

MAREK SZULAKIEWICZ

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

Katedra Teorii Kultury i Religii

Filozofia i współczesne poszukiwania orientacji

Człowiek tym różni się od innych zwierząt, że
jest istotą najbardziej zdolną do naśladowania.

Arystoteles

Ocena współczesnej kultury często wiąże się z podkreśleniem, że – z jednej strony – podważa ona sens tradycyjnych wartości i uniemożliwia rozwój duchowy, z drugiej zaś nie jest zdolna do wykreowania wartości pozytywnych, gloryfikując przypadkowość i samowolę. „Konstytutywne zasady ery nowożytnej ogarnął dziś poważny kryzys – pisał José Ortega y Gasset. – W istocie sporo wskazuje na to, że Europejczyk zwija namioty na nowożytnej ziemi, gdzie przed trzema wiekami stanął obozem, i wkracza w czas nowego wyjścia ku innemu historycznemu środowisku, ku innemu sposobowi istnienia”¹. Ten nowy „czas wyjścia” wymaga dobrej orientacji i wyznaczenia kierunku. Z tym jednak kultura nasza ma największe kłopoty. Sytuacja kryzysu w sposób nieuchronny łączy się właśnie z utratą orientacji. Można powiedzieć, że doświadczamy kryzysu właśnie dlatego, że straciliśmy orientację, i jeśli mamy rozpocząć nowy „czas wyjścia”, to bez dobrej orientacji takie działanie może być nawet niebezpieczne.

Ten nadchodzący upadek ducha dostrzeżony został przez myśl filozoficzną prawie wiek temu i określany był później różnymi pojęciami. Był to „kryzys europejskiego człowieczeństwa” (Husserl), „zmierzch Zachodu” (Spengler), „transcendentalna bezdomność” (Lukács), „stanie przed niczym” (Jaspers), „świadomość tragedii” (Simmel) czy wreszcie „kryzys ducha” (Valéry). Ła-

¹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993, s. 8.

two też dostrzec takie niebezpieczeństwa utraty orientacji w praktyce kultury współczesnej, gdy – przykładowo – w nauce, zamiast poszukiwania prawdy, pojawia się ukierunkowanie na innowacje; w moralności, zamiast dobra, pojawia się własny interes; w religii, zamiast wiary i świętości, umacnia się rytuał; w sztuce, zamiast piękna i twórczości, pojawia się rzemiosło i komercja. Wszędzie tam degradacji ulega świat ducha i ztraca się świat wartości na rzecz ograniczenia (zamurowania!) istnienia i materialnego bezruchu. Można powiedzieć, że kultura taka przestała być – jak mówił Georg Simmel – „elementem definiującym aksjologicznie duszę”². Istnienie zostało zdegradowane do świata fizyczno-zmysłowego i jako takie zaczyna zasłaniać prawdę, dobro i piękno. Stan ten jest stanem kryzysu, dezorientacji i „światem w rozsypce” (Lévinas).

Zagubienie w orientacji nie jest oczywiście tylko doświadczeniem naszych czasów. Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego *krinein* i oznacza: ‘dzielić’, ‘wybierać’, ‘decydować’. „Pojęcie to – stwierdza Reinhart Koselleck – wskazywało na ostrą alternatywę, niedopuszczającą już żadnej rewizji: sukces albo klęska, prawo albo bezprawie, życie albo śmierć, w końcu zbawienie albo potępienie”³. Jego funkcjonowanie w świadomości kulturowej niosło zawsze próbę rozumienia sytuacji współczesności jako stanu takiego ostrego, zdecydowanego rozstrzygnięcia, gdy dzieje się coś ważnego i my w tym uczestniczymy. Wielokrotnie określa się nim jednak sytuację, która z perspektywy myślenia filozoficznego kryzysem nie jest. Filozoficznie interesująca jest bowiem treść idei zdecydowanego rozstrzygnięcia. Mówiąc kryzys, możemy mieć na uwadze proces zmiany (zastępowania) jednej sytuacji przez drugą, albo też – jak rozumiał to Ortega y Gasset – przekraczanie progu (granicy) epoki, jej przesilenia⁴. Te dwa znaczenia – nawet gdy byłaby to zmiana radykalna, jak np. światopoglądu geocentrycznego przez heliocentryczny czy też przekraczanie granicy epoki – wskazują w rzeczywistości na to, że cechą kultury europejskiej jest ciągły proces zastępowania albo (i) przekraczania. W tym znaczeniu można powiedzieć, że kultura europejska jest kulturą permanentnego kryzysu i gubienia orientacji. Co więcej, filozofia i filozofowie są tu często przedstawiani jako bezpośredni sprawcy przewartościowań, przekraczania granicy epoki, zmian i utraty orientacji.

² G. Simmel, *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: tenże, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 32.

³ R. Koselleck, *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 60.

⁴ „Kryzys – mówił Ortega y Gasset – jest szczególną dziejową zmianą, [...] wskutek dokonującej się zmiany w miejsce świata, czyli systemu przekonań poprzedniej generacji, przychodzi taki witalny stan, w którym człowiek przybywa bez przekonań, a zatem i bez świata” – J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza...*, dz. cyt., s. 61.

Jednak gdy filozofia wskazuje dzisiaj na kryzys kultury związany z dezorientacją człowieka, to stan ten rozumie w sposób radykalny⁵. Współczesny (filozoficzny) sens nadawany temu pojęciu odwołuje się nie tyle do procesu zastępowania dziejącego się w kulturze, narodzin czegoś nowego czy też przekraczania epoki i zmiany. Filozofia dostrzega we współczesnym kryzysie i dezorientacji człowieka niebezpieczeństwo naruszenia podstaw naszej kultury, co oznacza, że idea ta ma na uwadze nie tylko przekraczanie granic epoki, lecz granic naszej kultury, nie tyle poszukiwanie nowej orientacji, lecz zaburzenie takich poszukiwań. Kryzys oznacza tu być lub nie być tej kultury: człowiek nie wie, co ma czynić, nie wie, co ma myśleć o świecie, i przyjmuje coraz więcej postaw fałszywych i udawanych. Nie jest to zatem – mówiąc metaforycznie – wyrastanie z własnej epoki, lecz wyrastanie z własnej kultury; nie jest zmianą obowiązujących paradygmatów, zastępowania tego, co było, czymś nowym. Kryzys jest utratą przeszłości, brakiem przyszłości i nicością teraźniejszości; czasem między zbawczym entuzjazmem a pewnością katastrofy, jest ostatecznym rozstrzygnięciem losów kultury i – jak mówił Edmund Husserl – europejskiego człowieczeństwa.

Współczesny wymiar tej sytuacji kryzysowej, o której mówili już filozofowie przełomu XIX i XX wieku, można nazwać dezorientacją. Dzisiaj coraz częściej doświadczamy, że to, co ważne, ma tylko lokalny, kulturowy i indywidualny charakter, wyrasta z historycznych form życia i nie jest istotne ze względu na wartości, lecz jest tylko wyrazem epok, kultur i woli jednostek. Trudno w takiej sytuacji zorientować się w istnieniu. Kultura wręcz zachęca, aby w tych sprawach poszukiwania orientacji każdy człowiek udał się we własną stronę, zamknął się w sobie, pokazując, że cały świat jest jego twórczym zadaniem, i cokolwiek zostanie wybrane, będzie wyborem właściwym. W odniesieniu do kultury Zachodu sądzi się nawet, że dotychczasowe wartości, fundujące światy ważności i nadające kierunki orientacji, były zakorzenione w przestarzałych założeniach metafizyki europejskiej i powinny zostać odrzucone razem z tą metafizyką. A znaczyła ono jedno: „że Bóg jest prawdą, że prawda jest boska”⁶. Coraz częściej doświadczamy braku odpowiedzi na pytanie: Dlaczego? Więcej nawet, coraz rzadziej zaczyna się pojawiać samo to pytanie. Można powiedzieć, że mamy już tylko świat, lecz nas w nim nie ma. Bowiem pytanie „dlaczego?” jest drogą do likwidacji obcości i prowadzi do rozumienia. Jeśli się ono nie pojawia lub jeśli brak na nie odpowiedzi, to świat staje się tylko zbiorem obcych dla nas faktów. Pisze Robert Spaemann: „Pytanie to pojawia się zawsze wówczas, gdy przerwany zostanie naturalny

⁵ Por. K. Stachewicz, *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: tenże, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156 i n.

