

PROBLEM KONSTYTUOWANIA SIĘ KULTURY POPRAZ LUDZKĄ PRAXIS*

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kategoria osoby weszła do nauki Kościoła, ażeby (w jakiejś mierze) dopomóc w uściśleniu objawionego divinum. Dzisiaj – po tylu wiekach – stanowi ona kluczowe pojęcie we współczesnym sporze o humanum. Nie jest to spór wewnątrz Kościoła, wewnątrz chrześcijaństwa czy nawet w obrębie pozachrześcijańskiej religii. Jest to nade wszystko spór z ateizmem, który najczęściej neguje divinum w imię humanum.

1. WSPÓŁCZESNY SPÓR O HUMANUM

Niech mi będzie wolno rozpocząć od podziękowania, które składam na ręce Czcigodnego Rektora Uniwersytetu Katolickiego w Mediolanie prof. Giuseppe Lazzatti, a także całej uniwersyteckiej wspólnoty. Dziękuję za zaproszenie, które ma dla mnie nie tylko osobistą wymowę. Zdaję sobie bowiem sprawę z tego, że staję tutaj na miejscu, które wyrosło z najbardziej autentycznych korzeni chrześcijaństwa i Kościoła: św. Ambroży, św. Karol Boromeusz są milowymi słupami jego dziejów. Równocześnie zdaję sobie sprawę z tego, że stoję tu na szlaku wielkiego promieniowania chrześcijaństwa i kultury, której ono stanowiło i wciąż stanowi niczym nie zastąpiony zaczyn (fermentum). Na tym szlaku stawało tylu w ciągu dziejów Polaków, żeby wymienić choćby Kopernika, związanego z uniwersytetem w Bolonii i Padwie, żeby wymienić kardynała Hozjusza, Jana Kochanowskiego, największego wśród polskich poetów okresu odrodzenia i tylu innych.

Katolicki Uniwersytet im. Serca Bożego w Mediolanie jest współczesnym wyrazem owocowania tego zaczynu (fermentum), jakim dla kultury w naszych czasach nie przestaje być Ewangelia, chrześcijaństwo i Kościół. Kiedy to mówię, mam na myśli równocześnie Katolicki Uniwersytet w Lublinie, którego metryka jest prawie że tej samej daty, któremu jednak okoliczności nie pozwoliły tak się rozbudować, jak tego świadkami jesteśmy w Mediolanie, a także Rzymie, Piacenzy; wszędzie tam, gdzie znajdują się poszczególne wydziały mediolańskiej „Cattolica”. Niemniej, bez względu na te różne czynniki sprzyjające lub utrudniające, u podstawy obu uniwersytetów znajduje się ta sama wola przenikania Ewangelią współczesnej kultury społeczeństw, które mają za sobą wiele stuleci tej samej żywej i życiodajnej tradycji. Trudno mi jako Biskupowi Kościoła Krakowskiego nie wspomnieć tutaj o tradycjach najstarszego w Polsce Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, którego po-

* Odczyt wygłoszony przez Karola Kard. Wojtyłę 18 marca 1977 r. na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Tekst przedrukujemy za „Rocznikami Filozoficznymi” 27(1979) z. 1, s. 9-19 z niewielkimi zmianami technicznymi – red.

czątek datuje się na rok 1364. W nim też działał przez tyle wieków najstarszy w Polsce Wydział Teologiczny. To ten właśnie Uniwersytet był ośrodkiem owych kontaktów, o jakich wspomniałem na początku. To z niego tutaj, do Włoch, przybywał Kopernik i inni, którzy wytyczyli dziejowe szlaki chrześcijańskiej i humanistycznej kultury.

Po tych szlakach nie można poruszać się bez należącego pietyzmu. Na tych miejscach nie sposób zatrzymać się bez wzruszenia. Pragnę na początku mego przemówienia złożyć hołd tej wielkiej tradycji, jaka nas łączy poprzez stulecia, i przekazać wyrazy jedności od uczelni katolickich w Polsce.

*

Jeśli na temat niniejszej konferencji wybieram problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis, to czynię to w znacznej mierze z tych motywów, o jakich mówiłem dotychczas. Uwzględniając taką motywację – okolicznościową i historyczną zarazem – chciałbym w podejmowanym temacie dać wyraz głównym moim zainteresowaniom, które znalazły oddźwięk nie tylko w pewnych moich pracach publikowanych w ojczystym języku, ale także już tutaj, na ziemi włoskiej, gdzie miałem szczęście kilkakrotnie być zapraszonym. Nawiązując do moich polskich prac, mówiłem naprzód w czasie Kongresu na 700 rocznicę św. Tomasza z Akwinu (Rzym-Neapol 1974) na temat *Osobowej struktury samostanowienia*¹, z kolei w ramach Kongresu międzynarodowego w Genui, wrzesień 1976, wygłosiłem wprowadzającą konferencję *Teoria – praxis: un tema umano e cristiano*². Do tych obu wystąpień chciałbym dzisiaj nawiązać, w szczególności może do ostatniego, kontynuując rozważania nad ludzką praxis, które pozwalają moim zdaniem trafiać najprostszą drogą do zrozumienia humanum w jego najgłębszej pełni, bogactwie i autentyczności.

