

Krzysztof WIECZOREK

**Prologomena do filozofii kultury Józefa Tischnera**

Пролегомены к философии культуры Юзефа Тишнера

Prolegomena to Józef Tischner's Philosophy of Culture

**CZY JÓZEF TISCHNER JEST FILOZOFEM KULTURY?**

Filozof może podchodzić do problematyki kultury na wiele różnych sposobów. Są myśliciele, którzy w pełni świadomie i w poczuciu zasadniczej wagi podjętej refleksji uprawiają filozofię kultury, czyniąc z niej niekiedy ważny składnik tworzonego przez siebie systemu. Do takich badaczy, którzy stawiają refleksję nad kulturą na wysokim miejscu, zaliczyć można Georga W. F. Hegla, Wilhelma Diltheya, Wilhelma Windelbanda, Heinricha Rickerta, Emile Durkheima, Ernsta Cassirera, Oswalda Spenglera czy Claude Lévi-Straussa. W Polsce filozofię kultury tworzyli m. in. Stanisław Ignacy Witkiewicz, Stanisław Brzozowski, Władysław Witwicki, a spośród współczesnych twórców wymienić warto Bogdana Suchodolskiego, Andrzeja Nowickiego i Adama Rodzińskiego<sup>1</sup>.

Na przeciwnym biegunie sytuują się filozofowie reprezentujący pogląd, iż kultura jest czymś tak wieloznacznym i nieuchwytnym, że nie przystoi poważnemu badaczowi zgłębiającemu sprawy ostateczne i najogólniejsze bądź upra-

<sup>1</sup> Adam Rodziński jest współczesnym polskim filozofem katolickim; na temat jego filozofii kultury pisze A. Nowicki: *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*, „Euhemer” 1981, 3 (121); tamże zob. bibliografię ważniejszych prac A. Rodzińskiego z zakresu filozofii kultury. Ważną pozycją należącą do katolickiej filozofii kultury w Polsce jest także książka Mieczysława Alberta Krąpca: *Człowiek – Kultura – Uniwersytet*, Lublin 1982, zawierająca artykuły, odczyty i rozważania długoletniego rektora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a wśród nich m. in.: *Człowiek twórcą kultury* (1980), *Kultura i wartość* (1978), *Wobec kultury współczesnej* (1974). Interesującym przewodnikiem po współczesnej filozofii kultury, jej problemach i kierunkach badań — niestety ograniczonym tylko do obszaru niemieckiej filozofii życia i neokantyzmu *Südwestdeutsche Schule* — jest artykuł Wilhelma Perpeeta *Kulturphilosophie*, „Archiv für Begriffsgeschichte”, Bd. XX, Bonn 1976, H. 1, s. 42–99.

wiającemu swą refleksję w sposób maksymalnie ścisły i precyzyjny zajmować się czymś, co może być przedmiotem jedynie wypowiedzi literackich lub co najwyżej paranaukowych. Pogląd taki jest dość popularny np. w krajach anglosaskich w kręgu zwolenników filozofii analitycznej i empiryzmu logicznego.

Natomiast rzadko się zdarza, by filozof, którego obszar penetracji badawczej jest bardzo bliski tej sferze rzeczywistości i praktyki społecznej, którą najczęściej obejmuje się mianem kultury, jednocześnie wykazywał minimalne zainteresowanie filozofią kultury i na tym polu poznawczym był właściwie nieobecny. Z taką właśnie nietypową sytuacją mamy do czynienia w przypadku dotychczasowego dorobku filozoficznego Ks. Prof. Józefa Tischnera.

Jego refleksja w jak najbardziej naturalny sposób powinna zmierzać w stronę zagadnień kultury, gdyż jego ponad dwudziestoletnia dziś twórczość filozoficzna<sup>2</sup> koncentruje się kolejno wokół dwóch fundamentalnych kategorii, jakimi są: człowiek i spotkanie. Zatem — by posłużyć się metaforą zaczerpniętą z prac jednego z niemieckich filozofów spotkania, Ernsta Michela<sup>3</sup> — symbolem filozofii J. Tischnera przestało być koło, którego środkiem było „ja” (najpierw Husserlowskie „ja aksjologiczne”)<sup>4</sup>, a stała się elipsa o dwóch ogniskach: „ja transcendentalne”, następnie „ty”. Kto zaś uprawiając filozofię człowieka wyżył się w swym filozoficznym rozwoju transcendentalnego egocentryzmu, dla tego stoi otworem problematyka związana z kształtowaniem przez człowieka wspólnego, społecznego modelu odniesień do otaczającego świata i do siebie nawzajem — a tym właśnie jest kultura. Tymczasem Józef Tischner milczy o kulturze. Słowo to jest w jego twórczości — z nielicznymi wyjątkami (o jednym z nich będzie jeszcze mowa) — nieobecne. Ta sytuacja zaciekawia, intryguje, prowokuje pytanie: czy to przypadek, czy konieczność, czy świadoma rezygnacja mająca służyć jakiemuś (jakiemu?) celowi?

Niniejszy szkic jest próbą odpowiedzi na pytanie, czy jest możliwe uprawianie filozofii kultury w oparciu o założenia filozoficzne J. Tischnera i w jakich kierunkach refleksja taka może się rozwijać. Uważna lektura prac filozoficznych Tischnera nasuwa wniosek, iż jest w nich *implicite* zawarta pewna określona filozofia kultury, choć nie nazwana nigdzie po imieniu i w wielu miejscach niedookreślona, czasem wręcz ledwie zaznaczona. Dlatego zaproponowana poniżej interpretacja na pewno nie jest jedyną możliwą; nie sposób także z góry rozstrzygnąć, czy sam autor analizowanych wypowiedzi — Józef Tischner — zgodziłby się z taką ich interpretacją. Myślę jednak, że podjęcie pasjonującego zadania wytropienia ukrytej w pracach Tischnera filozofii kultury jest celowe i użyteczne z kilku względów.

<sup>2</sup> Jeśli za jej początek przyjąć opublikowane w r. 1964 streszczenie pracy doktorskiej. J. Tischner: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia”, R. 2, 1964, 1/2.