⁶ F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906, s. 185.

bieg zdarzeń. Bez pojęcia normalności nie da się w ogóle zrozumieć, kiedy i dlaczego pytamy «Dlaczego?». [...] «Dlaczego?» pytamy dokładnie wówczas, gdy dzieje się coś, czego nie uważamy za normalne, lub czegośmy nie oczekiwali⁷».

Zwierzę żyje w otoczeniu i jego orientacja dotyczy tylko otoczenia. Orientacja taka polega na przystosowaniu się do sytuacji: funkcjonalne i anatomiczne przystosowanie się do otoczenia jest właśnie tą orientacją. Orientacja w otoczeniu w świecie zwierząt odnosi się do świata przetrwania biologicznego. Ludzki wymiar orientacji jest znacznie szerszy. W naszym przypadku orientacja nie jest tylko informacją i przystosowaniem się, lecz zdolnością do właściwego użycia posiadanych informacji i czymś więcej niż zwierzęce dobre przystosowanie się do świata⁸. Nie mamy w ogóle orientacji, jeśli poszukujemy tylko przystosowania się do otoczenia. Człowiek, który tylko to czyni i nawet osiąga w tym sukcesy, nie jest wcale tym, o którym można powiedzieć, że ma orientację. Więcej nawet, całkowita koncentracja na poszukiwaniu takiego przystosowania zagraża jakimś zafałszowaniem ludzkiego bytu, czyniąc z nas byt zniewolony przez teraźniejszość. Jednak również brak orientacji w takim otoczeniu nie jest wcale ludzką utratą orientacji. Musimy znaleźć, jak mówił Goethe, „wewnętrzne czynniki utrzymujące świat w jedności” (*was die Welt im Innersten zusammenhält*). Mieć orientację dla człowieka to znaczy zorientować się w istnieniu i we wszystkich jego obszarach: życiu codziennym, polityce, moralności, religii, nauce⁹. W tym sensie orientacja nie ma nigdy początku, gdyż wyrasta z orientacji wcześniejszej, ale i sama nie jest ostateczna, gdyż z pewnością stanie się ona podstawą do jeszcze innej itp.

Filozofia i orientacja

Procesy, które umożliwiają człowiekowi orientację w otaczającej nas rzeczywistości, są od dawna przedmiotem badań psychologii, socjologii i filozofii. Bada się je najczęściej, koncentrując się na poznaniu, czyli zdobywaniu takiej wiedzy o świecie, która w największym stopniu przyczyni się do przetrwania i rozwoju. Zwierzęta i ludzie muszą się orientować w otoczeniu, gdyż w nim żyją, działają i realizują własne potrzeby, lecz przede wszystkim

⁷ R. Spaemann, R. Löw, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, Warszawa 2008, s. 7.

⁸ Por. B. Jensen, *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, Bonn 203, s. 11.

⁹ Por. W. Stegmaier, *Wahrheit und Orientierung. Zur Idee des Wissens, w: Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Hrsg. V. Gerhardt, N. Herold, Würzburg 1992, s. 292.

zmieniają środowiska swojego życia. Zmiana wymaga nowej orientacji. Taka orientacja wynika najczęściej z konieczności rozeznania się w zmieniających się warunkach zewnętrznych, aby móc przetrwać i podjąć właściwe działania. Dla zwierząt wystarczy jednak orientacja w otoczeniu, gdyż ich aktywność służy regulowaniu stosunków właśnie z otoczeniem. Dla człowieka jednak taka orientacja jest niewystarczająca. „We wszystkim, co się czyni, myśli i mówi, w życiu codziennym, jak też w nauce i filozofii – stwierdza Werner Stegmaier – człowiek musi się orientować, nawet wtedy, gdy taką orientację przejmuje od kogoś innego”¹⁰. Dla aktywności orientacyjnej ludzi nie wystarczy bowiem takie poznanie otoczenia, aby móc przewidzieć przyszłe jego stany i podjąć skuteczne działania, lecz trzeba jeszcze zdobyć usytuowanie swego miejsca w całym istnieniu. Można powiedzieć, że orientacja w otoczeniu musi być uzupełniona orientacją w istnieniu. „Człowiek – pisze Ortega y Gasset – nie musi stale przebywać na zewnątrz siebie, w świecie; dana mu została możliwość odsunięcia się od świata, wejścia w siebie”¹¹. Otoczenie człowieka nie sprowadza się bowiem do środowiska jego życia, lecz świat „otacza” nas znacznie szerzej. Świat otacza człowieka w trzech wymiarach: jest to środowisko jego życia, jego świat kultury oraz otacza go w trzecim wymiarze, jakim jest to, co niepojęte. Nasze życie konstytuowane jest przez te trzy nieodłączne od siebie wymiary. Kiedy odkrywamy siebie jako istoty żyjące, odkrywamy siebie nie tylko wśród rzeczy, lecz również wśród ludzi i wśród Tajemnicy. I żaden z tych wymiarów nie może być pominięty w poszukiwaniu orientacji. Dwa pierwsze wymagają orientacji w odniesieniu do tego, co jest doświadczane zmysłowo i rozumowo. Trzeci wymiar wyraża istnienie w kategoriach tego, czego jeszcze nie ma, co jest tajemnicze i niepojęte, ale co może i musi nastąpić. Jest to orientacja wobec tego, co przekracza człowieka i wykracza poza niego i w czym człowiek odkrywa jakiś dodatkowy sens, którego nie może odnaleźć ani w świecie empirycznym, ani też w świecie kultury. W tych dwu pierwszych wymiarach człowiek, orientując się w istnieniu, konstytuuje sam siebie jako byt twórczy, działający, aktywny. W tym trzecim zaś ujawnia się zupełnie inna opcja orientacji: człowiek zdobywa tu orientację jako byt słuchający, przyjmujący i naśladowający.

Pojęcie „orientacja” ma jednak odniesienie przestrzenne i kojarzy się z geograficznym poszukiwaniem kierunku. Jego źródłosłów sięga łacińskiego *oriri* i wskazuje na pojawienie się słońca na wschodzie (*oriens*), które stawało się wyznacznikiem kierunku. Stąd też orientacja w codziennym użyciu tego słowa oznacza właściwe ukierunkowanie w przestrzeni, odpowiedni zwrot w myśleniu, kierowanie się odpowiednim wzorem w postępowaniu moralnym czy też

¹⁰ W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, s. XVI.

¹¹ J. Ortega y Gasset, *Wokół Galileusza...*, dz. cyt., s. 67.

właściwie prowadzone życie i usytuowanie w rzeczywistości. W języku filozoficznym termin ten znalazł się w centrum myślenia za sprawą niewielkiej rozprawki Immanuela Kanta *Was heißt: sich im Denken orientieren* (1786). W tekście tym filozof z Królewca podejmuje polemikę z Mosesem Mendelssohmem na temat podstaw właściwej orientacji rozumu. Inaczej niż ten ostatni, który wskazywał na zmysł wspólny albo „zdrowy rozum” czy też rozsądek, które stawały się przewodnikiem użycia rozumu, Kant przekonuje, że jedynym źródłem „orientacji rozumu” jest on sam. „To wyłącznie rozum – pisze Kant – nie żaden domniemany tajemniczy zmysł prawdy, żaden nieznający granic występujący pod nazwą wiary ogląd, [...] lecz tylko czysty ludzki rozum w ścisłym tego słowa znaczeniu jest tym, czym czuł się on zmuszony kierować”¹².

