przesądza o jego absurdalności (Ziemiński 1999: 436-7). Radykalni zwolennicy takiego rozwiązania podkreślają, że właśnie skończoność życia podnosi rangę pytania o jego sens: „...gdyby nie było śmierci, a życie trwałoby bez końca, już dlatego tylko byłoby pozbawione sensu. Człowiek mógłby wtedy każdą sprawę

od siebie odsuwać, co miałyby zrobić dzisiaj, mógłby uczynić jutro i pojutrze. Nie byłoby żadnych zobowiązań i żadnej odpowiedzialności za wykorzystanie chwili dla urzeczywistnienia wartości i wypełnienia ludzkiego bytu sensem” (Frankl 1984: 82).

Stanowisko podobne jak Frankla znajdujemy u innych autorów (np. Marquard 1986: 48; Bocheński 1993: 19-20). Odrzucają oni przekonanie, że sensu nadają życiu wyłącznie dążenia o nieskończonym wymiarze, a nie przynoszą go realizacji projektów czasowych i bez monumentalnego znaczenia. Jeżeli rzecz miałaby się tak, jak głosi negowany przez nich sąd, to nie warto byłoby troszczyć się o żadne doraźne sprawy. Taka recepta działania jest całkowicie sprzeczna z logiką życia, bo konsekwentne jej stosowanie przerywa jego trwanie. Żartobliwie wyraża to Woody Allen: „Ktokolwiek nie zginie od miecza lub głodu, zginie od zarazy, więc po co się golić” (za J. Haidt „Komentarz” 2018: 170). Dodam – po co jeść? Czyż wtedy nie afirmujemy życia?

Thomas Nagel w odmienny sposób kwestionuje tezę o związku absurdalności życia z jego skończonością (Nagel 1971). Uważa, że uznanie ludzkiej egzystencji za absurdalną jest wyłącznie **naszą oceną**. Powstaje ona jako rezultat aktualizacji istotowych możliwości człowieka: raz – świadomego przeżywania własnego życia i odczuwania powagi jego problemów, dwa – abstrahowania od swoich bieżących spraw a zarazem spojrzenia na ogrom Wszechświata i w jego odległą przeszłość oraz przyszłość. To zderzenie skończonego, subiektywnego porządku z bezmiernym i nieskończonym porządkiem kosmicznym powoduje, że własne problemy jawią się człowiekowi jako nieistotne, co wywołuje w nim poczucie absurdalności jego życia. Owo doznanie



powstaje w nas, bo spełniamy ku temu odpowiednie warunki, gdyż odnosimy się jednocześnie do siebie i do kosmosu. Nie jest to zatem rozpoznanie obiektywnego stanu rzeczy lecz subiektywne doświadczenie, którego sami jesteśmy źródłem. Zatem skończoność ludzkiego życia nie przesądza o jego obiektywnym bezsensie.

\*\*\*

Żaden z przywołanych powyżej warunków traktowanych jako obiektywne i mających decydować o sensie ludzkiego życia, o tym nie rozstrzyga. Pierwszy, istnienie, stanowi tylko jeden z wymogów do postawienia pytania o ten sens; drugi, nieśmiertelność, nie jest zasadny.

## **1.2. Perspektywa subiektywna**

Fiasko wskazania obiektywnych warunków na rzecz sensowności czy bezsensowności ludzkiego życia skłania do sprowadzenia analizy tej kwestii na płaszczyznę subiektywną. W tym wymiarze odbieramy ją jako usprawiedliwioną i ważną. Doniosłość nie decyduje jednak o jakimkolwiek jej rozstrzygnięciu. Nasza jednostkowa, skończona egzystencja tworzy bowiem wyłącznie miejsce, w którym może zaistnieć sens albo bezsens<sup>7</sup>.

Bocheński utrzymuje, że problem sensu życia jest sprawą **czysto prywatną**, osobistą (Bocheński 1993: 8). Nikt nikomu bowiem

---

<sup>7</sup> Stanowisko to jest zasadne na gruncie koncepcji człowieka, według której nie ma on „odgórnie” ustalonej drogi życia czy powołania. Tylko brak takiego „sztywnego programu” pozwala jednostce na realizowanie własnego projektu. Zakłada to renesansową (Mirandola, Montaigne), optymistyczną wizję ludzkich możliwości, że jesteśmy panami swojego losu.

nie prezentuje sensu, lecz wyłącznie dana jednostka sama może określić, co ma go stanowić, gdyż to ona musi odczuwać/uważać dany sens jako swój. Bocheński udziela wskazówek, czym się kierować w tych poszukiwaniach. Rekomenduje, aby zmierzać do celu, który ma dla danej osoby istotną wartość, bo wtedy będzie ona mogła intensywnie do niego dążyć. Radzi, aby nie mieć aspiracji znalezienia Wielkiego Celu na całe życie, lecz zadawałać się okresowymi celami (Bocheński 1993: 10-11). Podkreśla dalej, aby nie koncentrować się wyłącznie na jednym zadaniu, lecz równolegle realizować ich wiele (Bocheński 1993: 15, 22). Ponadto zaleca docenianie i rozkoszowanie się aktualną chwilą (Bocheński 1993: 12-13).