<sup>3</sup> Zob. J. Böckenhoff: *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – ihre Aspekte*, Freiburg-München 1970, s. 136.

<sup>4</sup> Zob. J. Tischner: *Impresje aksjologiczne [w:] Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975, s. 162–182.

Po pierwsze, jest twórczym rozwinięciem propozycji wysuniętych przez redaktora niniejszego tomu, prof. Andrzeja Nowickiego. Pisze on bowiem, że do najtrudniejszych zadań historyka filozofii kultury należy wydobywanie treści filozoficznych, należących do filozofii kultury, z dzieł „niefilozoficznych”, np. naukowych, publicystycznych, teologicznych, literackich, malarskich, muzycznych itd.<sup>5</sup>. Okazuje się, że czasem trudnym zadaniem jest także wydobywanie treści należących do filozofii kultury z tekstów filozoficznych, należących do innej, choć niekiedy bardzo bliskiej dziedziny.

Po drugie, spojrzenie na problematykę filozofii kultury z punktu widzenia oryginalnej, nie dającej się zaliczyć do żadnego z typowych nurtów współczesnej myśli chrześcijańskiej, filozofii J. Tischnera może dostarczyć nowych spostrzeżeń, narzędzi i technik badawczych. Kultura jest zjawiskiem tak złożonym i wieloaspektowym, że wymaga wielostronnego podejścia — im więcej zastosujemy różnych punktów widzenia i metod poznania, tym bogatszy i pełniejszy będzie obraz badanej rzeczywistości, która w istocie jest nieskończenie różnorodna. Taki sposób podejścia do badań kulturoznawczych zaleca Kazimierz Żygulski w pracy *Wstęp do zagadnień kultury*<sup>6</sup>. Zwolennikiem pluralizmu jako postawy najbardziej płodnej poznawczo w każdej dziedzinie ludzkiej myśli jest także Tischner, który w jednej ze swych książek napisał znamienne zdanie: „Czy jest możliwe myślenie, które by nie pragnęło posłużyć się jeszcze jednym światłem więcej?”<sup>7</sup>. Pozytywną, kulturotwórczą i poznawczą wartość pluralizmu zarówno metodologicznego, jak światopoglądowego podkreślał wielokrotnie również Andrzej Nowicki<sup>8</sup>.

Natomiast fakt odczytania tekstów filozoficznych Józefa Tischnera niekoniecznie zgodnie z zamysłem autora jest — paradoksalnie — właśnie z nim zgodny, gdyż sam Tischner zastanawiając się nad stosunkiem twórcy do wytworzonego przezeń dzieła (co prawda chodzi mu o dzieło sztuki i artystę, lecz sądzę, że zacytowana niżej wypowiedź odnosi się *mutatis mutandis* również do tekstu filozoficznego i filozofa) pisze:

Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. Nie zaciąga on wobec swego dzieła żadnych moralnych zobowiązań, w szczególności obowiązku wierności. Doskonałe dzieło sztuki to dzieło w pełni samodzielne<sup>9</sup>.

A dzieło samodzielne — dodajmy — to takie, które może wchodzić w wiele różnych relacji z odbiorcami niezależnie od woli swego twórcy.

<sup>5</sup> Zob. s. 1–11 niniejszego tomu.

<sup>6</sup> K. Żygulski: *Wstęp do zagadnień kultury*, Warszawa 1972, s. 13–16.

<sup>7</sup> J. Tischner: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 341.

<sup>8</sup> Zob. np. A. Nowicki: *Pluralizm światopoglądowy w kulturze socjalistycznej*, „Euhemer” 1981, 2 (120).

<sup>9</sup> J. Tischner: *Bezdroża spotkań*, „Analecta Cracoviensia”, t. XII, 1980, s. 167.

## GŁÓWNE WĄTKI FILOZOFII KULTURY W TWÓRCZOŚCI JÓZEFA TISCHNERA

W świetle powyższych uwag wydaje się najbardziej celowe zastosowanie w niniejszym artykule metody polegającej na wnikliwym przeanalizowaniu tekstów filozoficznych Józefa Tischnera związanych z dwoma głównymi nurtami jego zainteresowań, jakimi są filozofia człowieka i filozofia spotkania, oraz sformułowaniu wynikających z logiki wyводу J. Tischnera odpowiedzi na niektóre z najważniejszych pytań filozofii kultury.

O filozofii prof. Tischnera napisał kiedyś Karol Tarnowski:

[...] w jej centrum stoi człowiek konkretny, uwikłany w codzienne sprawy, w miłość, w życie zawodowe, pracę wychowawczą, człowiek w obliczu śmierci i w nadziei<sup>10</sup>.

Ta lapidarna charakterystyka pozostała słuszna do dziś. Pomimo coraz szerszego zakresu tematów, podejmowanych w kolejnych pracach, w dalszym ciągu osiłą i najważniejszym punktem odniesienia filozofii Tischnera pozostaje człowiek i jego sprawy. Zmienia się tylko sposób podejścia do tych zagadnień. Toteż formułując jakiegokolwiek pytanie pod adresem tej filozofii trzeba przede wszystkim pamiętać, że jest to filozofia antropocentryczna i że nie da się jej zrozumieć inaczej, jak tylko wychodząc od jej najbardziej fundamentalnych założeń, związanych właśnie z człowiekiem, jego kondycją, jego stosunkiem do świata, do innych ludzi, do Boga. Również pytając o filozofię kultury rozpocząć trzeba od filozofii człowieka.

Na początku swej najnowszej książki poświęconej filozofii człowieka Józef Tischner pisze:

[...] punktem wyjścia naszych analiz musimy [...] uczynić filozofię Hegla, ponieważ stanowi ona jawny lub mniej jawny horyzont wszystkich współczesnych filozofii człowieka<sup>11</sup>.