Ukazana w tej rozprawce możliwość i konieczność samorientacji rozumu oznaczała nie tylko wskazanie, że sam rozum jest własnym „kamieniem probierczym prawdy”, ale również to, że istnieje taka możliwość (a nawet konieczność), aby orientacja nie kojarzyła się człowiekowi z zewnętrznym wyznaczeniem kierunku przez kogoś, jakąś instytucję czy ideologię, lecz aby podstaw do takiej orientacji poszukiwać wewnątrz samego człowieka. Słowem: wskazuje się tu na to, że nie tylko sami możemy, ale też musimy sobie poradzić, i to poradzić we wszystkim. Można powiedzieć, że filozoficzne rozważania nad orientacją rozumu otworzyły przed człowiekiem i kulturą dwie możliwości poszukiwań zorientowania się w istnieniu, czyli w trzech wymiarach, które otaczają człowieka. Pierwsza, tradycyjna i dotychczasowa, czyniła z człowieka byt zewnętrzsterowny, który wymaga nasłuchiwanie, przyjmowania naśladowania i „pójścia za kims” i który zaleca też importować zasady porządkowania swojego życia i rozumienia świata, i jednocześnie (często) pozbywać się odpowiedzialności za ten świat, przekazując ją „na zewnątrz”. I druga możliwość, która została ujawniona przez Kanta, najpierw wobec rozumu, lecz bardzo szybko przeniesiona na całą kulturę i istnienie pozostawiała człowieka w samotności jako samodzielnie poszukującego kierunków życia i orientacji. Jeśli chcielibyśmy kierunki te przedstawić obrazowo, to można powiedzieć, że pierwszy z nich oznacza orientację przez słuchanie, posłuszeństwo i naśladowanie, drugi zaś orientację przez wolność i twórczość; pierwszy kreuje człowieka jako byt zewnętrzsterowny, drugi odwrotnie, domaga się, aby człowiek podjął wysiłek samodzielnego poszukiwania i stworzenia swojego usytuowania w istnieniu i ukierunkowania. W tej drugiej tendencji człowiek kreował sam siebie jako byt wewnętrzsterowny.

Nie trzeba oczywiście podkreślać, że w tak zakreślonej alternatywie przekonująca i „ludzka” wydawała się droga wolności i twórczości. Wydawało się

¹² I. Kant, *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, tłum. T. Kupś, w: I. Kant, *Dzieła zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 142.

zatem, że zaproponowane przez Kanta rozważania na temat orientacji stanowią przestrożę przed tym, aby jej posiadanie (w życiu, kulturze i istnieniu) nie było tożsame z odebraniem człowiekowi odpowiedzialności i wolności. Filozofia wskazywała, że orientacja i jej poszukiwanie nie może być połączona z taką kradzieżą ludzkiej wolności, odpowiedzialności i twórczości. Oczywiście nie oznaczało to, że nie pojawiły się koszty takich poszukiwań. Wymóg wewnętrzsterowności w sposób naturalny wzmacniał wiarę człowieka w samego siebie, ale też usuwał trzeci wymiar naszego istnienia, który w sposób naturalny buduje „otoczenie” człowieka i który nie może pojawić się inaczej, jak tylko w kontekście słuchania, naśladowania i „pójścia za kimś”. Jest to wymiar tajemnicy, tego, co niepojęte. Wymóg takiej wewnętrzsterowności przynosił bowiem razem z tym antropologię, w której uznawało się, że człowiek jest (i ma być) tylko twórczym i działającym, ale nie jest (i nie może być) również tym, który „przyjmuje”, „słucha” i „naśladuje” i do którego coś/ktoś przychodzi „z zewnątrz” i staje się wzorem. Więcej nawet, stopień umniejszenia tego wszystkiego, co jest tajemnicze i niepojęte, co przekracza człowieka i wykracza poza niego, wzrastał razem ze stopniem wewnętrzsterowności człowieka. Wobec tego im więcej w wyznaczaniu kierunków orientacji było decyzji i samowoli człowieka, im bardziej wyznaczanie takiego kierunku zależało od woli i kaprysu jednostki, tym bardziej też umykał przed człowiekiem wymiar tajemnicy i tego, co niepojęte, a on sam stawał się tylko bytem myślącym i działającym, a nie przyjmującym i obdarowanym. Nie ma już w nim woli i pragnienia, aby – jak mówił Lévinas – chcieć „zapłonąć od innego ognia”¹³. Nikt już nie miał pełnomocnictwa do żądania posłuszeństwa i naśladowania.

Idea człowieka wewnętrzsterownego wskazuje zatem, że jedynie on sam, dzięki swej sile rozumu, wyobraźni i aktywności, może (i powinien) decydować o kierunku rozwoju, orientacji i wszystkim, co ważne. To, co jest ważne dla człowieka, stanowi o jego świecie ważności, i teraz taki świat tworzy on sam jako podstawę orientacji. Czyni to jako byt wewnętrzsterowny, zrywając jakiegokolwiek możliwości poszukiwań orientacji wśród innych ludzi, autorytetów, religii, Kościołów, Boga itp. Nie chce być ani przyjmującym, ani obdarowanym. Oczywiście tak jak w przypadku człowieka zewnętrzsterownego i tu pojawiają się ważne elementy, które ukierunkowują naszą orientację w istnieniu. Życie, w którym nic już nie jest ważne, w którym nie ma wartości, kierunku i sensu, prowadzi do kryzysu i zagubienia się w istnieniu. O człowieku często mówiło się w przeszłości, że jest ukierunkowany na sens i potrafi odkryć to, co ważne. Świat ważności przekraczał jednak to wszystko, co sprowadzało się tylko do zaspokojenia potrzeb i aspiracji, przekraczał też to, co było

¹³ E. Lévinas, *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 223.

związane z trywializacją świata i prowadził do poszukiwania „czegoś więcej”. Leszek Kołakowski pisał:

Wiemy, z doświadczenia, że miłość to nie tylko pęd do prokreacji, a idea domu ma w sobie coś, co nie mieści się w samym pojęciu schroniska. Wierzymy, że nasza wiedza jest nie tylko narzędziem, za pomocą którego zwiększamy szanse przetrwania gatunku, lecz pretenduje do tego, iż jest poszukiwaniem prawdy – dobra, które cenimy niezależnie od praktycznych korzyści, jakie wzrost wiedzy mógłby przynieść. Wierzymy, iż osoba ludzka ma wartość samą w sobie, a nie tylko jako komiwojażer wynajęty przez Naturę do wytwarzania plemników i komórek jajowych dla kontynuacji gatunku. Wiemy, że związek matek i ojców z dziećmi wykracza daleko poza porządek Natury, która każe rodzicom dbać o swe potomstwo¹⁴.

Można powiedzieć, że efektem rozważań Kanta i konsekwencją kreacji człowieka wewnątrzsterownego było to, że wszystkie te elementy orientacji, wskazane przez Kołakowskiego, powinniśmy móc odnaleźć w sobie samym. Wydawało się, że wewnątrzsterowny człowiek nie traci nadziei na taką orientację, w której te wszystkie ważności nadal będą miały możliwość ukierunkowywać nasze życie. Człowiek bowiem, który zaniedba troskę o takie ważności, który miłość sprowadza do prokreacji, wiedzę do poznania, dom do schroniska, osobę do korzyści, rodzinę do troski o dobra materialne itd., ten – wcześniej czy później – będzie musiał toczyć walkę ze złem i niesprawiedliwością, zamiast poszukiwać dobra i sprawiedliwości.

To są rezultaty zaniedbania w sprawie ważności. Następstwem tego zaniedbania jest konieczność toczenia różnych wojen ze złem. Problemem jednak nie jest to, jak wygrać wojnę ze złem, lecz to, jak przywrócić świat ważności i sensów, tę zaniedbaną obecność w świecie. Nie oznacza to jednak, że nasza kultura, mimo wykreowania konieczności przemiany człowieka i mimo zafłamania się metafizyki człowieka słuchającego, przyjmującego i naśladowającego, nie podejmowała prób odzyskania orientacji w istnieniu. Dwie takie próby podjęli filozofowie: Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) i Odo Marquard (1928-2015).