Opowiadanie się za prywatnością kwestii sensu życia niesie jednak niebezpieczeństwo, o którym pisze Arendt (Arendt 1994b: 69). Otóż jeżeli ktoś określając sens swojego życia skoncentruje się wyłącznie na sobie, a odseparuje od zewnętrznego świata, wtedy cały problem zostaje sprowadzony na poziom **gustu**. To on zdecyduje o działaniach tej osoby, podobnie jak smak decyduje, że przedkładamy zupełną pomidorową nad rosół, bo zjedzenie tej pierwszej sprawia nam większą przyjemność. W skrajnej wersji tak rozumiany hedonistyczny styl życia, nastawiony na doznawanie **przyjemności**, których dobozem kieruje indywidualny gust, zagraża upodobnieniem się zachowania człowieka do działania laboratoryjnego szczura, nieprzerwanie naciskającego przycisk urządzenia pobudzającego ośrodek rozkoszy w jego mózgu. Analogicznie **do jednej czynności** zostaje zredukowana aktywność osób uzależnionych od gier komputerowych, oglądania pornografii czy robienia zakupów itp. (por. Polak 2018: 34). Arendt twierdzi, że koncentrując się na „uroku rzeczy małych” dostarczających przyjemności, człowiek gubi sens życia. Ten łączy się bowiem

z działalnością swoiście ludzką, którą sprawianie sobie przyjemności nie jest (Gurczyńska-Sady 2019: 166-7), co obrazuje przykład przywołanego doświadczalnego zwierzęcia.

Wielu autorów – podobnie jak Arendt – uważa, że doznawanie w życiu przyjemności nie jest tożsame z jego sensem (por. Bocheński 1993: 19<sup>8</sup>, Wolf 2018: 61), tym samym jeżeli dana osoba oddaje się wyłącznie im, to ryzykuje pojawienie się u siebie poczucia bezsensu. Możemy sobie również wyobrazić, że ktoś doświadcza mało szczęścia czy przyjemności, jednak uznaje swoje życie za sensowne. Zwrócę uwagę, że wydając taką opinię myśliciele ci oceniają czyjeś życie nie z jego „prywatnej” (wewnętrznej), lecz **z zewnętrznej w stosunku do niego perspektywy**<sup>9</sup>. Unaocznia to, że nie uznają sensu życia jednostki za wyłącznie osobistą sprawę, ale przypisują mu również aspekt ponadjednostkowy. Czyni tak również Bocheński. Nie trzyma się bowiem konsekwentnie swojej deklaracji o prywatności kwestii sensu życia, lecz nakreśla innym kierunek tych poszukiwań.

Filozofowie zajmujący się problemem sensu ludzkiego życia najczęściej dokonują ogólnych ustaleń i wskazują, w którą stronę każdy powinien się zwracać w dążeniu do niego, a jakich dróg ma unikać. Innymi słowy, tworzą pewien **ramowy wzorzec** służący jednostkom wsparciem

---

<sup>8</sup> W koncepcji Bocheńskiego zaznacza się w tej sprawie niespójność. Stwierdzenie, że doznawanie przyjemności nie jest tożsame z sensem życia (Bocheński 1993: 19) koliduje bowiem z wyjściowym przekonaniem tego autora o prywatności kwestii sensu życia i konieczności jej rozstrzygnięcia wyłącznie w indywidualnej perspektywie. Możliwe jest przecież, że jednostka realizuje sensowny dla niej cel, który nie ma innych walorów, jak tylko sprawianie sobie przyjemności.

<sup>9</sup> Ocena ta ma wymiar obiektywny, choć nie w znaczeniu absolutnym lecz intersubiektywnym.

w procesie zabiegania o usensownienie własnej egzystencji. Odwołując się do tego wzorca myśliciele ci oceniają również stopień sensowności cudzego życia. Wydaje się, że w momencie publicznego wypowiedzania się na temat sensu życia nie daje się utrzymać „prywatności” rozwiązania tego problemu. Wyraża się bowiem wtedy wskazówki czy oceny, które mają charakter pozajednostkowy.