Zdaniem Tischnera każdy, kto chce dziś uprawiać antropologię filozoficzną, musi w jakiś sposób ustosunkować się do Hegla i jego sposobu rozumienia człowieka. Sam Tischner czyni to w pierwszym rozdziale swojej książki, gdzie proponuje odczytywać Heglowską filozofię człowieka przez pryzmat jej centralnej kategorii, jaką jest „byt-dla-siebie” (*Fürsichsein*). W tej formule podkreśla uobecniony przez sens słowa „dla”, charakterystyczny dla bytu ludzkiego moment dążenia do przyswojenia sobie siebie, wyznaczający najważniejsze zadanie człowieka. Analizując dalej Hegla zauważa, że to przyswojenie — osiągnięcie świadomości własnej tożsamości, czyli samowiedzy — dokonuje się zawsze za pośrednictwem drugiego człowieka, dzięki uprzedniemu wejściu z nim w jakiś

<sup>10</sup> K. Tarnowski: *Książka o sprawach ludzkich* (recenzja pracy J. Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975), „Znak” 1976, 8–9 (266–267), s. 1284.

<sup>11</sup> J. Tischner: *Filozofia człowieka. Od ontologii do metafizyki człowieka*, Kraków 1986, s. 10–11 oraz s. 11–20.

rodzaj relacji wzajemności polegającej na uznaniu przez drugiego mojego istnienia. Uznanie mojego istnienia, dodaje J. Tischner, oznacza zaakceptowanie mnie dzięki utożsamieniu mojej osoby z jakąś konkretną wartością.

W zaproponowanej przez Tischnera interpretacji Hegla da się zarazem odnaleźć zasadnicze zręby jego własnej filozofii człowieka: najważniejszym zadaniem człowieka jest osiągnięcie harmonii z samym sobą, poznanie siebie i uzyskanie tożsamości istnienia z jego świadomością; lecz to zadanie może zostać zrealizowane jedynie dzięki określonemu odniesieniu do drugiego człowieka: wzajemności, do której droga prowadzi przez spotkanie; tak uzyskane poznanie siebie jako „ja” i zarazem „innego-ty” prowadzi jednocześnie do odkrycia, że fundamentem konstytuującym istotę człowieka jest wartość — „ja aksjologiczne”. Nie to jest jednak w tym miejscu najistotniejsze. Wskazaliśmy na fakt wyprowadzania przez J. Tischnera antropologii filozoficznej z filozofii Hegla po to, by zaproponować *per analogiam* podobny zabieg w odniesieniu do filozofii kultury: poszukując w refleksji Tischnera wątków związanych z tą dziedziną, spróbujmy wziąć za punkt wyjścia filozofię kultury Hegla.

Podobnie jak czyni to Józef Tischner w odniesieniu do filozofii człowieka, nie będziemy analizować szczegółowo wszystkich wątków Hegłowskiej filozofii kultury, postaramy się wskazać jedynie te najważniejsze momenty, które określają horyzont refleksji o kulturze. Według Hegla kultura, podzielona na trzy wielkie obszary: sztukę, religię i filozofię, jest sferą ducha absolutnego, wyrastającą ponad zjawiska społeczne i historyczne (domenę ducha obiektywnego), gdyż twórczość kulturalna wykracza poza skończoność nieuchronnie związaną z indywidualnym istnieniem ludzi oraz narodów, społeczeństw i instytucji. Hegel uważa, że skończone formy istnienia człowieka i społeczeństwa wymagają wyższego potwierdzenia i wyższej sankcji<sup>12</sup>. Owo usankcjonowanie i uzasadnienie racjonalnych wartości społecznych dokonuje się właśnie poprzez kulturę, w której realizują się wartości o trwałym znaczeniu w ludzkim życiu, wartości absolutne. Kultura jest jedyną drogą do wiecznej, absolutnej prawdy, pełnej świadomości wolności. Kultura jest przewycięzeniem skończoności ludzkiego bytu, ponieważ nawet śmierć, która jest kresem tego, co naturalne, dzięki kulturze jest „zarazem i narodzinami czegoś wyższego, duchowego”<sup>13</sup>.

Zapamiętajmy z powyższego przede wszystkim dwa momenty: dla Hegla kultura jest usankcjonowaniem, uzasadnieniem, usprawiedliwieniem tego, co rzeczywiste, rozumne, naturalne w życiu człowieka i społeczeństw, a zarazem wznosi się sama i wznosi swój podmiot — twórcę (który jest zawsze kimś indywidualnym, obdarzonym własną niepowtarzalną osobowością<sup>14</sup>) — ponad ową skończoną, ograniczoną i przypadkową rzeczywistość. Czy te momenty

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel: *Wykłady o estetyce*, t. I, Warszawa 1964, s. 168–169; por. Z. Kuderowicz: *Refleksje nad kulturą duchową [w:] Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 167–198.

<sup>13</sup> *Ibid.*, s. 555.

<sup>14</sup> Por. *ibid.*, s. 111–112.

znajdują swe potwierdzenie i kontynuację w filozofii Tischnera? Okazuje się, że tak, i to niemal dosłownie w tym samym brzmieniu. W cytowanej już książce *Filozofia człowieka* odnajdujemy wypowiedź, w której pojawia się niezmiernie rzadko przez Tischnera używany termin „kultura”; wypowiedź ta dotyczy potrzeby zrozumienia człowieka przez usprawiedliwienie jego istnienia. Przytoczmy jej najistotniejszy fragment:

[...] co jest szczególnie wyraźne w całej niemal nowożytnej myśli o człowieku: potrzeba rozumienia człowieka przez to, w czym ów człowiek wyraża siebie — przez budowany przez człowieka świat. Chcąc zrozumieć człowieka, nie wystarczy a nawet nie ma potrzeby „wyjaśniania” jego „bytu jako bytu”. Potrzeba istotna jest inna, jest nią usprawiedliwienie człowieka. Człowiek poznaje i rozumie siebie wtedy, gdy wie, jakie wartości „usprawiedliwiają” jego istnienie. Ale tego nie można wydumać *a priori*. Usprawiedliwienie jest nam dane w dziełach stwarzanych przez człowieka, przede wszystkim w budowanym przez niego świecie otoczenia, którego częścią składową są dzieje kultury<sup>15</sup>

W tym miejscu pojawia się pewien określony sposób rozumienia kultury: dzieła tworzone przez człowieka, a w ich liczbie również i te, które należą do kultury, usprawiedliwiają istnienie człowieka przez nadanie mu wyższego sensu — sensu twórcy tych dzieł.