Rudolf Hermann Lotze i Odo Marquard – wartości i utarte praktyki

Człowiek w swoim dążeniu do pełniejszej wolności postawił na siebie i własne moce twórcze, które mogłyby umożliwić orientację w istnieniu. Już wiek XIX odsłonił jednak, że rozwijany antropocentryzm i wewnątrzsterow-

¹⁴ L. Kołakowski, *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999, s. 284.

ność nie tylko ukierunkowane zostały przeciwko teocentryzmowi i niepojętemu wymiarowi istnienia, ale coraz mocniej odrzucały przekonanie, jakoby sens, cel i orientacja mogły być ustalone inaczej niż tylko na skutek ludzkiej twórczości. Im bardziej właśnie człowiek stawał się miarą wszystkiego, tym bardziej filozofowie dostrzegali niebezpieczeństwo zagubienia się w chaosie. Okazywało się bowiem, że różnica między dobrem a złem, prawdą a fałszem i wyznaczanie kierunków orientacji, coraz częściej zaczęły zależeć od kaprysu i postanowień jednostki i okoliczności i wcale nie umożliwiały takiej orientacji w istnieniu. Dostrzeżenie niebezpieczeństwa utraty orientacji już w XIX wieku zaowocowało niezwykle oryginalną próbą stworzenia nowej metafizyki, w której obok istnienia (bytu) wyodrębniono świat wartości i podjęto próbę jego uniezależnienia od ludzkiego „widzimisię” i kaprysu jednostki. W takiej postawie nie zanegowano tego, aby to człowiek w swym dążeniu do pełnej wolności pozostał bytem wewnątrzsterownym, ale jednocześnie miano jeszcze nadzieję, że poszukiwanie orientacji uwolnione zostanie od niebezpieczeństwa samowoli.

Jeden z największych filozofów XIX wieku, Rudolf Hermann Lotze, stworzył filozofię wartości, która na długi czas stała się inspiracją dla najważniejszych umysłów jemu współczesnych i XX wieku. Filozof ten wskazał na swoje braki w istniejących metafizykach. Podkreślał, że filozofia zajmująca się bytem nie jest pełną filozofią, gdyż w swym obszarze badań nie dociera do wartości tego wszystkiego, co istnieje. Filozofia bytu koncentruje się na tym, że coś jest, lecz nie jest w stanie znaleźć w tym sensu i zaoferować człowiekowi dobrej orientacji w istnieniu. W takim istnieniu brakuje ważności, porządku i ukierunkowania. Bowiem wartości i sensory znalazły się w nim poza bytem, szczególnie w dobie naukowej jego interpretacji, gdy chodzi o maksymalizację korzyści z opanowania przyrody, albo też ulegały uzależnieniu od okoliczności, uwarunkowań terażniejszości itp. Dlatego Lotze poszukiwał możliwości odzyskania wartości nie tylko dla metafizyki, lecz przede wszystkim dla świata i dla wyznaczenia kierunku orientacji w istnieniu, a przede wszystkim chciał uratować ich absolutny charakter i ontologię uzupełnić aksjologią. Można powiedzieć, że znalazł taką możliwość powiązania świata wartości ze światem rzeczywistym przez kategorię „ważności” (*Geltung*), która nie podlega zmieniającemu się światu i jego dezorientacji. „Rzeczywisty byt należy odróżnić od ważności, którą można tylko pomyśleć”¹⁵. Świat wartości w świecie faktów przejawia się jako ważności i tylko tak może się przejawiać, i tylko tak może nadal umożliwiać orientację człowieka w istnieniu. Byt jest, wartości mają ważność i mają ją dla nas, w naszym świecie i kulturze, oferu-

¹⁵ R.J. Lotze, *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879, s. 37.

jąc możliwość orientacji i nie podlegając ludzkim pragnieniom i woli. Można powiedzieć, że „coś” jest prawdziwe, dobre, piękne ze względu na wartości, które w tym właśnie obowiązują. Wartości są obiektywnie-idealne, ale nie istnieją tak, jak istnieją rzeczy, i nie podlegają ludzkiej twórczości. Miarą kultury (i naszego życia) jest obecność w nich tego, co ważne, co ma znaczenie, gdyż właśnie w nim obecne są wartości. I w ważnościach doświadczamy też, że wartości mogą ukierunkowywać nas i nadawać orientację. Jeśli w naszym oglądzie świata, wyborach życia, postawie wobec świata są odpowiedzi na pytanie „dlaczego?”, jeśli doświadczamy „ważności”, to można mniemać, że prowadzimy życie ze względu na wartości. Jeśli zaś brak takiej odpowiedzi, jeśli nic już nie jest ważne, to oznacza, że wartości utraciliśmy, a razem z tym możliwość zorientowania się w istnieniu. Takie ważności były przez kultury wielokrotnie sprawdzane i poddawane racjonalnej ocenie, lecz zawsze zachowywały fundamentalny, ugruntowujący charakter. Stanowiły swoiste filary niezbędne do tego, aby dana kultura zachowała ludzką godność i aby zachował ją sam człowiek. Jeśli jednak w kulturze, w naszym życiu coraz mniej jest tego, co ważne, to można podejrzewać, że zagubiły się wartości i nie są one już obecne. Nasza rzeczywistość bez wartości zostaje pozbawiona tego, co ważne, traci sens, jest tylko światem faktów i niczym więcej.

Łatwo dostrzec, że kierunek odzyskiwania orientacji wskazany przez Lotzego miał wymiar absolutystyczny. Lotzemu udało się dostrzec w samym zmieniającym się istnieniu podstawy do dobrej orientacji i uniemożliwić traktowanie kapryśnych postanowień jednostki jako drogi do wyznaczania takiego kierunku. Orientację wyznaczały niezależne wartości, które nie istnieją tak, jak coś rzeczywistego i zmiennego, i które nie usuwają też wewnątrzsterowności człowieka, gdyż jedynie mają one ważność, obowiązują, ukierunkowują całe istnienie, ale też wymykają się naszemu panowaniu i samowoli. Lotze uwolnił wartości od panowania człowieka. To one wyznaczały kierunek orientacji w istnieniu i nie zależały od decyzji człowieka.

Inną szansę na odzyskanie orientacji dostrzega Odo Marquard i czyni to w epoce, gdy stało się jasne, że pomysł Lotzego (a później neokantyzmu) się nie powiódł. Odo Marquard, jeden z największych współczesnych filozofów niemieckich, podejmując problem legitymizacji naszych wyborów i orientacji w istnieniu, wskazuje na oryginalną, ale też praktyczną formułę. Dostrzega w naszej kulturze normy, zasady, elementy regulujące i ukierunkowujące, które obowiązują na podstawie (na mocy) ich faktycznego obowiązywania. Można w tym sensie powiedzieć, że taki świat, który daje możliwość orientacji, obowiązuje, „bo obowiązuje” na mocy utartych praktyk. Jest to swoiste zawieszenie teorii absolutnych legitymizacji, więcej nawet, zwalnia się pewne ważności z innego uprawomocnienia niż praktyczne. W odniesieniu do problemu ważności i sensu można powiedzieć, że coś oferuje orientację, jest waż-

ne i przynosi sens, bo jest ważne i przynosi sens na mocy tego, że zawsze taki kierunek wskazywało. Pisze Marquard: „Gdzie nie można już – nowocześnie – polegać na tym, że uczestnictwo w Bogu gwarantuje człowiekowi absolutność – uwolnione od przypadkowości i absolutnie właściwe życie – tam trzeba absolutyzację człowieka coraz silniej opierać na samym człowieku: na jego wolności, na jego własnym absolutnym wyborze”¹⁶. Odo Marquard zdaje sobie sprawę z ludzkiej skończoności i niemożliwości absolutnej legitymizacji naszego świata ważności i odnajduje zasadę antyfundamentalistyczną, która świetnie sprawdza się w życiu i nadaje mu orientację. Jest to zasada „utartej praktyki”, która wewnątrzsterowność człowieka łączy z antyrelatywizmem. To znaczy, człowiekowi wcale nie jest wszystko wolno, kierunek orientacji nie zależy od kaprysu jednostki. Jednak, pozostając nadal tylko ze swoim światem, człowiek taki kierunek znajduje w odwołaniu się do przeszłości: „Poszukiwana filozofia prowizorycznych orientacji życiowych to nic innego jak filozofia utartych praktyk, która podkreśla, że bez tych utartych praktyk – tradycji, obyczajów, nawyków wiedzy i działania – nie potrafimy żyć. [...] Przyszłość wymaga przeszłości, wybór wymaga utartych praktyk”¹⁷.