### 1.3. Perspektywa subiektywno-obiektywna

Na konieczność obok indywidualnego (prywatnego) również pozaindywidualnego wymiaru celu, w którego realizację warto się angażować szukając sensu życia, *implicite* wskazuje Susan Wolf. Sądzi ona (Wolf 2018: 35 i nn.), że sensu życiu przydają działania, które charakteryzuje maksyma: **miłość do czegoś, co jest warte miłości**. Zatrzymam się na analizie tej sentencji. Wskazuje się w niej na relację między osobą – podmiotem miłości i jej obiektem. Określa się również warunki, jakie oba człony tej relacji muszą spełniać. Słowo „miłość” odnosi się do podmiotu. Informuje, że poczynania danej osoby niosą potencjał sensu wtedy, gdy bardzo jej zależy na jakimś obiekcie (człowieku, idei, rzeczy itp.), kiedy go kocha. Termin „miłość” sygnalizuje wysoki stopień intelektualnego, ale i emocjonalnego **zaangażowania** tej osoby w daną relację, co przydaje dodatkowo radości jej życiu – zauważa Wolf.

Pozytywne emocje, które żywi podmiot – nakierowane są na coś, na obiekt. To uczucie może być jednak źle ułożone, a wtedy cała relacja byłaby jałowa w wymiarze sensu. Aby uniknąć takiego efektu przedmiot miłości nie powinien być dowolny (np. palenie marihuany, gra w karty, oszukiwanie ludzi czy pielęgnacja złotej rybki), lecz musi być **wart**

**miłości.** Wymóg ten zostaje spełniony, kiedy obiekt ten jest nośnikiem pozytywnej i zarazem obiektywnej wartości. Wyjaśniając, jakie są to wartości, Wolf odwołuje się do Arystotelesowskiej kategorii *endoxy*. Jest to opinia przeciwstawiana *doxa*, czyli jednostkowemu mniemaniu i w opozycji do niego uznawana przez wszystkich lub przez większość lub przez najznakomitszych (Wolf 2018: 37). Mówiąc krótko, wartość przedmiotu miłości ma mieć **wymiar ponadjednostkowy**, tzn. dana społeczność ocenia ją pozytywnie. W tej koncepcji sensowne życie wymaga wyjścia „poza siebie” ku światu.

Wolf nie chodzi przeto o samorealizację *sensu stricto* (Wolf 2018: 43 i nn.), którą zalecają niektórzy psychoterapeuci, gdyż ta koncentruje się jedynie na podmiotowej stronie aktywności. Zdaniem tej autorki, czynności nastawione wyłącznie na samospełnienie (np. śpiewanie, tańczenie, rozwiązywanie krzyżówek) mają przynosić profity tylko podmiotowi i nie wymaga się od nich aspektu ponadjednostkowego. Realizacja takich działań może wprawdzie prowadzić do indywidualnego sukcesu, rozumianego jako powodzenie, popularność – twierdzi ta autorka – nie tworzy jednak sensu życia. Wskazuje na to los ludzi, którzy popełniają samobójstwa stojąc na szczycie swojej udanej kariery artystycznej, finansowej czy zawodowej (Wolf 2018: 47). Tęgo zdania jest również Frankl. Radość, szczęście, sukces nie są – jego zdaniem – tożsame z sensem życia<sup>10</sup>. Ponadto stając się celami samymi w sobie naszych dążeń, umykają nam. Może to być efektem pojawiającego się poczucia „pustki egzystencjalnej”, którą niesie egocentryzm, co przypomina omawianą w poprzedniej części sytuację laboratoryjnego szczura.

---

<sup>10</sup> Marquard uznaje kategorie sensu życia i szczęścia za pokrewne (por. przypis 1).

Zbierając powyższe, w koncepcji Wolf, inaczej niż twierdzi Bocheński, w sensotwórczej aktywności istotne jest nie tylko zaangażowanie, czyli **aspekt podmiotowy, subiektywny, ale również aspekt przedmiotowy**, czyli obiektywna, tj. uznana intersubiektywnie, pozytywna wartość obiektu tego zaangażowania. Omawiana autorka nadmienia, że swoistą cechą jej koncepcji sensu życia jest uwzględnienie obu tych czynników (Wolf 2018: 35).

Według Wolf, kolejny warunek, jaki ma spełniać sensowna relacja między kochającym podmiotem a przedmiotem tego uczucia, to konieczność **podmiotowej aktywności** (Wolf 2018: 37, 64). Czyli nie wystarczy przychylnie nastawienie danej osoby do obiektu swego uczucia i jego kontemplacja. Nie może to być miłość platoniczna, lecz podmiot ma działać na rzecz wybranego obiektu.