Wysiłek zmierzający do takiego zrozumienia humanum może nigdy tak jak dzisiaj nie leżał w centrum tej kultury, która nas jednoczy przy wspólnym źródle. Wiadomo, że jest to kultura chrześcijańska: posłannictwo Europy w wymiarze jej dwutysiącletnich dziejów jest związane z tą kulturą, jak o tym świadczą choćby głosy Pawła VI³ czy też Sympozjum Biskupów Europejskich 1974⁴ czy jeszcze inne. Jeżeli Sobór Watykański II w swej konstytucji pastoralnej poświęcił osobny rozdział problematyce kultury (KDK 53-63), to fakt ten stanowi tylko epifenomen, wtórny przejaw tego, co tenże Sobór uczynił

¹ *The Personal Structure of Self-Determination*, w: *Tommaso d'Aquino nel suo VII centenario. Congresso Internazionale*, Roma-Napoli 17-24 aprile 1974, b.m.r., s. 379-390.

² Wykład inauguracyjny na Kongresie filozoficznym *Teoria e prassi*, Genua 8 IX 1976.

³ Por. np. „L'Osservatore Romano” z 18 X 1975: *Il cammino spirituale dell'Europa verso il suo destino unitario*.

⁴ Por. np. *Les travaux du Symposium des évêques d'Europe*, „La Documentation Catholique” z 16 XI 1975, s. 992-994 (por. zwł. bp Alois Suster).

dla ustalenia chrześcijańskiego sensu humanum, dla ugruntowania prawdy o osobie ludzkiej i uniwersalnym powołaniu człowieka (por. KDK 12-22).

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa kategoria osoby weszła do nauki Kościoła, ażeby (w jakiejś mierze) dopomóc w uściśleniu objawionego *divinum*. Dzisiaj – po tylu wiekach – stanowi ona kluczowe pojęcie we współczesnym sporze o humanum. Nie jest to spór wewnątrz Kościoła, wewnątrz chrześcijaństwa czy nawet w obrębie pozachrześcijańskiej religii. Jest to nade wszystko spór z ateizmem, który najczęściej neguje *divinum* w imię humanum. Równocześnie zaś, odrzucając odniesienie do Boga jako konstytutywne dla osoby ludzkiej (obrazu Boga), ateizm ten w postaci marksistowskiej wyznacza dla humanum kolektywną formę bytowania jako podstawową i docelową zarazem. W tym dziejowym kontekście kategoria „osoby” musi stać się kluczowym pojęciem sporu o humanum, w którym uczestniczy także chrześcijaństwo.

Niniejsze rozważania na temat konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis* powstają także na gruncie tego sporu. Są one związane najściślej z rozumieniem człowieka właśnie jako osoby: podmiotu, który stanowi o sobie. Kultura wyrasta nade wszystko wewnątrz tego wymiaru, wewnątrz podmiotu, który stanowi o sobie. Jej nurtem zasadniczym jest nie tyle ludzkie „wytwarzanie”, ile przede wszystkim „tworzenie siebie”, które z kolei promieniuje na świat wytworów.

2. JAK ROZUMIEĆ PIERWSZEŃSTWO CZŁOWIEKA NA GRUNCIE PRAXIS?

Wypada mi tutaj nawiązać do jednego z podstawowych elementów Tomaszowej filozofii działania. Nawiązywałem do niego już w czasie genueńskiego Kongresu na temat *Teoria – Praxis*, ukazując ów temat jako chrześcijański przez to, że dogłębnie ludzki. Wedle mego rozumienia myśli św. Tomasza z Akwinu działanie ludzkie, czyli czyn, jest równocześnie „przechodnie” i „nieprzechodnie”⁵. Jest przechodnie, o ile zmierza „poza” podmiot, o ile szuka wyrazu i skutku w zewnętrznym świecie, o ile obiektywizuje się w jakimś wytworze. Jest nieprzechodnie natomiast, o ile „pozostaje w podmiocie”, o ile stanowi o jego immanentnej jakości czy też wartości, o ile konstytuuje jego istotowo ludzkie *fieri*. Człowiek bowiem działając, nie tylko spełnia czyny, ale także staje się przez nie sobą: spełnia siebie w nich.

Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu działania posiada podstawowe znaczenie dla konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis*. Trzeba uściślić, co rozumiemy przez owo „pierwszeństwo”. Nie wchodzimy tutaj w całe zagadnienie antropogenezy. Nie zajmujemy się nawet wprost i bezpośrednio krytyką marksistowskiej tezy, wedle której praca tworzy człowieka, niejako

⁵ Por. np. *Summa theologiae* I q. 23, 2. 1 m; I q. 56. 1c; I q. 18, a. 3 ad 1; I q. 85, a. 2; I-II q. 31, a. 5; I-II q. 1 a. 6 ad 1.

daje mu początek⁶. Musimy to sprowadzić na grunt bezpośredniej oczywistości. Praca, czyli ludzka praxis, o tyle jest możliwa, o ile istnieje już człowiek: operari sequitur esse. Pierwszeństwo człowieka jako podmiotu istotowo ludzkiego działania – pierwszeństwo w znaczeniu metafizycznym – należy do pojęcia praxis w tym znaczeniu, że po prostu o niej stanowi. Byłoby absurdem rzecz rozumieć odwrotnie, to znaczy przyjmować jakąś podmiotowo nieokreśloną praxis, która dopiero miałaby określić, czyli zdeterminować, swój podmiot. Nie można też myśleć o praxis w sposób aprioryczny, jakoby z tej „quasi-absolutnej” kategorii miały się wyłaniać – w drodze ewolucji – poszczególne formy działania, które określają swoich działaczy. Jeśli przyjmujemy – i to jako tezę podstawową – że działanie (praxis) pozwala nam możliwie najpełniej zrozumieć działacza, że czyn najpełniej ujawnia człowieka jako osobę – to w takim stanowisku epistemologicznym jest zawarte przeświadczenie i pewność o pierwszeństwie tegoż człowieka – podmiotu w stosunku do działania, właśnie do praxis, która od swej strony pozwala nam go pełniej zrozumieć.

Jednakże nie tylko takie pierwszeństwo mamy tu na myśli. Nie tylko pierwszeństwo w znaczeniu metafizycznym, ale także w znaczeniu rzecz można „prakseologicznym”. I tutaj właśnie owo rozróżnienie pomiędzy tym, co w czynie ludzkim jest przechodnie (transitens), a co w nim jest nieprzechodnie (intransitens) posiada kluczowe znaczenie. Cokolwiek człowiek czyni w swoim czynie, jakimkolwiek skutkom czy „wytworom” daje w nim początek, zawsze równocześnie „czyni w nim siebie” (jeśli tak można się wyrazić).- Siebie wyraża, siebie w jakiś sposób kształtuje, siebie poniekąd „tworzy”. Działając „aktualizuje”, czyli spełnia, siebie; doprowadza do jakiejś, oczywiście, częściowej pełni (actus) to, czym, a zarazem to, kim jest w możliwości (in potentia). Taki jest na gruncie doświadczenia i oglądu „fenomenologicznego” sens wyrażenia czynu w kategorii „actus”: actus humanus⁷. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu „metafizycznym” oznacza, że praxis zakłada człowieka jako swój podmiot, a nie na odwrót. Pierwszeństwo człowieka w znaczeniu „prakseologicznym” każe nam także samą istotę praxis sprowadzić do człowieka: to mianowicie odpowiada jej istocie, przez co człowiek urzeczywistnia siebie, i zarazem przez co zewnętrzną w stosunku do siebie rzeczywistość, pozaludzką, czyni bardziej ludzką. Tylko tak pojęta praxis daje podstawę do orzekania o kulturze jako rzeczywistości konnaturalnej w stosunku do człowieka.

Jeśli w analizie ludzkiej praxis chcemy potwierdzić tę rzeczywistość, a nie zanegować jej (nawet przy zachowaniu pozorów potwierdzenia), musimy bar-

⁶ K. Marks, *Tezy o Feuerbachu*, w: K. Marks, F. Engels, *Dziela* T. 3, Warszawa 1961, s. 5. Por. T. M. Jaroszewski, *Osobowość i wspólnota*, Warszawa 1970, s. 39.

⁷ Por. szczegółowe refleksje autora na ten temat, w: *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 29-33: *Czyn: «działanie świadome» a «actus humanus»*.

dzo gruntownie zrewidować wszystkie formuły, które mówią o samym „przetwarzaniu” czy „przeobrażaniu świata”, jako właściwym dla ludzkiej praxis. Tym bardziej musimy zrewidować wszystkie programy, które całą działalność człowieka rozpatrują pomiędzy biegunem „produkcja” a biegunem „konsumpcja”. Nie negując zasadności tych kategorii jako biegunów myślenia ekonomicznego, nie negując ich wielkiej nawet pożyteczności przy odpowiednich założeniach, musimy strzec się jednego, tego mianowicie, aby sam człowiek nie stał się w tym sposobie myślenia i orzekania „epifenomenem” i poniekąd „produktem”. Jeżeli poprzez ludzką praxis ma konstytuować się kultura, nie można zgodzić się na taki „epifenomenalny”, „ekonomiczny” czy „produkcyjny” zrąb myślenia o człowieku i jego działaniu. Trzeba zapewnić w tym myśleniu człowiekowi pierwszeństwo zarówno w znaczeniu metafizycznym, jak też „prakseologicznym”. Tylko przy ściśle określonym sposobie rozumienia ludzkiej praxis można orzekać o konstytuowaniu się przez nią kultury.