Jak łatwo dostrzec, teoria ta zakłada, że jesteśmy istotami skończonymi i niedoskonałymi i taki jest też nasz świat. Również ten wymiar świata, w którym poszukujemy orientacji, kierunków życia i postępowania, pozostaje zawsze skończony i ograniczony. Szukając orientacji, człowiek musi się jednak starać zachowywać utarte praktyki, czyli to, co dotychczas obowiązywało i było przydatne. To znaczy, poszukując orientacji i odpowiedzi na pytanie „co zrobić?”, nie znajdujemy innej odpowiedzi niż tradycja, ona nas uczy i umożliwia bezpieczne wytyczanie kierunku. I człowiek musi się też troszczyć o to, aby więcej utartych praktyk zachowywać niż zmieniać. Jak jednak łatwo zauważyć, teoria utartych praktyk sama okazuje się nieprzydatna, gdy nie ma właśnie tych utartych praktyk i utracona została ciągłość kulturowa. Załamanie się roszczenia do ważności uniwersalnej ze względu na wartości i zastąpienie go roszczeniem do uniwersalnej nieważności rozpoczyna się zawsze wtedy, gdy z jakichś powodów człowiek rezygnuje z tego, aby odkryte przez niego roszczenie do ważności stało się udziałem wszystkich. Przestaje sądzić, że byłoby dobrze, gdyby wszyscy ludzie kierowali się taką prawdą, takimi zasadami i taką orientacją. Przestają istnieć utarte praktyki. Jest to rezygnacja z formalnej ogólności na rzecz idei przetrwania i subiektywnego oceniania kierunków orientacji. Takie postępowanie oczywiście łatwo zrozumieć i zrationalizować. Jednak ważniejsza jest podstawa takiego sądzenia. Otóż, negowanie (lub po-

¹⁶ O. Marquard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 124.

¹⁷ Tamże, s. 129.

mijanie) odniesienia do wartości czy też ich subiektywizacja pojawia się wtedy, gdy zaczynamy sądzić, że coś jest ważne i obowiązujące, gdyż to my sami przyznaliśmy/ustanowiliśmy tę ważność. Zaczyna się wybierać i wskazywać kierunki orientacji nie ze względu na wartości, nie ze względu na utartą praktykę, lecz ze względu na nas, nasze życie i kulturę, w jakiej przyszło nam żyć. Inaczej mówiąc: jeśli nie rozpoznajemy, nie wydobywamy wartości ani nie odnosimy się do nich, lecz zaczynamy sądzić, że sami przyznajemy (tworzymy/konstytuujemy) to, co ważne i co nadaje kierunek, to też nie możemy domagać się, aby stało się to udziałem wszystkich. Wartościowanie jest wtedy aktem przyznania wartości, a nie jej rozpoznania. Dobro i zło tracą absolutny charakter i zaczynają wynikać z naszego ustanowienia. Odbieramy w ten sposób wszystkim ważnościom charakter powszechnego i koniecznego prawa, wobec którego powinniśmy być zobowiązani, i wiążemy je z naszymi skłonnościami i kulturowymi lub prywatnymi oczekiwaniami.

Na drodze do utraty orientacji

Przypomnienie filozofii Lotzego i Marquarda może stanowić pewien kontrast wobec tych nihilistycznych tendencji współczesnej kultury, które – jeśli nawet chcą zachować jakieś elementy tego, co ważne, i umożliwić jeszcze zorientowanie się w istnieniu – podstaw do tej ważności nie szukają już po stronie wartości i tradycji (utartych praktyk), lecz tylko po stronie ludzkiej subiektywności. W ten sposób człowiek zostaje pozbawiony innego elementu orientacji niż tylko wewnętrzne doświadczenie, jego własne interesy lub codzienność. Lotze nie miał wątpliwości, że wartości obecne są w świecie w postaci ważności i one też porządkują i nadają kierunek. Jako takie nigdy nie mogą się stać funkcją ludzkiej subiektywności. Marquard zaś miał jeszcze nadzieję na „utarte praktyki” zakorzenione w tradycji. Wszystko to zmienia się jednak wraz z epoką nihilistyczną, w której nie ma już ani niezależnego świata wartości, ani utartych praktyk. Jest to epoka, która – jak mówił Nietzsche – zaczyna się w kulturze właśnie wtedy, gdy brak odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” Wtedy, gdy nie można na to pytanie odpowiedzieć, człowiek staje zdezorientowany przed całym istnieniem i umacnia się nihilizm jako sytuacja braku podstaw, sensów, ważności. Nihilizm oznacza opróżnienie świata z takich sensów, celów, kierunków orientacji itp.

Nie trzeba dodawać, że ta nowa sytuacja wprowadza wiele niepokojów do naszego życia. To, co dotychczas było uznawane za uniwersalne, traci taki charakter i staje się partykularne, w sposób oczywisty ma się na względzie już tylko korzyść swoją, swego środowiska lub – w najlepszym razie – swojego otoczenia. Na miejsce Prawdy i Dobra stawia się coś, co może być prawdziwe

i dobre w zależności od tego, komu/czemu służy. Zmieniają się jednocześnie kierunki poszukiwań orientacji. Kiedy bowiem przestaje się głosić uniwersalizm prawd i ważności, czyli to, że „Bóg jest prawdą i że prawda jest boska” (Nietzsche), i przestaje się tam szukać kierunków orientacji, wówczas w sposób nieunikniony musi się głosić inny uniwersalizm, czyli przekonanie, że „nic nie jest pewne”, nie ma żadnych kierunków i wszystko zależy od kaprysu jednostki i jej arbitralnej decyzji. Można powiedzieć, że jeśli traci się to, „co zobowiązuje”, „co jest powinnością”, to w rezultacie otrzymuje się uniwersalność braku zobowiązań i braku powinności: uniwersalizm orientacji zostaje zastąpiony uniwersalizmem dezorientacji. Uniwersalna nieważność staje się obszarem ludzkich upodobań i podmiotowego uznania, w zależności od tego, czemu się ulega i czemu się służy: świat ulega rozsypce i odwróceniu.

Sformułowania „świat w rozsypce” albo „świat na opak” – pisze E. Lévinas – zdążyły się już co prawda zbanalizować, niemniej jednak wyrażają autentyczne odczucia. Rozziew między tym, co się dzieje, a racjonalnym porządkiem, wzajemna nieprzejrzystość nieprzeniknionych jak materia umysłów, wielość logicznych systemów, nawzajem do siebie absurdalnych, niemożność zespolenia „ja” i „ty”, a w konsekwencji niedostosowanie rozumu do tego, co powinno być jego podstawową funkcją – takie myśli nasuwają się w obliczu zmierzchu świata, budząc prastarą obsesję jego końca¹⁸.

Jednak gdy kierunki orientacji zostały zagubione i gdy wzrasta dezorientacja, nie oznacza to, że zmniejsza się potrzeba sensu i potrzeba orientacji. Odwrotnie, w sposób naturalny taka potrzeba rośnie. Można powiedzieć, że roszczenia wobec orientacji rosną proporcjonalnie do dezorientacji. W takiej sytuacji uczymy się myśleć i działać w kategoriach możliwych ekwiwalentów naszych wyborów, kierunków życia. Jednak dostrzegamy też, że relatywizacja tego, „co ważne”, jest często tożsama z jego zniknięciem. Przesunięcie poszukiwań „tego, co ważne”, w sferę społeczno-historyczną, i próby ufundowania na tym życia i postępowania człowieka, nie przynoszą praktycznie dobrych rezultatów. Dla każdego, kto ma jakieś wyczucie i bacznie obserwuje współczesną kulturę, jest jasne, że ten stan nie oznacza wcale postępu, lecz odwrotnie, oznacza dehumanizację. To, co ważne, zakłada oczywiście określony horyzont jako pole odniesienia, określoną sferę społeczno-historyczną. Jednak samo to „pole” jest tylko faktem względnym, przygodnym, a nie tym, które tworzyłoby owe ważności i kierunki orientacji. Inaczej mówiąc, to właśnie ów horyzont, owo „pole” potrzebuje usprawiedliwienia. Łatwo dostrzec, że subiektywne interesy stają dzisiaj często na drodze wglądu w istnienie i tego,

¹⁸ E. Lévinas, *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006, s. 25.