Mówiąc krótko, w koncepcji Wolf sens życiu nadają zaangażowane działania jednostki na rzecz obiektów, charakteryzujących się ponadindywidualną, pozytywną wartością. Natomiast nie przydaje tego sensu skoncentrowanie się na samorealizacji czy własnych przyjemnościach, które nie służą wartościowym, zewnętrznym do jednostki celom (np. gra w karty).

Widzę tu pewien problem. Jaka społeczność i kiedy ma stwierdzić, że obiektowi czyjejs miłości przysługuje intersubiektywna wartość *ergo* czy czyjeś życie jest sensowne? Przedmiot ten może przecież znaleźć społeczne uznanie dopiero po śmierci danego podmiotu (*casus* Giordano Bruno). Czyli są sytuacje, gdy o sensowności swojego działania, wbrew osądowi otoczenia, decyduje wyłącznie jednostka. Zatem mimo konieczności uwzględnienia zewnętrznej perspektywy problem sensu

ludzkiej egzystencji, postawiony jak powyżej, pozostawia ciężar jego rozwiązania bez reszty danej osobie. To ona sama czuje/wie/ocenia, czy realizacja danego celu rodzi w niej na tyle pozytywne emocje, aby mocno zaangażować się w działanie na jego rzecz. To ona powinna postawić sobie pytanie o pozajednostkową wartość własnej aktywności i sama na nie odpowiedzieć aprobując społeczny brak zrozumienia podjętej przez siebie decyzji i płynące z tego konsekwencje, łącznie z klęską. Jeżeli sprawa tak się przedstawia, to dana osoba może się również mylić i poświęcić swoje życie realizacji projektu, który może ostatecznie okazać się wyłącznie jej fanaberią (mimo, że uznawała go za ponadjednostkowy, wzniosły cel).

\*\*\*

Okazuje się, że rozwiązanie problemu sensu życia przysparza kłopoty w każdej płaszczyźnie oglądu tego zagadnienia, tj. w obiektywnej, subiektywnej jak i subiektywno-obiektywnej perspektywie.

## **2. Mit Syzyfa w kontekście problemu sensu życia**

Dla ilustracji sposobów ustosunkowania się do problemu sensu życia wielu autorów odwołuje się do losu mitologicznego króla Koryntu – Syzyfa. Jak każda alegoria i ta ma swoje mocne oraz słabe strony. Krótko ją przypomnę. Za zdradę sekretów bogów i uwięzienie Tanatosa w celu przedłużenia sobie ziemskiego życia, Syzyf został przez nich strącony do Hadesu i ukarany. Ma tam z olbrzymim wysiłkiem wtaczać na górę ciężki kamień, który tuż przed szczytem spada w dół. Wtedy skazaniec musi swą daremną pracę zaczynać od nowa i tak bez końca. Poniżej przedstawiam wybrane strategie odniesienia się do sensu życia w takich okolicznościach.

Camus w eseju „Mit Syzyfa” zauważa, że przy wąskiej optyce oglądu swojej sytuacji Syzyf dostrzega jedynie własny trud związany z wtaczaniem kamienia. Zgodnie z zamiarem jego prawodawców: doświadczenie ogromnego jałowego wysiłku, brak odpoczynku, samotność i przymus, rodzą u niego poczucie ubezwłasnowolnienia, rozpacz, rezygnacji, a ostatecznie głębokie doznanie bezsensu swojej egzystencji. Przy braku dystansu do ciężaru własnego losu sytuacja człowieka wygląda bardzo podobnie. Jeżeli dana osoba koncentruje się wyłącznie na przeżywaniu swego permanentnego mokołu pokonywania oporu codzienności, to odczuwa jedynie udręczenie i bezsilność. W efekcie zaznaje poczucia bezgranicznego bezsensu swojego istnienia. Aktem rezygnacji, poddania się, jest tu załamanie lub samobójstwo (Camus 1974: 137). Tą ostatnią ewentualnością Syzyf nie dysponuje. Zatem zamknięcie się w obrębie spraw codziennych, gdy odczuwamy wyłącznie ich bezmierną uciążliwość, nieuchronnie prowadzi do poczucia bezsensu, które może przynieść tragiczne konsekwencje.

Wolf przywołuje zaproponowany przez Taylora eksperyment myślowy. Otóż bogowie podają Syzyfowi hormon szczęścia powodujący, iż pokochałby on swoją pracę i nieprzerwanie dostarczałyby mu ona radości (Wolf 2018: 49 i nn.). Zauważę, że przypomina to uwarunkowania człowieka, który na podobieństwo laboratoryjnego szczura nieustannie podejmuje zachowania sprawiające mu przyjemność. U takich osób nie pojawia się pytanie o sens życia. Natomiast spojrzenie z zewnątrz na te nowe realia skłania do pytania, czy po modyfikacji położenie Syzyfa (tj. toczy kamień z miłością), jak i położenie człowieka dysponującego narzędziem permanentnego sprawiania sobie przyjemności, jest lepsze czy gorsze niż przed przemianą (Wolf 2018: 59). Są zwolennicy każdej z tych odpowiedzi.