W tej koncepcji wymaga wyjaśnienia przede wszystkim kluczowe słowo „usprawiedliwienie”, które — jakkolwiek nawiązuje do poglądów Hegla o konieczności wyższego potwierdzenia i wyższej sankcji dla istnienia człowieka i społeczeństwa — wywodzi się z innych źródeł niż filozofia Hegla. Genezy Tischnerowskiej koncepcji człowieka jako „istnienia szukającego usprawiedliwienia” należy szukać, jak sądzę, raczej w teologii św. Pawła z Tarsu. W jego *Listach Apostolskich* obecna jest wizja człowieka uwikłanego w swoisty dramat: dramat walki między dobrem a złem. „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię zło, którego nie chcę” — pisze św. Paweł (Rz 7, 19), a w innym miejscu: „Ciało bowiem pożąda przeciw duchowi, a duch przeciw ciału, bo sprzeciwiają się one sobie nawzajem, abyście nie czynili wszystkiego, co tylko chcecie” (Gal 5, 17). Oznacza to, że są w człowieku dwie przeciwstawne siły walczące o prymat w kierowaniu jego postępowaniem. Wizja ta żywo przypomina przedstawiony w *Fajdrosie* Platonowski obraz duszy, przyrównanej do woźnicy powożącego zaprzęgiem złożonym z dwóch koni:

[...] i tak, naprzód parą musi powozić nasz wódz, a potem konia ma jednego doskonałego, z pięknej i dobrej rasy, a drugiego z całkiem przeciwnej, rumaka zupełnie tamtemu przeciwnego. [...] Otóż ten z nich, który lepsze ma stanowisko, kształty ma proste a proporcjonalne i zgrabne, wysoko nosi kark, nos ma łagodnie zgarbiony, białą maść i czarne oczy; ma ambicję, ale ma i władzę nad sobą i wstyd w oczach. Lubi zasłużoną chwałę, batoga nie potrzebuje, dobre słowo mu wystarczy. A drugi krzywy, gruby i ładajako związany; twardy ma kark, krótką szyję, nos do góry zadarty, czarną sierść, ogień w krwią nabiegłych oczach; buta i bezczelność to jego żywioł. Nie słyszy całkiem, bo ma kudły w uszach; ledwie że bicza i ościenia posłucha”<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Tischner: *Filozofia człowieka*, s. 69–70.

<sup>16</sup> Platon: *Fajdros*, tłum. W. Witwicki, (wyd. 2), Lwów-Warszawa 1922, s. 62 i 72.

Istnienie człowieka jest więc dramatem nieustannych wyborów między dobrem a złem. Jest nawet czymś więcej niż dramatem — powie Józef Tischner — jest tragedią. Tragiczność ludzkiego bytu polega na stale obecnej możliwości ostatecznego tryumfu zła nad dobrem. Bo dobro w człowieku jest kruche, stale poddawane ciężkim próbom, nieustannie wystawione na zniszczenie; a zło to zjawia, pojawiająca się wciąż w horyzoncie międzyludzkich obcowañ w coraz to nowych postaciach, kusząca i grożąca zarazem. Istnienie człowieka jest więc, jak napisze Tischner, nieustannym „wołaniem dobroci ludzkiej o ratunek”<sup>17</sup>. Skąd może przyjść ten ratunek? Tylko ze świadomości, że istnienie człowieka mimo wszystko niesie w sobie jakąś wartość. Samo istnienie nie jest jeszcze wartością — w tym miejscu myśl Tischnera odbiega bardzo daleko od tradycji chrześcijańskiej, opierającej się w swej afirmacji wszystkiego, co istnieje, na jednym z pierwszych zdań Pisma Świętego, które mówi: „A Bóg widział, że wszystko, co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 31) i zgodnie z którym jeszcze w średniowieczu w filozofii chrześcijańskiej upowszechniła się formuła: *ens et bonum convertuntur*. Wbrew temu przekonaniu J. Tischner twierdzi:

[...] żaden byt jako byt nie usprawiedliwia się w swoim bycie przez to, czym jest i po co jest. To, co jest, nie czerpie samo ze siebie swego «prawa do istnienia». Istnienie nie wyklucza absurdu. Tym, co zdolne jest usprawiedliwić istnienie przedmiotu, jest zawsze jakaś wartość<sup>18</sup>.

Również tym, co zdolne jest usprawiedliwić istnienie człowieka, jest jakaś wartość. Lecz jaka?

Św. Paweł pisze o usprawiedliwieniu człowieka przez wiarę, przeciwstawiając się starotestamentowej doktrynie o usprawiedliwieniu przez uczynki (por. listy św. Pawła do Rzymian i do Galatów, zwłaszcza Rz 3, 21-4, 25 i Gal 2, 16-4, 31). Lecz te teologiczne rozważania sytuują się całkowicie poza obrębem dyskursu filozoficznego i nie są przydatne dla naszego wywodu. Istotny jest tu tylko sam fakt zwrócenia uwagi na potrzebę usprawiedliwienia przez człowieka swojego istnienia. Człowiek może istnieć istnieniem nieusprawiedliwionym. Może być, nie mając „prawa do bycia”. Jak tego uniknąć? Okazuje się, że można usprawiedliwić swoje istnienie wytwarzając wartościowe dzieła — budując kulturę.

Czym więc jest kultura? Zadając to pytanie, wkraczamy w obszar ontologii kultury. Odpowiedź Tischnera wydaje się być następująca: kultura jest rodzajem działalności człowieka polegającym na realizowaniu wartości w otaczającym świecie poprzez tworzenie dzieł. Lecz nie tylko, może nawet nie przede wszystkim, przez tworzenie dzieł jako materialnych wytworów — książek, obrazów, rzeźb, partytur czy inscenizacji teatralnych. W twórczości Tischnera zaznacza się wyraźniej obecność kultury jako bardziej bezpośredniej manifestacji postawy, którą można by określić jako postawę „człowieka kultural-

<sup>17</sup> Tischner: *Myślenie...*, s. 367.