Uświadamiał sobie tę prawdę I. Kant, dając jej wyraz w swoim sławnym drugim kategorycznym imperatywie: Postępuj tak, aby osoba była zawsze celem, a nigdy środkiem twego działania. Należy zauważyć, że Kant wypowiedział to twierdzenie w klimacie umysłowym epoki, która dała początek naszej, i która w tej naszej epoce w szczególnej mierze owocuje. Opozycje w stosunku do utylitaryzmu, jego ekonomicznych i innych konsekwencji, przybliżyła kantowski personalizm, wyrażony w jego drugim imperatywie, do tego przeświadczenia, które zawsze żywiło chrześcijaństwo, a któremu klasyczny wyraz daje Sobór Watykański II, mówiąc o człowieku, że jest on „jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego” (KDK 24). Ten to właśnie „chciany przez Stwórcę dla siebie samego” człowiek nie może być pozbawiony swej autoteleologii⁸, nie może być rozpatrywany jako środek czy narzędzie swej własnej praxis, ale musi zachować w stosunku do niej właściwą dla siebie nadrzędność, czyli pierwszeństwo w znaczeniu właśnie prakseologicznym. Owa nadrzędność utożsamia się z uznaniem tego, co „nieprzechodnie” w działaniu człowieka, co warunkuje jego wartość i zarazem konstytuuje istotowo ludzką „jakość” jego działania, za ważniejsze od tego, co „przechodnie”, co obiektywizuje się w jakichkolwiek wytworach, co służy „przeobrażeniu świata” lub tylko jego eksploatacji.

Wynika stąd, że „przeobrażenie świata” samo z siebie nie jest jeszcze tym znaczeniem ani tym wymiarem ludzkiej praxis, przez który konstytuuje się kultura. Samo z siebie stanowi tylko jej tworzywo, element materialny. Elementem istotowym jest to, co Sobór wyraża w słowach: „czynienie świata bardziej ludzkim” albo „czynienie ludzkiej egzystencji w świecie bardziej

⁸ Por. *L'autoteleologia dell'uomo e la trascendenza della persona nell'atto*, referat przesłany in scriptis na VI Międzynarodowy Kongres Fenomenologiczny, Arezzo-Siena, zorganizowany przez Facoltà di lettere – Siena i Facoltà di magisteri – Arezzo, w dniach 1-5 VI 1976 w Arezzo.

ludzką”, a w czym drogą ostatecznej analizy musimy na końcu odnaleźć każdego człowieka, jako podmiot wszelkiej i każdej praxis. Fakt, że ten człowiek – którykolwiek i każdy, a przez to o ile możliwości wszyscy – staje się bardziej ludzki, ten fakt stanowi o konstytuowaniu się kultury poprzez ludzką praxis. Fakt, że rozlicznym procesom socjalizacji, stymulowanym przez uprzemysłowienie, produkcję i konsumpcję, odpowiadają proporcjonalnie procesy personalizacji (aby raz jeszcze użyć terminologii *Gaudium et spes* – por. tamże art. 6), ten fakt stanowi o konstytuowaniu się kultury poprzez ludzką praxis.

Chodzi tutaj jak widać o precyzyjne rozgraniczenie wymiarów czy też aspektów owej praxis, a bardziej jeszcze o ich prawidłową koordynację. Zdajemy sobie doskonale sprawę z tego, że warunkiem bytowania człowieka, a także jego „uczłowieczania” są środki materialne. Wedle stosowanej miary służą one temu, ażeby życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkie. Brak takiej miary spycha ludzi poniżej poziomu życia godnego człowieka. Musimy jednak bardzo precyzyjnie odróżnić to, co tylko warunkuje, aby życie człowieka stawało się prawdziwie ludzkim, od tego, co o takim prawdziwie ludzkim życiu człowieka stanowi.

To, co w niniejszej analizie nazwaliśmy pierwszeństwem człowieka w znaczeniu „prakseologicznym”, odpowiada ściśle sformułowanemu przez G. Marcela rozróżnieniu pomiędzy „być” i „mieć”. Vaticanum II przejmuje to rozróżnienie i wyprowadza zeń podstawową zasadę ludzkiej praxis: „Więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada” (KDK 35). Poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura (w prawdziwym i pełnym tego słowa znaczeniu, a nie jako zespół namiastek i pozorów), o ile przez nią człowiek bardziej jest człowiekiem, a nie tylko więcej posiada środków⁹. Pod tym względem współczesna sytuacja samego humanum niesie w sobie dramatyczne wyzwanie¹⁰. Obok społeczeństw i obok ludzi, którzy posiadają nadmiar środków, istnieją społeczeństwa i ludzie, którzy cierpią na ich brak, na niedomiar. Oczywiście, że należy dążyć do sprawiedliwego podziału dóbr. Jest to oczywiste jako zasada. Oddalenie się od jej realizacji jest zagrożeniem humanum. Powstaje jednak pytanie, czy zagrożenie nie jest większe tam, gdzie nadmiar środków, nadmiar tego, co człowiek „ma”, przesłania to, kim człowiek „jest” i kim być powinien.