Stoimy tu przed starym, filozoficznym dylematem: **Czy lepiej znać prawdę i być nieszczęśliwym, czy nie znać jej i cieszyć się.** Innymi słowy, czy lepiej być zadowolonym zwierzęciem, czy nieszczęśliwym człowiekiem? Ci, którzy bardzo cenią świadomość, gdyż decyduje ona – ich zdaniem – o człowieczeństwie, uznają, że po transformacji sytuacja Syzyfa, jak i danej osoby, pogorszyła się. Nastąpiło bowiem umniejszenie ich władz mentalnych, tj. możliwości rozumienia, i nie wiedzą, co się z nimi naprawdę dzieje. Drudzy – twierdzą, że lepiej być nieświadomym i radosnym.

Camus rozpatruje jeszcze inną okoliczność. Zastanawia się, co dzieje się z Syzyfem w drodze ze szczytu w dół. Ma on w tym czasie chwilę wytchnienia, w której może oderwać myśl od kamienia i uświadomić sobie swoje położenie (Camus 1974: 196 i n.). Mógłby wtedy zyskać szeroką optykę widzenia, umożliwiającą mu zdystansowanie się do swojego powtarzalnego wysiłku i jego akceptację, a następnie świadomie jego podjęcie jako własnego losu. W tym stanie rzeczy można nazwać Syzyfa szczęśliwym (Camus 1974: 198). Camus twierdzi, że podobnie jest z człowiekiem (Camus 1974: 137 i n.). Zdobyte przez niego świadomości absurda własnego położenia, braku możliwości jakiegokolwiek pociechy czy nadziei może stać się dla niego źródłem siły, która inicjuje „metafizyczny bunt” wobec własnej kondycji. Przejawia się on w zgodzie na życie w świecie, jaki jest mu dany (Camus 1974: 142 i n.), czyli bez absolutnej hierarchii wartości i obiektywnych kryteriów wyboru. W takim świecie nie jest ważne, aby żyć jak najlepiej, lecz **żyć jak najwięcej**, tj. mnożyć doświadczenia bez ich wartościowania. Jedyną przeszkodę w realizacji tego planu egzystencji stanowi przedwczesna śmierć (Camus 1974: 144), a samobójstwo jest przejawem rezygnacji.

Wspomnę, że o niebezpieczeństwach, jakie niesie skrajna interpretacja tej życiowej strategii, wiemy z niedoli Rodiona Raskolnikowa<sup>11</sup>.

Dzięki szerokiej optyce oglądu własnej sytuacji widzę możliwość przyjęcia jeszcze innej interpretacji swojego losu. Dla Syzyfa zaistniałaby ona wtedy, gdyby zaakceptował wymierzoną mu karę, jako konsekwencję tego, co zrobił. Uznałby więc, że stanowi ona wkalkulowaną w jego działania cenę, którą płaci za przedłużenie sobie i pozostałym Ziemianom beztroskiego życia. W podobnej sytuacji znajdują się prekursorzy rozmaitych idei, którzy widzą sens swoich dążeń i realizują je, mimo że nie znajdują one uznania wśród współczesnych. Ponadto spodziewają się za nie surowej kary i w pełni świadomie ją przyjmują (Sokrates, Giordano Bruno). Ich życie początkowo **oceniane jako sensowne tylko przez nich**, po ich śmierci znajduje powszechną aprobatę.

W rezultacie przyjęcia szerokiej optyki oglądu, nie tyle własnego losu, lecz kondycji ludzkiej jako takiej, sytuuje się strategia proponowana przez Odo Marquarda. Utożsamia on (Marquard 1986: 37-38) pytanie o sens życia z dylematem formułowanym przez Camusa „czy życie jest, czy nie jest warte trudu, by je przeżyć?” (Camus 1974: 97). Negatywna odpowiedź oznacza tu, że egzystencja ludzka nie ma sensu, czego konsekwencją miałyby być samobójstwo. Marquard zastanawia się nad statusem udzielonego rozwiązania tej kwestii. Zauważa, że **z pozycji człowieka pytanie o sens ludzkiego życia nie daje się definitywnie rozstrzygnąć**. Nikt nie jest zatem w stanie jednoznacznie wykazać

---

<sup>11</sup> Do tej kategorii zaliczają się również przestępcy, jak na przykład Herostrates czy Breivik, którzy za urzeczywistnienie swoich zbrodniczych planów gotowi są ponosić najsurowsze kary.