„co ważne”. Mnogość dopuszczalnych opcji dezorientuje. Skoro nie dysponujemy żadnymi kierunkami i podstawami orientacji, możemy jedynie tworzyć jakieś podstawy i wzorce tymczasowe¹⁹.

Świat w rozsypce

Tymczasowość kierunków orientacji stwarza nowe stanowisko metafizyczne, w którym wszystko jest już tylko „na niby”. Jednocześnie uznanie samostwórczych możliwości człowieka i jego jedynej i możliwej wewnątrzsterowności oznaczało, że stanął on samotny wobec istnienia. Musiał nie tylko odrzucić jakąkolwiek próbę zewnętrznej pomocy w poszukiwaniu orientacji, ale również podjąć aktywność negocjowania, przekształcając siebie z tego, który nasłuchuje, przyjmuje, otrzymuje i naśladuje, w kogoś, kto „mówi nie”, zawsze tak mówi, musi mówić i bardzo zabiega o to, aby móc znaleźć kogoś/coś, co należy odrzucić, zanegować, przezwyciężyć. Konsekwencje metafizyczne tej postawy o wiele przekraczały jednak zagubienie możliwości orientacji. Po pierwsze, zrodziły ono złudzenie możliwości totalnego wyzwolenia człowieka (w nieokreślonej przyszłości) od wszelkiego nacisku: od wszelkiej tradycji, autorytetów, idei, zniewalających religii, represyjnego prawa itp. Wszystko to (i wiele więcej) należało bowiem usunąć jako przeszkody na drodze ku wewnątrzsterowności i wyzwoleniu samostwórczych mocy. Po drugie, konsekwencje metafizyczne takiej postawy dotyczyły również teraźniejszości. Konstytucja samego człowieka jako „mówiącego nie” w sposób nieuchronny prowadzi do tego, że wszelkie odkryte przez niego kierunki orientacji w istnieniu muszą zostać również (kiedyś) ogarnięte przez owo „nie”. To znaczy, że nawet wtedy, gdy człowiek wskaże sam sobie jakieś kierunki zorientowania się i uzna je za wiążące dla niego, to i one muszą być również zniesione mocą tego „nie”, gdyż i one – wcześniej czy później – rozpoznane zostaną jako zagrożenie. Słowem: jeśli te kierunki ustanowione zostały mocą arbitralnej decyzji, to jeszcze szybciej niż ustanowione, mocą tej samej decyzji muszą zostać usunięte.

W związku z tym można powiedzieć, że stan dezorientacji i wiara w to, że sam człowiek jest wszechmocnym prawodawcą sensu i wyznacznikiem kierunków orientacji, w konsekwencji oznacza wiarę w to, że nie ma jakichkolwiek (żadnych) racji, aby to czynić. Wszystko bowiem wcześniej czy później zostanie ogarnięte ludzkim „nie”. Píše Marquard: „Miejsce sensu zajmuje rozrywka, pieniądz, sukces, prestiż, wzrost, obfitość w formie fizycznej, technicznej i ekonomicznej. [...] Ponieważ życie, którym żyjemy, jest puste,

¹⁹ Por. J. Sochoń, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998, s. 446.

pragniemy, by ono i wszystko w nim było co najmniej podwojone: drugi telewizor, drugie auto, drugi dom, drugie studia, druga żona lub drugi mąż, drugie życie w formie urlopu”²⁰. Narastanie takiego stanu dezorientacji można obserwować w diagnozach współczesnej kultury, sformułowanych nie tylko wśród filozofów, ale również przez trzech ostatnich papieży: Świętego Jana Pawła II, Benedykta XVI i Franciszka. W każdej z tych wypowiedzi łatwo dostrzec, że stan ten pogłębia się, pustynia rośnie.

Jan Paweł II diagnozował tę sytuację niezwykle jasno: „Czasy, w jakich żyjemy i związane z nimi wyzwania to okres zagubienia. Tylu ludzi sprawia wrażenie, że są zdezorientowani, niepewni, pozbawieni nadziei, stan ducha wielu chrześcijan jest podobny”²¹. Pojawiająca się tu kategoria „zagubienia” jest pojęciem bardzo łagodnym. Jednocześnie niesie ona sobą mocne odniesienie się do świata, w jakim żyjemy: zagubiliśmy się w świecie. Taka dezorientacja jest co prawda wielkim utrudnieniem, ale – jak z każdego zagubienia – można znaleźć wyjście. Wydaje się, że w powyższych słowach Jana Pawła II dostrzec można też nadzieję na pokonanie zagrożenia tym stanem zagubienia się człowieka w świecie i dezorientacji. Taką nadzieję stwarza zwyczajne postępowanie człowieka w takiej sytuacji: jest nią powrót do stanu, gdy kierunek i orientacja były jeszcze znane i właściwe. Jeśli bowiem człowiek się zagubi, to wraca do miejsca, gdzie kierunki te były jeszcze znane, gdzie dopiero rozchodziły się drogi. Chodzi zatem o to, aby przywracać kryteria ocen, hierarchie dóbr, postawy i nawyki, które utraciliśmy w czasie zagubienia. Jan Paweł II proponował to czynić przez „nową ewangelizację”.

Stan jednak się zmienia w drugiej diagnozie dezorientacji, którą wyraził Benedykt XVI, osiem lat po powyższych słowach Jana Pawła II. Podczas Mszy Świętej na Stadionie Olimpijskim w Berlinie w dniu 22 września 2011 roku papież powiedział do młodych uczestników:

W naszych czasach, gdy brak wytchnienia i panuje dowolność, kiedy tak wielu ludzi traci orientację i równowagę, gdy wierność miłości w małżeństwie i w przyjaźni stała się tak krucha i krótkotrwała, wówczas pragniemy wołać w naszej biedzie jak uczniowie z Emaus: „Zostań z nami, Panie, gdyż ma się ku wieczorowi” (Łk 24,29). Tak, ciemność jest wokół nas. A wówczas zmartwychwstały Pan daje nam schronienie, miejsce światła, nadziei i zaufania, pokoju i bezpieczeństwa. Gdy susza i śmierć zagrażają gałązkom, wówczas w Chrystusie jest przyszłość, życie i radość²².

²⁰ O. Marquard, *Apologia przypadkowości...*, dz. cyt., s. 38.

²¹ Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, nr 7, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html, [dostęp: 15.11.2016].

²² Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy świętej w Berlinie 22 września 2011 roku*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39466&s=opoka> [dostęp: 15.11.2016].

Jak łatwo zauważyć, diagnoza wyrażona została innymi słowami. Nie jest to już zwykłe zagubienie, sytuacja, która może się każdemu zdarzyć i z której sami możemy znaleźć wyjście. Nasza dezorientacja jest łączona teraz z ciemnością, a ta jest wtedy, gdy brak światła. Charakter świata dezorientacji polega na zaćmieniu światła. Wydaje się zatem, że w tej wypowiedzi stan dezorientacji nie jest tylko wydarzeniem, które można uchwycić, analizując destrukcyjne przemiany, które dokonały się w świecie człowieka. Brak światła to również sprawa tego, który oświeca, światło daje, który jest światłem. Dlatego też nie wystarczy teraz nasze działanie i przywrócenie kryteriów ocen, hierarchii dóbr, właściwych postaw i nawyków. Benedykt XVI widzi tylko jeden ratunek: modlitwę o przywrócenie tego wszystkiego: „zostań z nami” (a można tu dodać jeszcze: nie odchodź). Podkreślić należy, że jest to ten sam kierunek ratunku, który dostrzegł już Martin Heidegger: „Tylko Bóg mógłby nas jeszcze uratować – mówił w słynnym wywiadzie. – Jedyne, co możemy zrobić, to przygotować w poezji i w myśleniu gotowość na pojawienie się Boga albo w upadku – gotowość na brak Boga, na to, że w obliczu nieobecnego Boga czeka nas upadek”²³. Jeśli jednak Heidegger tak samo stan ten diagnozuje, to inaczej proponuje Boga odnaleźć. Chce on „myślą przywołać Boga”, który może nas uratować. Benedykt XVI wskazuje jednoznacznie na modlitwę, która jest w stanie przyczynić się do „przywrócenia tego wszystkiego”.