Jest to bardziej kluczowe, chyba najbardziej dręczące pytanie, związane z przyszłością kultury w świecie atlantyckim.

⁹ „Świat, w którym triumfują różne rodzaje techniki, jest światem wydanym na łup pożądania i trwogi; nie ma bowiem techniki, która by się nie znajdowała w służbie jakiegoś pożądania czy jakiejś trwogi” (G. Marcel, *Być i mieć*, Warszawa 1962, s. 88-89).

¹⁰ Por. B. James, *The Death of Progress*, New York 1973.

3. KULTURA: PRAXIS, KTÓRA DAJE ŚWIADECTWO ZMAGANIA SIĘ Z KONIECZNOŚCIĄ ŚMIERCI

„[...] Bo piękno na to jest by zachwycalo
Do pracy – praca, by się zmartwychwstało”.

(C. K. Norwid, *Promethidion*. Dialog I)

Pozwalam sobie przytoczyć cytat z *Promethidiona* Cypriana K. Norwida, o którym wiadomo, że był wśród polskich poetów najgłębiej refleksyjny i najautentyczniej katolicki. Pozwalam sobie przytoczyć ten cytat, aby przejść do ostatniej fazy rozważań na temat konstytuowania się kultury poprzez ludzką praxis. Wyrażona w tej chwili opinia o głębokim katolicyzmie Norwida tłumaczy się zwłaszcza w naszej epoce, w kontekście nauki Vaticanum II. Nie sposób w tych analizach nie odwoływać się do tekstów, w których Sobór – podobnie jak Norwid – związał pracę, ludzką praxis z tajemnicą paschalną (por. KDK 38). Wydaje się, że dopiero w tym związku uwydatnia się pełny sens kultury, w której humanum obcuje z „mysterium”. A jest to z gruntu prawidłowe, skoro sam człowiek pod tyłu względami stanowi „mysterium: tajemnicę”.

Nie ulega wątpliwości, że kultura konstytuuje się przez praxis, przez działanie człowieka, które wyraża – poniekąd objawia – człowieczeństwo. W tym założeniu konstytuuje się ona oczywiście przez pracę oraz zawarte w niej „przetwarzanie natury” czy też „przeobrażanie świata”, o ile to przetwarzanie czy przeobrażanie odpowiada rozumności człowieka, czyli zarazem obiektywnemu porządkowi „natury” lub „świata”. Wówczas można powiedzieć, iż takie działanie, czyli praca, zawiera w sobie swoiste promieniowanie człowieczeństwa, dzięki któremu dzieło kultury wpisuje się prawidłowo w dzieło natury. Mimo odrębności stanowi z nim wówczas jakby organiczną jedność. Odsłania korzenie zespolenia człowieka „z naturą”, a zarazem nadrzędnego spotkania człowieka ze Stwórcą w odwiecznym planie, którego uczestnikiem stał się człowiek przez swą rozumność i mądrość (por. np. DA 7; KDK 34). Istnieje w „naturze” czyli w „świecie” oczekiwanie na taką działalność człowieka, na takie promieniowanie człowieczeństwa przez praxis. Jest też w naturze i świecie jak gdyby gotowość oddania się na służbę człowieka: służenia jego potrzebom, przyjęcia w siebie jego nadrzędnej w stosunku do natury skali celów, niejako wejścia w wymiar człowieka i dzielenia jego egzystencji w świecie. Jednakże stale należy zadawać sobie pytanie, czy i o ile pracę, ludzką praxis, nie obciąża w tym aspekcie owa „niewola zepsucia”, w wyniku której – jak pisze św. Paweł – „całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha” (Rz 8, 21-22). Czy zawsze i we wszystkim praca człowieka jako eksploatacja bogactw stworzenia nosi w sobie ów rys rozumnego ładu, owo promieniowanie człowieczeństwa? Czy nie zamienia się czasami w brutalny rabunek, i to jeszcze podyktowany nade wszystko intencją wzajemnego niszczenia i dominacji?¹¹

Słowa konstytucji pastoralnej na ten temat (por. KDK 4-10) wydają się łagodne w porównaniu z tym, co mówią eksperci, choćby w sławnych *Raportach Klubu Rzymskiego*¹².

Jeżeli Norwid pisze o pięknie, że na to jest „aby zachwycalo do pracy”, to pragnie tym samym wskazać inne realne wymiary ludzkiej praxis, poprzez które konstytuuje się kultura. Nie można jej w sposób uproszczony – i może jeszcze zutilitaryzowany przez różne totalitarne programy – związać z samym żywiołem pracy.