ani bezsensowności, ani sensowności naszego istnienia. Przemawia to przeciw zasadzie „wszystko albo nic”. Taka sytuacja skłania – jego zdaniem – do opowiedzenia się na rzecz sensowności życia a więc za trwaniem. Byłaby to bowiem tylko kontynuacja tego, co już czynimy, gdyż żyjąc zgadzamy się na życie. Natomiast odejście od tej zgody wymaga argumentów, które – jak wiemy – nie będą konkluzywne (Marquard 1986: 52). Analogicznie ma się rzecz z uzasadnieniem każdej z tych strategii. Nie powinniśmy zatem spodziewać się, że zdobędziemy absolutne, niekwestionowane, trwałe poczucie sensu życia, lecz należy zadowolić się jego „skromnymi” sensami. Nie dostarczą nam ich – zdaniem Marquarda – działania nakierowane wprost na pozyskanie sensu, bo ten podobnie jak szczęście, stanowi produkt uboczny przy innych aktywnościach. Można więc do niego zmierzać tylko drogą okrężną. W omawianej koncepcji nie doradza się jednak podjęcia w tym celu jakiś szczególnych poczynań, lecz opowiada się za **zajęciem się sprawami z naszego najbliższego otoczenia**. Dla Syzyfa byłoby to wtaczanie kamienia (Marquard 1986: 50), dla nas są to zwykłe ludzkie starania związane z pracą, życiem rodzinnym i społecznym lub samotnością, sztuką, nauką ale też z rutyną itd. (Marquard 1986: 43-44). Przy tym należy żyć tak, aby nie utrudniać życia innym. (Marquard 1983: 49-50). W tym miejscu dostrzegam przejaw solidarności z bliźnim, która uzasadnia akceptację obowiązujących tu i teraz wartości, norm, zasad i obyczajów. Zgoda na „mały” sens wystarczy – według tego autora – aby wieść życie, pozwala ona również dostrzec dobro w tym, co niedoskonałe. Wprowadza to optymistyczny akcent do ludzkiej egzystencji, który umyka perfekcjonistom poszukującym wyłącznie rzeczy doskonałych. Przytrafiające się nam sporadycznie odświeżające uczucia ekstazy, wspaniałego samopoczucia itp. są naddatkami, które powinniśmy przyjąć z wdzięcznością, ale możemy się bez nich obejść.

Marquard podkreśla, że ludzie nie popadają w zwątpienie, o ile mają jeszcze coś do załatwienia, na przykład nakarmienie dziecka, przeprowadzenie do końca operacji, terminowe przygotowanie recenzji. Tego rodzaju sprawą jest również napisanie krytycznego tekstu na temat sensu życia (Marquard 1986: 49-50).

Reasumując – według Marquarda – ludzkie życie należy uznać za sensowne nie dlatego, że udało się przeprowadzić na to niepodważalny dowód, lecz ponieważ nie daje się wykazać jego bezsensowności. Jest to wprawdzie sens skromny, przypadkowy, osiągniany nie wprost, ale w sytuacjach zwątpienia pomaga opowiedzieć się za życiem. Rozwiązanie kwestii sensu własnej egzystencji zależy zatem – zdaniem tego autora – bardziej od rzeczy znajdujących się blisko danej jednostki niż od spraw ostatecznych. W epoce wzmożonego zapotrzebowania na sens Marquard zaleca redukcję naszych oczekiwań w tym względzie. Opiera się tu na spostrzeżeniu, że tam, gdzie występuje deficyt jakiegoś dobra i towarzyszy mu poczucie jego braku, można rozwiązać problem albo zwiększając podaż albo zmniejszając popyt. W kwestii sensu Marquard **zaleca podjęcie diety, która ma uczynić nasze życie strawnym** (Marquard 1986: 40).

Zaproponowane przez Marquarda rozwiązanie problemu sensu życia zachowuje ważność przy przyjęciu przez jednostkę **zarówno szerokiej, jak i wąskiej optyki oglądu własnego życia**. Mówiąc inaczej, można tę strategię zastosować świadomie w wyniku wnikliwego namysłu, ale może też być ona urzeczywistniana w sposób niezamierzony. Czynią tak osoby, które podchodzą do życia zadaniowo, tzn. zawsze mają do zrobienia coś, co **trzeba** zrobić. Nie szukają sensu, lecz wypełniają

swoje codzienne obowiązki, realizują przyzwyczajenia i powszechne rytuały<sup>12</sup>.