<sup>18</sup> Id.: *Bezdroża spotkań*, s. 158.

nego”. Ale do tego wątku powrócimy w końcowym fragmencie niniejszej pracy. Na razie trzeba zatrzymać się nad problemem ontologii. W jaki sposób istnieje kultura, jaki jest jej związek z człowiekiem, jaki ze światem materialnym?

Fundamentem ontologicznym rozważań filozoficznych Tischnera jest swoiście pojęty dualizm: istnieje świat przedmiotów i istnieje świat wartości. Świat wartości jest odrębny, autonomiczny, wewnątrznie uporządkowany i zhierarchizowany. W stosunku do rzeczywistości przedmiotowej sytuuje się nieco podobnie jak świat Platońskich idei. Wartości dają się realizować w materialnej czasoprzestrzeni przez powołanie do istnienia ich „nosicieli” (Schelerowskie *Werträger*), a zadanie człowieka — świadomego bytu wyposażonego w zdolność przekształcania rzeczywistości — polega na upodabnianiu struktury świata przedmiotów do struktury świata wartości, na „odwzorowywaniu” jednego w drugim. Dla uchwycenia specyfiki ludzkiego bytu jako istnienia zawieszzonego między dwiema rzeczywistościami, między bytem i wartością, Józef Tischner sięga po metaforę dramatu. Świat materialny jest dla człowieka sceną, zaś fabułę dramatu wyznaczają wartości, do których „odegrania” na scenie świata człowiek został powołany. W poetyce tej metafory można myśleć także o kulturze jako dramacie: tworzenie kultury jest „przedstawianiem”, czyli uobecnianiem na scenie świata określonych wartości — wartości kulturalnych. Przedstawiając je można się uciekać do wszystkich dostępnych aktorowi środków wyrazu. Należą do nich zarówno te związane z własnym ciałem i własną psychiką (jak twarz, mimika, gesty, czynności, zachowanie się), jak też wszystko, co znajduje się na scenie i co może służyć jako „instrument gry”<sup>19</sup>, to znaczy włączone w odpowiedni kontekst, przekształcone i nasycone treścią dzięki eksterioryzacji osobowości człowieka — „aktora” staje się dziełem należącym do kultury.

W Tischnerowskim myśleniu o świecie jako scenie dramatu zawiera się także określony stosunek do ontologii. Ontologia — twierdzi Tischner — będąc nauką o „bycie jako bycie” czy też „bycie jako istniejącym” jest tylko teorią sceny. Nie może być niczym więcej, bo byt jako istniejący to zupełnie co innego niż byt jako odnoszący się tak lub inaczej do świata wartości. Dlatego chcąc rozpatrywać rzeczywistość jako dramat budowania wartości na scenie świata trzeba porzucić ontologię, by odnaleźć na nowo *philosophia proté*, to co jest „poza wszelką fizyką”, czyli metafizykę. W pierwszym zdaniu wstępu do 1 rozdziału książki *Filozofia człowieka* J. Tischner stwierdza:

Można wykreślić *a priori* horyzont naszych badań: od ontologii człowieka, które wykluczają wszelką możliwość uczestnictwa w dramacie, do metafizyki<sup>20</sup>.

Należy się spodziewać, że według tego myśliciela również najwłaściwszym

<sup>19</sup> Pojęcie „instrument gry” wprowadza A. T. Kijowski w książce *Chwył teatralny. Zarys instrumentalnej teorii teatru*, Kraków 1982.

<sup>20</sup> Tischner: *Filozofia człowieka*, s. 9.



podejściem do kultury, pojmowanej jako dramat człowieka szukającego w tworeniu dzieł usprawiedliwienia dla własnego istnienia, będzie metafizyka kultury.

Myliłby się jednak ten, kto by sądził, iż właściwym rozumieniem terminu „metafizyka kultury” w odniesieniu do filozofii Tischnera jest doszukiwanie się w niej przede wszystkim problematyki związków kultury ze światem nadprzyrodzonym, rozumianym na sposób religijny. Józef Tischner proponuje w swych rozważaniach odmienną od tradycyjnej koncepcję i odmienną definicję zarówno ontologii, jak metafizyki. Ontologia dla Tischnera to najkrócej mówiąc tyle, co teoria sceny, roszcząca sobie jedynie nieuzasadnione pretensje do wypowiedzania się na temat dramatu ludzkiej egzystencji. Natomiast właściwym twórcą tej koncepcji metafizyki, którą znajdujemy na kartach dzieł J. Tischnera, jest Emmanuel Levinas. Najklarowniejszy wyraz tej koncepcji znajdujemy we fragmencie książki Levinasa *Totalité et Infini*, La Haye 1961, zatytułowanym: *La métaphysique précède l'ontologie* (Metafizyka poprzedza ontologię). Nie wdając się w subtelne szczegóły naszkicujemy tu tylko główną linię rozumowania autora. Wychodzi on od krytyki Heideggerowskiej koncepcji ontologii fundamentalnej stwierdzając, iż ontologia, będąca próbą konceptualizacji świata i bytu, a więc dążąca do jego zrozumienia, „pojęcia”, czyli włączenia we własne pole poznawcze, to znaczy pewnego rodzaju zawłaszczenia, nie może być fundamentalnym odniesieniem podmiotu do tego, co ma się stać lub co właśnie się staje obiektem poznania, gdyż ontologia sama jest ufundowana na pewnym bardziej pierwotnym stosunku poznającego Ja do poznawanego Innego. Ten pierwotny, fundamentalny stosunek nazywa Levinas właśnie „metafizyką” i określa jako przedpojęciowe „bycie wobec” tego, co nie jest mną samym; bycie naprzeciw Innego, pozbawione żądzy uczynienia go „moim” nawet w sensie czysto intelektualnym (gdzie „moje” znaczy tylko „pojęte przeze mnie”). Metafizyka ma być „oddaniem sprawiedliwości” temu, co inne, afirmacją własnej nietożsamości z nim; ma być tym, co w innym miejscu (na s. 15 wspomnianej książki) Levinas określa terminem *laisser être* (pozwolić być).