Jeśli poeta mówi o pięknie i zachwycie, to wskazuje przez to na odwieczne źródła kultury, które tryskają z samego ludzkiego ducha. Chrześcijaństwo, świadome tych źródeł, zawsze starało się przestrzegać stosownej równowagi pomiędzy „actio” a „contemplatio” i głosy na ten temat odzywają się również w dokumentach Vaticanum II (por. np. KL 2; KK 41). Poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura, o ile człowiek, nie stając się niewolnikiem działania, wykonywania różnych prac, zdobędzie się na zachwyt, na podziw w stosunku do rzeczywistości (por. KDK 56), o ile odzyska w sobie mocne poczucie „kosmosu”, czyli ładu świata: makro- i mikrokosmosu, jako dominantę swej rozumności, nie czyniąc ich tylko pierwszorzędym, ale jakoś zarazem brutalnym instrumentem swej eksploatacji¹³.

Trzeba więc, przekraczając wszystkie ograniczenia wielorakich uutilitaryzmów, odsłonić w całym bogactwie ludzkiej praxis ową głęboką relację do prawdy, dobra i piękna, która ma charakter bezinteresowny: czysty i pozauutilitarny. Właśnie ta bezinteresowność relacji istotowo warunkuje ów zach-

¹¹ „Mimo osiągnięć techniki, mimo [...] kurczenia się odległości między kontynentami, czasy współczesne przyniosły głęboki kryzys międzyludzkiej komunikacji [...]. Narastająca świadomość osamotnienia i bezsilny odsłaniają istnienie «horyzontu zdrady». Drugi człowiek jest istotą, która może mnie zdradzić [...]” (J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych*, Kraków 1975, s. 94). Ale przede wszystkim zdradza człowieka i zwraca się przeciw niemu jego własne środowisko, świat stworzeń tak przez niego nadużytych.

¹² *The Limits of Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York 1972; *Menschheit am Wendepunkt. II Bericht aus den Club of Rome zur Weltlage*, Stuttgart 1975. Por.: „Poważne i powszechne niebezpieczeństwo [...] kryje w sobie groźbę wyniszczenia całego gatunku ludzkiego [...] Należy zaprzestać stosowania innowacji technicznych, których skutków nie jesteśmy w stanie przewidzieć i które nie są nieodzowne dla przetrwania ludzkości” (*Apel uczonych wobec zagrożenia środowiska człowieka*, „Biuletyn Polskiego Komitetu do Spraw UNESCO” 1971 nr 143, s. 10-14).

¹³ Por. także:

„A teraz wróćcie do wyobrażenia
że jest rozrywką znudzonej materii [...]
że piękno to jest, co się wam podoba
przez samolubstwo czasu lub koterii;
aż zobaczycie, że druga osoba
Piękna – że dobro też zsamolubnieje,
i na wygodno koniecznie zdrobnieje,
i wnet za ciasnym będzie glob dla ludzi [...]”

(C. K. Norwid, *Promethidion*. Dialog I).

wyt, o którym pisze Norwid: zachwyty, zadziwienie, *contemplatio*, stanowi istotną podstawę konstytuowania się kultury poprzez ludzką *praxis*¹⁴. Nie dokonuje się to poza pracą, poza działaniem człowieka. Owszem, działanie to również posiada ów dwoisty charakter „przechodni” i „nieprzechodni” zarazem, jak stwierdził św. Tomasz. Jednakże można powiedzieć, iż to, co w takim kulturotwórczym działaniu „przechodzi”, co wyraża się na zewnątrz jako skutek, obiektywizacja, wytwór czy dzieło, jest rezultatem szczególnego nasilenia tego, co „nieprzechodnie”, a co zamyka się w bezinteresownym obcowaniu człowieka z prawdą, dobrem i pięknem. Obcowanie to, jego intensywność, stopień i głębia, jest czymś całkowicie wewnętrznym, jest immanentnym działaniem ludzkiego ducha, które w tym samym wymiarze pozostawia swój ślad i przynosi owoc. To właśnie z niego człowiek wewnętrznie dojrzewa i rośnie.

Równocześnie to samo bezinteresowne, wewnętrzne obcowanie z prawdą, dobrem i pięknem jest źródłem takiej *praxis*, w której zawiera się szczególne promieniowanie człowieczeństwa na zewnątrz. Z mocy tego promieniowania powstają czyny i dzieła, poprzez które człowiek najpełniej wyraża siebie. Czyny te i dzieła noszą na sobie również znamię bezinteresowności. Człowiek przekracza w nich granicę tego, co tylko „użyteczne”, i wnosi w świat, w realny obszar swego bytowania to, co poza wszelkim *utile* jest tylko i wyłącznie prawdziwe, dobre i piękne – i zapewnia temu rzeczywiste prawo obywatelstwa w swoim świecie. Kultura jako specyficzny, a równocześnie istotny dla człowieka, społeczny sposób bytowania w świecie, konstytuuje się w ludzkiej *praxis* na zasadzie bezinteresownego podziwu czy zachwyty dla czynów i dzieł, które rodziły się w człowieku na tej samej zasadzie w wewnętrznym obcowaniu z prawdą, dobrem i pięknem. Gdzie brak jest zdolności do takiego zachwyty, gdzie brak na nie niejako „zamówienia społecznego”, a nastawienie środowisk czy społeczeństw nie wychyla się poza *utile*, tam brak jest właściwie kultury jako faktu społecznego lub znajduje się ona w poważnym niebezpieczeństwie¹⁵. Tam też zagrożona jest cała ludzka *praxis*