\*\*\*

Zarówno Camus, jak i Marquard opisują sytuację człowieka przy przyjęciu zarówno wąskiej, jak też szerokiej optyki jej oglądu przez daną osobę. Przedstawione przez nich wizje są jednak odmienne. Pierwszy w przypadku braku dystansu jednostki do swojego życia przedstawia skrajnie pesymistyczny obraz jej losu. Jest ona bowiem w pełni zanurzona w bezproduktywnym znoju i znikąd nie otrzymuje pocieszenia. Może tylko położyć kres swojej udręce na drodze samobójstwa. Drugi z interesujących mnie tu filozofów tę samą sytuację widzi inaczej. Zwraca uwagę na pozytywną wartość zadaniowego podejścia do życia i wywiązywania się z obowiązków, które ono niesie. Takie osoby nie szukają sensu, lecz spontanicznie czynią to, co trzeba, znajdując w tym satysfakcję i w ten sposób wypełniają sobie życie.

Zakładając szeroką perspektywę widzenia własnego życia przez człowieka, Camus znajduje dla niego rozwiązanie, które wprawdzie pozwala człowiekowi absurdalnemu być szczęśliwym, lecz w skrajnej wykładni jawi się ono jako immoralne. Jednostka pozostaje, według tego myśliciela, samotna i skoncentrowana na sobie. Nie musi ani liczyć się z kimkolwiek, ani uwzględniać zastanego porządku moralnego czy społecznego. Kieruje się własną wolą w myśl zasady mnożenia

---

<sup>12</sup> Rozwiązanie proponowane przez Marquarda nie jest tożsame z pracoholizmem. Ten wiąże się bowiem z koncentracją na jednej sferze działań, a pomijaniu innych. Przez co przypomina uzależnienie omawianego laboratoryjnego szczura.

doświadczeń<sup>13</sup>. Inaczej Marquard, przy namyśle nad zagadnieniem sensu życia zwraca przede wszystkim uwagę na konieczność uświadomienie sobie, że zagadnienie to nie daje się jednoznacznie rozwiązać, gdyż nie ma rozstrzygających argumentów na rzecz żadnego ze stanowisk. Należy więc odrzucić postawę wszystko albo nic, sens albo bezsens, i zadowolić się drobnymi przejawami sensu, które niesie danej osobie jej codzienne życie. Towarzyszy temu respektowanie społeczno-kulturowych uwarunkowań, poczucie wspólnoty z bliźnimi oraz odpowiedzialność za nich. Wszystko to wpisuje daną jednostkę w ludzki świat.

W opozycji do rodzącej niebezpieczeństwo egocentryzmu i samowoli wizji przedstawianej przez Camusa, stanowisko Marquarda rysuje się umiarkowanie optymistyczne. Jego oryginalność polega przede wszystkim na wskazaniu braku jednoznaczności każdej odpowiedzi na nasze tytułowe pytanie. W konsekwencji nie poszukuje on konkluzyjnego uzasadnienia w tej kwestii, lecz odwołuje się do oczywistości, które są zwykle lekceważone i umykają naszej uwadze.

---

<sup>13</sup> „... nie to się liczy, by żyć najlepiej, ale by żyć najwięcej. Nie stawiam sobie pytania, czy to jest pospolite albo odrażające, wyrafinowane albo godne pożałowania. Raz jeszcze: wszystkie sądy wartościujące są tu zastąpione sądami orzekającymi. (...) Jeżeli założyć, że takie życie byłoby nieuczciwe, prawdziwa uczciwość każe mi być nieuczciwym” (Camus 1974: 142). „Tam, gdzie rządzi jasność widzenia, hierarchia wartości staje się zbyteczna” (Camus 1974: 144). „Z absurdu wyprowadzam więc trzy konsekwencje, to znaczy mój bunt, moją wolność i moją pasję” (Camus 1974: 145). „Oto jego (człowieka absurdalnego A.P.) dziedzina i jego działalność, która wyłącza go z każdego sądu oprócz własnego. (...) Rozprawianie o moralności nie może tu wchodzić w grę” (Camus 1974: 149).

### **Zakończenie**

Zastanawiając się nad sensem życia, należy zaznaczyć, że najbardziej elementarnym, koniecznym warunkiem możliwości postawienia tego problemu jest wymóg naszego istnienia. Jak wiemy, nie jest to warunek wystarczający. Siedzące obok mnie zwierzę (np. pies) prawdopodobnie nie odczuwa swojego życia ani jako sensownego ani bezsensownego, gdyż nie może w ogóle postawić sobie tego pytania. Tylko my – ludzie jesteśmy w stanie to uczynić. Kwestia ta pojawia się bowiem jako efekt funkcjonowania specyficznych nam władz, jakimi są świadomość, zdolność do namysłu nad sobą i światem oraz wolna wola, która pozwala nam w jakimś stopniu kierować własnym życiem. Gdybyśmy nie byli zdolni do autorefleksji, nie zastanawialibyśmy się nad sensem życia (por. Arendt 2010: 131). Zatem pytamy o niego, bo żyjemy i w przeciwieństwie do innych istot żywych jesteśmy w stanie postawić taką kwestię.