Ten punkt widzenia rozwija Tischner w swojej filozofii człowieka, którą sam określa jako „metafizykę osoby”. Jej „pierwsze przykazanie” brzmi właśnie: „pozwolić drugiemu być”<sup>21</sup>. Ten sam punkt widzenia będzie też preferowany w odniesieniu do kultury. Pierwotnym i fundamentalnym stosunkiem człowieka do wytworu kultury — dzieła — jest przedpojęciowe „obcowanie” z nim i „chłonięcie” uobecniających się w tym obcowaniu wartości, którymi mogą być np. piękno, prawda, poczucie wyzwolenia, *katharsis*.

Ta postawa wobec kultury, którą możemy nazwać „metafizyką kultury” (w sensie Levinasa), wyznacza także sposób poznawania tej sfery rzeczywistości. Tischner opisuje go na przykładzie dzieła sztuki:

<sup>21</sup> Por. Id.: *Pozwolić drugiemu być*, „W Drodze” 1977, 5.

[...] do jednego i tego samego dzieła sztuki można podchodzić dwojako — albo poprzez ogólne pojęcie o tym dziele (np.: to dzieło sztuki jest przypadkiem impresjonizmu, jest dziełem takiego a takiego malarza, powstało wtedy i tam), albo wprost przez podziw i uznanie. Dzieło sztuki zobowiązuje przede wszystkim do drugiego podejścia. Podejście pierwsze nie dociera do jego istoty”<sup>22</sup>.

W przytoczonym tekście uderza przede wszystkim jedna myśl: do istoty dzieła sztuki dociera się przez podziw i uznanie dla wartości uobecniających się w akcie jego recepcji, natomiast to, czy i im ono jest dziełem, nie należy do jego istoty! Myśl ta jest tak zaskakująca, że rodzi podejrzenia, iż jest nieporozumieniem, niewłaściwym odczytaniem intencji autora. Lecz nie — tę samą myśl znajdujemy powtórzoną i rozwiniętą w innej pracy Tischnera: w artykule *Bezdroża spotkań*. Czytamy tam (na s. 166–167):

Czego oczekuje artysta po swoim dziele sztuki? Oczekuje, aby było pełnym, to znaczy samoistnym dziełem sztuki. Artysta postępuje zgodnie z logiką piękna. Piękno nie potrzebuje nikogo, nawet artysty. [...] Artysta musi dążyć do tego, by dzieło jego sztuki oderwało się od niego. [...] Tworzyć to znaczy nie mieć.

Co to znaczy? Czy Tischnerowi chodzi o to, że autentyczny akt twórczy człowieka powinien być aktem całkowicie bezinteresownym, podyktowanym wyłącznie chęcią „oddania sprawiedliwości” wartościom, w które artysta wyposaża swe dzieło, czy o coś więcej — że artysta jest tylko przypadkowym i bezimiennym narzędziem, dzięki któremu mogą zajaśnieć pełnym blaskiem wartości, będące jedynym liczącym się celem i sensem sztuki? Aby rozjaśnić te wątpliwości, przyjrzyjmy się następnemu fragmentowi tej samej wypowiedzi:

Jeśli tworzenie jest aktem czystej wspaniałości, nie powinno być żadnej wdzięczności. [...] Ale tego właśnie artysta nie potrafi. [...] Dlatego domaga się, by dzieło jego sztuki uznało go za artystę. To wcale nie jest mało. Poprzez takie uznanie artysta wchodzi w wewnętrzną rzeczywistość swego dzieła.

Pomimo metaforycznego charakteru tej wypowiedzi jej istotna myśl wydaje się już teraz dość klarowna. Oczywiście nie chodzi o to, by dzieło uznało swego twórcę za artystę, lecz by swym istnieniem i swoim oddziaływaniem skazywało na niego jako na artystę: by stało się instrumentem takich spotkań, w których każdy obcujący z dziełem sztuki odbiorca będzie musiał uznać w twórcy — artystę. Tak należy rozumieć „wejście artysty w wewnętrzną rzeczywistość swego dzieła”: człowiek staje się obecnym w wytworzonym przez siebie dziele, gdyż każdy, kto w jakiś sposób odniesie się do dzieła, tym samym musi się jakoś odnieść do jego twórcy. Obcowanie z dziełem sztuki staje się spotkaniem z artystą. To rzeczywiście „nie jest mało”, jak pisze Tischner. W ten sposób dzieło, pomimo postulowanej wspaniałości i bezinteresowności

<sup>22</sup> Id.: *Filozofia człowieka*, s. 24.

artysty, „odwdzięcza” mu się dwojako: utrwaleniem jego obecności w kulturze i uznaniem w nim twórcy (choć Tischner powiedziałaby raczej tylko „realizatora”) niesionych przez dzieło wartości.

Zostało wyżej napisane: pomimo bezinteresowności artysty... Może jednak powinno być napisane: dzięki niej, bo kiedy przyglądając się dziejom kultury zadajemy pytanie, które dzieła najskuteczniej przetrwały próbę czasu, okazuje się, że najtrwalej wpisują się w dorobek kultury nie te, których twórcom chodzi przede wszystkim o rozgłos, sławę i wielkość, lecz te, które powstają z autentycznej potrzeby bezinteresownego dzielenia się skarbami własnych przeżyć i własnej osobowości. Może więc w tym sensie należy rozumieć poprzednie zaskakujące i paradoksalne wypowiedzi Tischnera.