¹⁴ „Poznanie obiektywne tam tylko jest możliwe, gdzie miłość do świata nauczyła człowieka bezinteresowności w patrzeniu na świat [...], człowieka «pierwotnie świętego» [ursprünglich Heiligen], uposażonego w zdolność odczuwania *Sacrum*, stanowiącego dla ludzi coś w rodzaju wzorca i zarazem bodźca w ich «uczulaniu się» na sakralne aspekty ziemi” (M. Scheler – cyt. za: Tischner, j. w., s. 244). „Wspaniałomyślność, to całkiem szczególny sposób oddawania hołdu wszelkiemu dobru [...]. Wspaniałomyślność to sposób oczyszczania naszej nadziei z pokusy utilitaryzmu [...]. Pogłębiona teoria wspaniałomyślności mogłaby nam pokazać, jak bardzo wolność jest w nas warunkiem rozumu” (tamże, s. 159).

¹⁵ „Ciekawskość, o której 14 lat temu [dziś 15] mówił Heidegger jako o największym niebezpieczeństwie, w łączności ze wzrastającą supremacją obrazu w środkach masowego przekazu, odnosi zwycięstwo nad refleksją i koncentracją.

Kulturze przeciwstawiono kontr-kulturę. Nie wnosi ona nic stałego [...]. Sama ciekawskość jest potężnym bodźcem społeczności konsumpcyjnej. Ostateczne niebezpieczeństwo nowej kultury europejskiej tkwi w tym, że kultura bez wyraźnych wartości i określonych form może bardzo łatwo stać się dobrem konsumpcyjnym.

w tej swojej funkcji, którą jest „życie ludzkie czynić bardziej ludzkim”. Nie tylko bowiem poprzez ludzką praxis konstytuuje się kultura, ale także poprzez kulturę konstytuuje się ludzka praxis w swym autentycznie ludzkim charakterze. „Piękno na to jest, by zachwycało do pracy [...]”.

Tylko w tym założeniu prawdziwa jest również druga część zdania wypowiedzianego przez Norwida: „[...] praca, by się zmartwychwstało”. Słowa te kryją w sobie przede wszystkim całą prawdę śmierci człowieka, która tylko w nim nie pozostaje prostym i elementarnym zjawiskiem, faktem i prawem „natury”, ale właśnie w nim: w człowieku osiąga inne znaczenie (por. KDK 22). Sens śmierci w człowieku wyłania się z odniesienia do nieśmiertelności. To właśnie odniesienie tę – rzecz można – egzystencjalną konfrontację śmierci, z pragnieniem nieśmiertelności, jakie człowiek w sobie nosi, ogarnia i przenika sobą w sposób szczególny kultura jako dogłębnie ludzka rzeczywistość, która konstytuuje się poprzez ludzką praxis¹⁶. Na polu tej konfrontacji ze śmiercią jako koniecznością „natury” w szczególnej mierze wyraża się i sprawdza zarówno kultura, jak też owa praxis, poprzez którą zostaje ona ukonstytuowana w życiu i dziejach człowieka.

Bo przecież człowiek umiera, wciąż umiera, w tylu wytworach swej pracy, w tylu skutkach przechodnych swojego działania. To, co „przechodzi”, nawet na podstawie brzmienia samego wyrazu, zdaje się mówić o przemijaniu i umieraniu. Podlegają również tej samej konieczności tak liczne wytwory, produkty ludzkiego działania, które przez pewien czas błyszczą w obszarze ludzkiego świata, a potem przygasają i niszczej. „Przemija bowiem postać tego świata” (1 Kor. 7, 31). „[...] I całe one jak szata się zestarzeją, zmieniasz je jak odzienie i ulegają zmianie” (Ps 102, 27). Niektóre z tych produktów noszą na sobie znamię zużycia, konsumpcji i poza ten poziom nie mogą dźwignąć się w hierarchii wartości. Cywilizacja, która tym produktom daje pierwszeństwo, która niejako bez reszty nastawiona jest tylko na to, co człowiek zużywa, jest cywilizacją „śmierci człowieka”¹⁷. Znamienny dla ludzkiej kultury jest cały dynamizm walki z tą śmiercią. Walka taka toczy się na gruncie

Stoimy przed możliwością wyboru: albo kultura będzie coraz bardziej terenem przyjmowania świadomych postaw i komunikatywności, albo zostanie pochłonięta przez system przemysłowy i stanie się przedmiotem produkcyjnym i konsumpcyjnym, i co gorsze jeszcze, narzędziem manipulacyjnym i normalizacyjnym w rękach potęg i klas panujących” (M. J. M. D o m e n a c h, *Sytuacja kultury europejskiej* [Wykład wprowadzający na III Sympozjum Biskupów Europy – tłum., w: „Ateneum Kapłańskie” 69(1976), s. 286).