**Problem sensu życia zawdzięczamy temu, że jesteśmy ludźmi,** a dyskomfort spowodowany trudnością i niejednoznacznością rozwiązania tego problemu, jest ceną, którą płacimy za człowieczeństwo. Czy nie powinniśmy więc nauczyć się żyć z otwartymi aporiami? Filozofia uświadamia nam przecież, że z ludzkiej perspektywy nie jest możliwe jednoznaczne rozstrzygnięcie żadnego dylematu.

### Literatura wykorzystana w tekście

Arendt Hannah, 2010, *Kondycja ludzka*, tłum. Anna Łagodźka, Warszawa: ALETHEIA.

Arend Hannah, 1994a, *Co to jest autorytet?* [w:] także, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśl politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, Warszawa: ALETHEIA, ss. 113-174.

Arendt Hannah. 1994b *Koncepcja historii*, [w:] także, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń z myśl politycznej*, przeł. Mieczysław Godyń i Wojciech Madej, Warszawa: ALETHEIA, ss. 55-111.

Bocheński Józef M., 1993, *Sens życia*, [w:] tenże: *Sens życia i inne eseje*, Kraków: Wydawnictwo PHILED, ss. 7-22.

Camus Albert, 1974, *Mit Syzyfa*, [w:] tenże, *Eseje*, przeł. Joanna Guze, Warszawa: PIW, ss. 89-209.

Frankl Viktor E., 1984, *Homo patiens*, przeł. Roman Czernecki i Zdzisław J. Jaroszewski, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Górczyńska-Sady K. 2019, *Troska o świat. Antropologia filozoficzna Hannah Arendt*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UP.

Haidt J. 2018, *Komentarz*, [w:] Susan Wolf, *Sens życia i jego znaczenie*, przeł. Dawid Misztal, Łódź: Wydawnictwo UŁ, ss. 169-183.

Kant Immanuel, 1911, *Krytyka praktycznego rozumu*, przeł. Feliks Kierski, Lwów: Wydawnictwo PTF.

Marks Karol, 1976, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1844 roku*, [w:] Karol Marks, Fryderyk Engels, *Dzieła*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa.

Marquard Odo, 1986, *Zur Diaetetik der Sinnerwartung. Philosophische Bemerkungen*, [w:] tenże, *Apologie der Zufaelligen*, Stuttgart: Reclam, ss.33-53.



Piórczyński Józef, 2006, *Pierwszy egzystencjalista. Filozofia absolutnej skończoności Fryderyka Jacobiego*, Wrocław: Wydawnictwo UW.

Polak Marcin, 2018, *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków: Universitas.

Nagel Thomas, 1972, *The Absurd*, w: "The Journal of Philosophy", Vol. 68,

No. 20, 716-727,

<https://philosophy.as.uky.edu/sites/default/files/The%20Absurd%20-%20Thomas%20Nagel.pdf> (dostęp luty 2020).

Russell Bertrand, 1903 *The Free Man's Worship*,

<https://www3.nd.edu/~afreddos/courses/264/fmw.htm> (dostęp luty 2020).

Wolf Susan, 2018, *Sens życia i jego znaczenie*, przeł. Dawid Misztal, Łódź: Wydawnictwo UŁ.

Społeczno-gospodarcze uwarunkowania i konsekwencje wydłużania życia ludzkiego w Europie Środkowej w czasach nowożytnych,

[https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ\\_folder\\_konf\\_prezentacja.pdf](https://stat.gov.pl/cps/rde/xbcr/gus/POZ_folder_konf_prezentacja.pdf) (dostęp luty 2020).

Ziemiński Ireneusz. 1999 *Zagadnienie śmierci w filozofii analitycznej*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

## **ARE WE SISYPHI? Reflections on the Meaning of Life**

### **Abstract**

We are now more often than ever contemplating existential problems. In this text I present some reflections related to the issue in the title. I do it in two steps. First, I consider from which perspective one can reasonably and effectively adjudicate about the meaning of an individual's life. Next, I illustrate this problem by presenting several concepts that refer to the mythological fate of Sisyphus. I precede the text with an introduction and close with an ending.

### **Słowa kluczowe**

Sens życia, absolut, nieśmiertelność, istnienie, przyjemność, mit Syzyfa

**Keywords**

The meaning of life, absolute, immortality, existence, pleasure, the myth of Sisyphus