I wreszcie trzecia diagnoza, wszystkim nam najbliższa, jest to diagnoza wypowiedziana przez papieża Franciszka, po tragicznych wydarzeniach na Lampedusie. Mówił wtedy:

Wielu z nas, włącznie ze mną, jesteśmy zdezorientowani. Nie zwracamy już uwagi na świat, w którym żyjemy, nie troszczymy się, nie strzeżemy tego, co stworzył Bóg dla wszystkich i nie jesteśmy nawet zdolni do wzajemnej troski o siebie. A gdy ta dezorientacja przybiera rozmiary światowe, dochodzi do tragedii, jak ta, której byliśmy świadkami²⁴.

W tej diagnozie najpierw szokujące są wypowiedziane słowa: „włącznie ze mną”. Papież ma odwagę wskazać również na siebie jako ofiarę dezorientacji i on znalazł się „w ciemności wokół nas”. Rozmiary światowe tej dezorientacji są zatem tak wielkie, że próżno szukać już w nim jakichkolwiek możliwości ratunku. Podkreślić należy: nikt, łącznie z papieżem, nie może się przed nią ustrzec, lecz Franciszek akcentuje jeszcze jeden element tego zagubienia. Jest

²³ M. Heidegger, *Tylko Bóg mógłby nas uratować (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r., tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 3 (1977), s. 154.*

²⁴ Franciszek, *Homilia na Lampedusie, 8 lipca 2013*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/lampedusa_08072013.html [dostęp: 15.11.2016].

to niezdolność do zwrócenia uwagi na sam świat. Akcent pada tu nie tylko na to, że „ciemność jest wokół nas” (Benedykt XVI), ale również na pojawiające się z tym zaburzenia w odbiorze świata. Nie jesteśmy już zdolni dostrzec tego, co widać było tylko w świetle. Dezorientacja jest utratą wszystkiego: Boga, siebie i całego świata.

Wskazane przykłady wypowiedzi papieży na temat stanu współczesnej kultury brzmią zatem niezwykle spójnie z tezami filozofów i kulturoznawców. Dosyć powszechnie podstawę tych kłopotów znajduje się w metafizycznym kryzysie wartości, ale też – szczególnie w tezach powyższych – w jakimś „zamienieniu Boga”. Rozchwiany system wartości nie daje nam orientacji w świecie, nie potrafimy tego świata uporządkować ani samemu w nim się odnaleźć. Załamanie się hierarchii aksjologicznej naszej kultury sprawia, że nie tylko utraciliśmy poczucie głębi i tajemniczości istnienia, lecz razem z tym utraciliśmy możliwość zorientowania się w sposobach naprawy tej sytuacji. To znaczy nie tylko chodzi tu o „dowolność wyboru” dokonywaną przez współczesnego człowieka, ale też coraz częstsze przekonanie, że Dobro i Prawda to tylko subiektywne iluzje.

Jest ścisły związek między odrzuceniem tego wymiaru naszego otoczenia, który związany jest z tajemnicą i pragnieniem i umożliwiał „zapłonąć od innego ognia” (Lévinas), a procesami, które zagrażają kulturze degradacją i samemu człowiekowi, uniemożliwiają dobre zorientowanie się w istnieniu. Przed laty Leszek Kołakowski tę zależność nazwał „odwetem sacrum w kulturze”²⁵. „Utopia doskonałej autonomii człowieka, i nadzieja na jego nieskończone doskonalenie się są, być może – pisał Kołakowski – najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła”²⁶. Odrzucenie tego trzeciego wymiaru naszego otoczenia, odrzucenie tego, że otacza nas Tajemnica, która wymyka się naszemu poznaniu, jest jednocześnie przekroczeniem granic, które powstrzymują człowieka przed złem i samowolą, a jednocześnie wskazują kierunki życia i rozwoju. Problemem naszych czasów staje się znalezienie drogi do tego, co naprawdę ważne, znalezienie drogi do wartości i sensu. Jednak znalezienie takiej drogi nie jest tylko sprawą poznania czysto intelektualnego, gdyż to nie jedynie poznanie je odsłania. Na taką drogę musi wkroczyć cały człowiek, z jego intelektualnymi, religijnymi, emocjonalnymi i fizycznymi cechami, ale również z jego społecznym odniesieniem do drugiego człowieka. Współdziałanie wspólnoty może bowiem otworzyć nowe perspektywy w poszukiwaniu dróg do dobrej orientacji. Jak jednak odnaleźć taką drogę? Czy w świecie współczesnego człowieka znaleźć można takie do-

²⁵ L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: tenże, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 165 i n.

²⁶ Tamże, s. 173.

świadczenia, o których można powiedzieć, że mogą się one stać drogami do orientacji i przełamać destrukcję dezorientacji i zagubienia?

Zakończenie

Arystoteles nie miał wątpliwości, że w poszukiwaniu orientacji człowiek nie może rezygnować z rozumu, ale też nie może rezygnować z tego, co nas w równym stopniu wyróżnia. Jest to naśladownictwo, czyli – jak zdecydowanie powie Simone Weil – „wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie”²⁷. Szukając orientacji, człowiek jest wolny, to znaczy może i powinien swój obraz świata tworzyć, sprawdzać, poprawiać, poszerzać i modyfikować w całkowitej wolności. Jednocześnie nasza wolność staje zawsze przed czymś, co nabiera cech konieczności i co najlepiej wyrazić właśnie pojęciem „naśladowanie”. Człowiek jest zawsze „wobec”, trwa w obliczu Tajemnicy i nie może popełnić błędu rozporządzania tamtą mocą. Wydaje się, że współczesne dążenia do przywrócenia orientacji tkwią w jakiejś absolutnej pustce teorii, gdy rozmyły się metafizyczne, religijne, filozoficzne podstawy do obowiązywania. Ten kryzys legitymizacji dotyka całego naszego świata. W sferze poznania nie wiemy, co określa ważność prawdy, w świecie etyki wymyka się nam dobro, sztuka zaś już dawno nie rozumie kanonów piękna, oddając się komercji. Detronizacja świata „dodanego”, „świata wartości”, „świata wobec”, którego możemy tylko nasłuchiwać i który możemy wyłącznie naśladować, pojawiła się wraz z historyzmem, który wskazywał, że zasady organizujące kulturę (świat) są wyrazem epoki oraz psychologizmem, w którym ograniczono ten świat jeszcze bardziej, mianowicie do psychicznej struktury człowieka. W ten sposób świat ważności przestał już być „głosem bytu” i stał się głosem samego człowieka i jego kultury. A skoro tak, to coraz częściej zaczęły pojawiać się koncepcje, że cały ten świat organizujący nasze doświadczenie jest właściwie tylko fikcją i może być odrzucony jako nie tylko już do niczego niepotrzebny, ale wręcz jako fałszujący naszą obecność w świecie. Owszem, świat ten niekiedy bywa użyteczny, ale to sam człowiek powinien decydować o stopniu tej użyteczności. Najsakrajniej konsekwencje odrzucenia świata do naśladowania przedstawił Friedrich Nietzsche: „Nie masz ani ducha, ani rozumu, ani myślenia, ani świadomości, ani duszy, ani woli, ani prawdy: wszystko to fikcje do niczego nieprzydatne”²⁸.

²⁷ S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986, s. 240.

²⁸ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 302.