„Ciekawskość”, nienasyconą i rodzącą kontrkulturę można przeciwstawić „zachwytowi” kontemplacyjnemu, bezinteresownemu, będącemu u podstaw kultury prawdziwej.

¹⁶ „Kościół uczy [...], że nadzieja eschatologiczna nie pomniejsza doniosłości zadań ziemskich, lecz wspiera ich wykonanie nowymi pobudkami” (KDK 21).

¹⁷ „Nietzsche głosił śmierć Boga. Po Bogu, człowiek w trakcie umierania. Jego obraz zostaje stopniowo wymazany z naszej kultury, podobnie jak sama kultura zanika w systemie ekonomicznym i politycznym, gdzie dominują szerokie masy, biurokracje i gigantyczne maszyny” (D o m e n a c h, j. w., s. 288).

ludzkiej praxis, w niej bowiem kryje się moc przekraczania tego, co tylko uti-
le (użyteczne) i co wraz ze zużyciem skazane jest na umieranie. Właśnie zaś
ta moc i zdolność bezinteresownego obcowania z prawdą, dobrem i pięknem,
rodzi dzieła niezużywalne (KDK 57; 59). W nich nie tylko żyje sam twórca,
którego imię wspominają ludzie przez pokolenia, ale w nich nade wszystko
człowiek różnych pokoleń wciąż na nowo odnajduje to, co w nim samym jest
„nieprzechodnie”: „Nieprzechodnie” – znaczy poniekąd „nieśmiertelne”.

To prawda, że i to „nieprzechodnie” „przeszło” wraz z tamtym człowie-
kiem, który zdołał utrwalić w dziełach kultury transcendentalny wymiar do-
bra, prawdy i piękna. Umierając, ów konkretny człowiek zabrał z sobą to, co
było ściśle wewnętrzne i „nieprzechodnie” w całym jego działaniu, jednakże
ślady, które pozostały w ludzkiej kulturze, nie tylko same opierają się śmier-
ci, żyją bowiem i ożywiają coraz to nowych ludzi, ale ponadto zdają się wołać
o nieśmiertelność, a może więcej: świadczyć o osobowej nieśmiertelności
człowieka, właśnie z racji tego, co w nim „nieprzechodnie”. Kultura jest nie-
ustającym doświadczeniem i świadectwem, które wychodzi naprzeciw egzyst-
tencjalnemu zwątpieniu człowieka¹⁸.

Czyż jego ciągle zmartwychwstanie w kulturze nie jest potwierdzeniem
tych najradzykalniejszych słów, które wypowiedział o pracy, o ludzkiej praxis
poeta: „praca [...], by się zmartwychwstało”?

*

Konstytucja pastoralna o Kościele w świecie współczesnym kończy roz-
dział o *Aktywności ludzkiej w świecie* następującymi słowami: „Jeżeli rozsze-
rzymy po ziemi w duchu Pana i wedle Jego zlecenia godność ludzką, wspól-
notę braterską i wolność, to znaczy wszystkie dobra natury oraz owoce naszej
zapobiegliwości, to odnajdziemy je potem na nowo, ale oczyszczone ze wszy-
stkiego brudu, rozświetlone i przemienione – gdy Chrystus odda Ojcu «wie-
czne i powszechne królestwo: królestwo prawdy i życia, królestwo świętości i
łaski, królestwo sprawiedliwości, miłości i pokoju» (*Mszał Rzymski*. Prefacja
na święto Chrystusa Króla). Na tej ziemi Królestwo obecne już jest w sposób
tajemniczy; dokonanie zaś jego nastąpi z przyjściem Pana” (KDK 39).

Jest to wyznanie nadziei, optyka wiary. Refleksje nad ludzką praxis, jako
miejscem właściwym konstytuowaniu się kultury, nie oddalają od tej optyki
i od tej nadziei, ale przybliżają do niej. I to jest właśnie owo „patrimonium
commune”, w imię którego pozwoliłem sobie dzisiaj zabrać głos wobec tak
znakomitego audytorium.

¹⁸ Jest szyfrem, wskazującym na Transcendencję (por. K. Jaspers: „Alles, was ist, kann
Chiffre sein”). „Wszystko, co realne, może być szyfrem: [...] człowiek, świadomość, sumienie,
język, religia, sztuka, historia ludzkości [...]. Szyfr jest tym, co się znajduje pomiędzy Transcen-
dencją a egzystencją, jest znakiem, wskazującym na transcendentną rzeczywistość” (S. Kowal-
czyk, *Ambiwalencja absolutu Karla Jaspersa*, „Zeszyty Naukowe KUL” 14(1971) nr 4, s. 32).