Spróbujmy w tym miejscu dokonać syntezy dotychczasowych ustaleń. Kultura według Józefa Tischnera jest wytwarzaniem dzieł, które w obcowaniu z odbiorcami stają się źródłem doświadczenia najwyższych wartości. Właściwym stosunkiem człowieka do kultury powinien być stosunek „metafizyczny”: świadomy inności tego, co jawi się w akcie bezinteresownego podziwu i uznania, nie dążący do zawłaszczenia przez manipulacje intelektualne narzucające przedmiotowi strukturę własnego pola poznawczego. Poznanie kultury powinno koncentrować się na doświadczeniach wartości. Obcowanie z dziełem należącym do kultury jest zarazem uznaniem niesionych przez nie wartości i spotkaniem z jego twórcą, w którym uznajemy podmiot realizacji tych wartości. Funkcją kultury jest nasycanie świata wartościami, a przez to usprawiedliwienie tego, co istnieje, a przede wszystkim usprawiedliwienie człowieka przez podniesienie go do godności podmiotu realizacji wartości.

Powyższe ustalenia odnoszą się do kultury rozumianej jako działalność bezpośrednio związana z wytwarzaniem dzieł będących jej „zobiektywizowanymi wytworami” czy „rzeczowymi korelatami”. Takie ujęcie kultury, proponowane przez niektórych jej teoretyków, jak np. L. A. White czy A. R. Redcliff-Brown<sup>23</sup>, nie jest jednak jedynym możliwym. Refleksje Tischnera dotyczące kultury obejmują szerszy horyzont. W twórczości tego filozofa obok nurtu omówionego wyżej da się wyróżnić kilka innych składników czy aspektów kultury, wymagających w tym miejscu choć krótkiej wzmianki.

Pierwszy z nich, najwyraźniej obecny i zajmujący wiele miejsca w twórczości Tischnera, moglibyśmy nazwać „kulturą etyczną”. W tym nurcie rozważań dochodzi do głosu rozumienie kultury podobne do zaproponowanego przez S. Ossowskiego i M. Czerwińskiego, który pisze:

Wskazaliśmy na możliwość odnoszenia terminu „kultura” do sposobu, w jaki uformowane jest życie psychiczne człowieka. W tym znaczeniu mówimy, że ktoś odznacza się „wysoką kulturą”, ktoś

<sup>23</sup> Zob. L. A. White: *The Science of Culture*, New York 1949, oraz A. R. Redcliff-Brown: *A Natural Science of Society*, Glencoe 1957; por. H. Kubińska, *Różne aspekty rozumienia kultury*, Toruń 1976, s. 6 i 27.

inny zaś jej brakiem. Ten pierwszy spełnia sobą jakiś wzór założony. (Bądź sam jest wzorotwórczy). Kwalifikację taką zdobywa się nie za sprawą jednorazowych zachowań, lecz na zasadzie utrwalonych dyspozycji sprawdzających się w ponawianych, podobnych sytuacjach. Kultura stanowi tu więc trwałą zasób postaw, umiejętności, treści pamiętanych<sup>24</sup>.

Józef Tischner wiele uwagi poświęca zagadnieniu kształtowania postaw człowieka wobec wartości etycznych, jak prawdomówność, sprawiedliwość, uczciwość, wierność, dzielność, bezinteresowność, wspaniałomyślność, odpowiedzialność itd. oraz wynikających ze stosunku do tych wartości postaw człowieka wobec innych ludzi. Ta problematyka stanowi centrum Tischnerowskiej filozofii człowieka, a zarazem jeden z głównych tematów jego prac publicystycznych i popularyzatorskich.

Drugim wątkiem często dochodzącym do głosu w twórczości Tischnera — tym razem głównie w jego piśmarstwie pozafilozoficznym — jest wątek, który można by określić mianem „kultury religijnej”. W swych licznych publikacjach i jeszcze liczniejszych wypowiedziach ustnych o charakterze publicznym ks. Tischner wielokrotnie i od różnych stron podnosi sprawę stosunku człowieka wierzącego do prawd własnej wiary. Podkreśla zwłaszcza mocno zaniedbany w naszym społeczeństwie obowiązek realizowania zasad wiary i ewangelicznej miłości w życiu codziennym. Walczy z przejawami religijnego obskurantyzmu, fanatyzmu i automatyzmu w wykonywaniu praktyk religijnych, przeciwstawiając tym postawom ideał wiary świadomie przeżywanej i intelektualnie pogłębianej, a przede wszystkim opartej na uczynkach i formującej chrześcijański, etyczny i humanistyczny stosunek do drugiego człowieka. O tych próbach Tischnera napisał niedawno prof. Marian Stępień:

[...] wartości, o których mówi Tischner (i o które się upomina), mogą być dogodnym oparciem dla porozumienia się ludzi o różnych poglądach na świat. [...] przyszłe pokolenia między ideologią socjalizmu a społeczną doktryną polskiego Kościoła dojrzą więcej zbieżności niż różnic. To, co nam dzisiaj wydaje się różnicą bardzo zasadniczą, dla nich będzie dosyć formalną w porównaniu z przedziałem, jaki dzieli obydwie te postawy od egoistycznej ciasnoty, indyferentyzmu, bezideowości<sup>25</sup>.

Trzeci ważny nurt w twórczości Tischnera to „kultura pracy”. Terminem tym można objąć całokształt stosunków międzyludzkich w procesie pracy, przy czym Tischnera interesuje przede wszystkim etyczne oblicze tych stosunków, a więc to, co jest w nich wyznaczone nie przez czynniki ekonomiczne i strukturę interesów klasowych ludzi pracy, lecz przez cechy osobowości poszczególnych uczestników procesu pracy i przez to, co można nazwać ich „kulturą osobistą” we wspomnianym wyżej sensie. W tym kontekście J. Tischnera interesują zwłaszcza te negatywne zjawiska we wzajemnych stosunkach między ludźmi pracy, które

<sup>24</sup> M. Czerwiński: *Kultura i jej badanie*. Wrocław-Kraków-Warszawa 1971, s. 15; por. S. Ossowski: *Więź społeczna i dziedzictwo krwi*, Warszawa 1947.

<sup>25</sup> M. Stępień: *Spotkanie. Filozofia ks. prof. Józefa Tischnera*, „Polityka” 1982, 32 (1325), s. 11.

można eliminować bez naruszania istniejącego poziomu sił wytwórczych i modelu stosunków produkcji. Jest to z praktycznego punktu widzenia problem szczególnie ważny i każdy przemyślany głos w tej sprawie należy przyjąć z aprobatą.