Podkreślając epokę dezorientacji i zagubienia, nie wolno jednak popadać w pesymizm. Martin Buber, gdy poddawał analizie epokę „zaćmienia Boga”, wskazywał też wyraźnie na metafizyczne zyski, będące efektem tych czasów. Pisze Buber: „Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka – człowiek przeczuwał to od prapoczątku – jako partnera do rozmowy, jako współpracownika, jako tego, kto go miłuje; potrzebuje go on takim, lub też chce go takim potrzebować”²⁹. Jeśli dostrzeżemy ten „zysk”, to inaczej spojrzymy na niesamodzielnego człowieka zewnątrzsterownego, w którym – wbrew temu – umacniał się absolutyzm, dający dobrą orientację, ale usuwający razem z tym to, że Bóg „potrzebuje człowieka samodzielnego”. Zamiast tego taka zasada orientacji kreowała wizję człowieka, który musiał utracić samodzielność. Można powiedzieć, że czasy nasze oznaczają, że spełniło się przeczucie człowieka, że Bóg potrzebuje samodzielnego człowieka, i rzeczywiście staliśmy się samodzielni. Jeśli w dzisiejszym świecie każdy chce „żyć i działać po swojemu”, to jest to wyraźny przejaw tego, że samodzielność człowieka osiągnęła szczyt: bardziej już nie możemy być samodzielni. Rzec można: cel został osiągnięty. Razem z tym jednak utraciliśmy wgląd w świat wartości i – nie mogąc jednak żyć bez nich – szukamy „po omacku”. Koncentrując się na wyborach prywatnych i narcystycznych, każdy chce samodzielnie dla siebie tego, co przyjemne i korzystne, z czego nie wynika jednak żadna zasada, która mogłaby kierować życiem. Gdy słabną ważności, powinności i obowiązki, to wzmacnia się jedyne rozszczenie do wygodnego życia, wymagając życia minimalistycznego i bezbolesnego.

Wszystko to wskazuje, że osiągając samodzielność, popełniliśmy jakiś błąd. Jednak skoro „Bóg potrzebował samodzielności człowieka”, to nie w niej należy dostrzec zagrożenie dezorientacją. Takim zagrożeniem jest połączenie tej samodzielności z utratą zdolności do słuchania i naśladowania, czyli tej – jak mówił Arystoteles – podstawowej (obok rozumu) cechy naszego istnienia. Słuchanie jest czymś innym niż „widzenie” (postrzeganie). Jest to przede wszystkim postawa oczekiwania na nadejście Słowa i skoncentrowanie się na przemowie i namowie. Cechą słuchania jest też zawsze założenie możliwości błędu: człowiek może się przesłyszeć. I to wszystko ułatwia wyrzeknięcie się możliwości myślenia w pierwszej osobie (Weil). Usłyszeliśmy bowiem nie wtedy, gdy poznaliśmy czy też przebadaliśmy coś, ale wtedy, gdy w jakiś sposób należymy do tego, kto mówi, i poszukujemy świadectwa. „Trzeba więc usłyszeć na nowo głos Boga przemawiającego w dziejach człowieka”³⁰ – powie Jan Paweł II. I wydaje się, że jest to konieczne dopełnienie samodzielności człowieka, w którym nie jest ona zagrożeniem, lecz nadzieją na znalezienie własnego kierunku życia i dobrej orientacji w istnieniu.

²⁹ M. Buber, *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994, s. 65.

³⁰ Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994, s. 107.

PHILOSOPHY AND THE CONTEMPORARY SEARCH FOR ORIENTATION

Summary

The crisis of culture is connected with the loss of orientation. It is a phenomenon that is easily discerned in the contemporary culture. For example in science there is a pursuit for innovations rather than for the truth; in religion one increasingly focuses on the rites rather than on the faith and sacredness; in art it is a craft and commercialisation rather than the beauty and creation that takes a lead. The present paper deals with the problems connected with the decline of orientation in the contemporary culture and with the philosophical attempts to redeem it.

Keywords: orientation; crisis; freedom; values; listening; emulating

Słowa kluczowe: orientacja; kryzys; wolność; wartości; nasłuchiwanie i naśladowanie

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, *Homilia podczas Mszy świętej w Berlinie 22 września 2011 roku*, <http://www.opoka.org.pl/aktualnosci/news.php?id=39466&s=opoka> [dostęp: 15.11.2016].
- Buber M., *Zaćmienie Boga*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1994.
- Franciszek, *Homilia na Lampedusie, 8 lipca 2013*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/homilie/lampedusa_08072013.html [dostęp: 15.11.2016].
- Heidegger M., *Tylko Bóg mógłby nas uratować (Wywiad udzielony przez Martina Heideggera tygodnikowi „Der Spiegel” 23 września 1966 r.*, tłum. M. Łukasiewicz, „Teksty” 3 (1977), s. 142-161.
- Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Ecclesia in Europa*, nr 7, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/adhortacje/europa_28062003.html, [dostęp: 15.11.2016].
- Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei*, Lublin 1994.
- Jensen B., *Was heißt sich orientieren? Von der Krise der Aufklärung zur Orientierung der Vernunft nach Kant*, Bonn 203.
- Kant I., *Co oznacza: orientować się w myśleniu?*, tłum. T. Kupś, w: I. Kant, *Dziela zebrane*, t. 6: *Pisma po roku 1781*, Toruń 2012, s. 460-462.
- Kołakowski L., *Horror metaphysicus*, tłum. M. Panufnik, Poznań 1999.
- Kołakowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1983, s. 165-173.
- Koselleck R., *Kilka problemów z dziejów pojęcia „kryzys”*, w: *O kryzysie*, red. K. Michalski, Warszawa 1990, s. 59-71.
- Lévinas E., *Istniejący i istnienie*, tłum. J. Margański, Kraków 2006.
- Lévinas E., *Ślad innego*, tłum. B. Baran, w: *Filozofia dialogu*, red. B. Baran, Kraków 1991, s. 213-229.
- Lotze R.J., *Metaphysik. Drei Bücher der Ontologie, Kosmologie und Psychologie*, Leipzig 1879.
- Marquard O., *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, tłum. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994.

- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. L. Staff, Warszawa 1906.
- Nietzsche F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911.
- Ortega y Gasset J., *Wokół Galileusza*, tłum. E. Burska, Warszawa 1993.
- Simmel G., *O filozofii kultury. Pojęcie i tragedia kultury*, w: G. Simmel, *Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 29-52, 73-81.
- Sochoń J., *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej*, Warszawa 1998.
- Spaemann R., Löw R., *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 2008.
- Stachewicz K., *Kryzys jako kategoria filozoficzna*, w: K. Stachewicz, *Życie i rozumieć. Szkice o człowieku i moralności*, Poznań 2013, s. 156-165.
- Stegmaier W., *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008.
- Stegmaier W., *Wahrheit und Orientierung. Zur Idee des Wissens*, w: *Perspektiven des Perspektivismus. Gedankenschrift zum Tode Friedrich Kaulbachs*, Hrsg. V. Gerhardt, N. Herold, Würzburg 1992.
- Weil S., *Świadomość nadprzyrodzona. Wybór myśli*, tłum. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1986.

MAREK SZULAKIEWICZ – profesor zwyczajny, filozof, absolwent Uniwersytetu Marii Curie Skłodowskiej, kierownik Katedry Teorii Kultury i Religii na Wydziale Politologii i Studiów Międzynarodowych UMK w Toruniu. Zajmuje się filozofią kultury, antropologią, filozofią dialogu, filozofią religii oraz metafizyką. Jest autorem piętnastu książek i licznych artykułów poświęconych filozofii współczesnej i ważnym problemom współczesnej kultury. Ostatnio opublikował: *Czas i to, co ludzkie* (Toruń 2011, nominowana do Nagrody Feniks 2012 oraz do Nagrody im. Jana Długosza 2012), *O człowieku w czasach trudnych* (Toruń 2012), *Zapiski z przełomu wieków* (Toruń 2013), *Poszukiwania metafizyczne* (Toruń 2014), *Filozofia na co dzień. 365 dni z filozofią* (Toruń 2015).