Można także wskazać pracę poświęconą zagadnieniom polskiej kultury narodowej. Jest to artykuł *Chochol sarmackiej melancholii*, opublikowany w „Znaku” 1970, 10(196). Odrębnego omówienia wymagałyby teksty rozwijające zainteresowania krakowskiego filozofa kulturą polityczną, zasygnalizowane po raz pierwszy w pracy *Przestrzeń obcowania z Drugim*, „Analecta Cracoviensia” t. IX, 1977, i kontynuowane w szeregu prac z początku lat osiemdziesiątych.

Po dokonaniu tego krótkiego przeglądu obecności problematyki filozofii kultury w twórczości Józefa Tischnera trzeba na koniec zadać pytanie: czy i w jakim stopniu dorobek omawianego filozofa może być przydatny dla świeckiej filozofii kultury? Odpowiedź na to pytanie nie jest zbyt obiecująca. Gdyby zastosować do filozofii kultury J. Tischnera zaproponowane niegdyś przez Andrzeja Nowickiego kryterium podziału na „formę” i „treść”<sup>26</sup>, wówczas okaże się, że całkowicie świeckiej formie wypowiedzi towarzyszy głęboko religijna treść. Filozofia kultury Tischnera jest nieuchronnie teocentryczna. Dlaczego? Kluczem do zrozumienia tego faktu jest Tischnerowska koncepcja funkcji kultury. Józef Tischner przyjmuje za Heglem, że kultura dostarcza „wyższej sankcji” istnieniu człowieka i społeczeństwa; staje się usprawiedliwieniem istnienia tego, co samo z siebie nie ma prawa do istnienia. Zapytajmy więc, przed kim to człowiek ma się usprawiedliwiać z faktu swego istnienia? Nie przed sobą samym, bo chyba nikt będący przy zdrowych zmysłach nie odmówi sobie samemu prawa do istnienia, nie uzna swego istnienia za wartość negatywną. Przed drugim człowiekiem? Chyba byłoby jeszcze większą niedorzecznością, gdyby ktoś drugi miał orzekać, czy ja mam prawo do istnienia, czy nie — taka koncepcja byłaby albo powrotem do despotyzmu prehistorycznych cywilizacji, w których życie poddanych było własnością panującego, albo obłąkaną wizją jakiegoś *Totentanz*, w którym każdy każdego prosi o uznanie swego prawa do istnienia pod groźbą jego utraty, równoznacznej z wyrokiem śmierci. Przed społeczeństwem także nie, gdyż zgodnie z Heglem również istnienie społeczeństwa potrzebuje wyższej sankcji. Zatem potrzeba usprawiedliwienia własnego istnienia wynikać może tylko z założenia, że istnieje jakaś istota potężniejsza od każdego człowieka i społeczeństwa, uprawniona do sprawowania nad nimi sądów i ferowania wyroków. Taką istotą może być tylko Bóg.

Zatem chcąc wykorzystać myśli krakowskiego filozofa w tworzeniu laickiej teorii kultury trzeba sięgnąć po metodę dialektycznego zniesienia (*Aufhebung*) i zanegować głęboko ukryty, lecz wszędzie obecny teocentryczny fundament.

<sup>26</sup> Zob. A. Nowicki: *Rola kategorii „formy” i „treści” w definiowaniu religii i ateizmu*, „Euhemer” 1958, 3, oraz id.: *Ateizm*, Warszawa 1964, s. 72-82.

Lecz wówczas całą koncepcję Tischnera pozbawi się jej szkieletu. Rozpadnie się bowiem w gruzy sens tworzenia kultury. Tylko przeciwstawiając Tischnerowskiej koncepcji „usprawiedliwienia” inną, świecką odpowiedź na pytanie o sens aktywności kulturotwórczej można w pełni ocenić wkład Józefa Tischnera w świecką filozofię kultury. Lecz to zagadnienie wykracza poza ramy niniejszego szkicu, którego celem było przedstawienie poglądów Józefa Tischnera.

#### SUMMARY

The philosophy practised by Józef Tischner is primarily a philosophy of man. Systematic reflection about culture is absent in his writings. Nevertheless, in Tischner's works one may find a number of statements implying a definite way of understanding culture and assigning to culture a specific role in the life of man and society.

According to Tischner, culture is a creation of works which become sources of the experiencing of values for the recipients. A fundamental and primeval man's relation to culture should be "metaphysical", in E. Levinas's sense, i.e. disinterested and unreflecting admiration and approbation. The principal function of culture is the justification of the existence of man — the subject of its creation. Culture saves man from the absurdity of his own existence. Culture contains not only material products but also certain attitudes, acts and words.

Apart from the general, metaphysical reflection about culture, Tischner develops several aspects concerning some of its specific domains, such as ethical culture, religious culture, and culture of labour. A characteristic feature of Tischner's philosophy of culture is its theocentrism.

#### РЕЗЮМЕ

Философия, которой занимался Юзеф Тишнер, это прежде всего философия человека. Систематических размышлений над культурой в его творчестве нет. Все таки можно в трудах Тишнера обнаружить ряд высказываний, указывающих на определенный способ понимания культуры и придавания ей своеобразной роли в жизни человека и общества. Культура, по Тишнеру, это процесс создания творений, которые для человека являются источником ценности. Фундаментальным и основным отношением человека к культуре должно быть „метафизическое” отношение, так как его понимает Е. Левинас, т.е. бескорыстный и беспескулативный восторг и признание. Основная функция культуры — оправдание существования человека — субъекта ее создания. Культура защищает человека перед абсурдностью собственного существования. К культуре принадлежат не только материальные изделия, но и определенные поведения, поступки и слова. Независимо от общих, метафизических размышлений над культурой Тишнер развивает несколько мотивов касающихся отдельных ее отраслей: этической религиозной культуры и культуры труда. Характерной четрой тишнеровской философии культуры является ее теоцентризм.