

Witold. P. Glinkowski
Uniwersytet Łódzki

Kultura a moralność — głos w sprawie delimitacji



Pytanie o *archē*

Gdyby człowiekowi wypadło wyjechać na bezludną wyspę i wolno by mu było wziąć już nawet nie jedną książkę, ale tylko jedno słowo, to niewykluczone, że owa rola przypadłaby słowu „kultura”. Bo przecież, a chyba taki najczęściej i powszechnie sens bywa z nim wiązany, mowa tu o rzeczywistości emblematycznej dla człowieka, będącej jego wizytówką i dowodem na to, że również określenie „człowiek” — właśnie w świetle pojęcia „kultura” — zachowuje uniwersalną treść i zakres. A jednak węzeł łączący oba pojęcia niesie z sobą zasadniczy dylemat. Skoro bowiem człowiek jest istotą nie tylko kulturową, ale też moralną, wolno, a nawet trzeba zastanowić się nad zakresem obu pojęć. Jaki jest stosunek między kulturą a sferą moralności? Pojawiają się też inne, pokrewne i bardziej szczegółowe kwestie: jaki jest status ich obu? Na ile są autonomiczne, a na ile przynależą do siebie? Czy ich zakresy się krzyżują, czy raczej jedna zawiera się w drugiej? A jeśli do siebie jakoś przynależą, to czy sferze moralności, jako wewnętrznej względem kultury (bo taką subsumcję najczęściej się zakłada), przysługuje jakaś niezależność, czy, przeciwnie, wykazuje ona cechy porównywalne z tymi, które rządzą całym kulturowym uniwersum i podlega prawidłowościom obowiązującym w całym tym obszarze?

Sygnalizowane dylematy nie są czymś symptomatycznym dla naszych czasów. Przeciwnie, ich zapowiedź pojawia się na początku mitologenu biblijnego, podejmującego wątek antropogenezy. Oto bowiem człowiek doznaje kulturowej inicjacji dopiero za sprawą przekroczenia tabu. Ów akt okazuje się warunkiem postawienia pierwszego kroku w kierunku kultury. Przebywający w Edenie obcował z naturą i nie wykraczał poza nią. Nie był istotą „eks-centryczną” (w znaczeniu, jakie nadał temu określeniu Helmuth Plessner), podobnie jak nie był jeszcze gotów myśleć o sobie w kategoriach aksjologicznych, jako o istocie wyjątkowo uprzywilejowa-

nej, bądź przeciwnie, wyjątkowo upośledzonej na tle otaczającego ją środowiska (na co współcześnie zwracali uwagę na przykład Luis Bolk czy Arnold Gehlen). Jego świadomość nie wzniosła się jeszcze do poziomu zewnętrżności, pozwalającego na abstrahowanie, dystansowanie się, auto-refleksję. Pozbawiony był jeszcze dostępu do takich swoistych dla uczestnictwa w kulturze doświadczeń, jak: troska, użytkowanie, budowanie, poczucie trwałości oraz przemijalności, skończoności, piękna czy brzydoty. Podobnie — i zapewne z analogicznych powodów — nie było w jego życiu miejsca na pełne uświadomienie sobie radości i smutku, na konstatację zła jako tego, co „bliższe naszym doświadczeniom”, ani dobra jako tego, co „bliższe naszym nadziejom”¹. Nie doświadczał też jakże ważnego dla człowieka horyzontu wolności, będącej „mimowolnym darem zła”². Początkiem kulturowej podmiotowości człowieka jest przekroczenie „naturalnych” granic, jakie zakresłono jego istnieniu. Zarazem doznanie moralnego uszczerbku jest ceną za rozeznawanie się w świecie dobra i zła. I, paradoksalnie, wejście w obszar kultury, na ziemię nie tyle obiecaną, ile od tego momentu zadaną i przypisaną ludzkiej egzystencji, dokonuje się w imię poznania, a więc afirmacji pewnej wartości — wprowadzie nie moralnej (wręcz kolidującej z wartością posłuszeństwa, diagnozowaną w kategoriach moralno-religijnego tabu), a jednak kluczowej dla mającego dopiero zaistnieć świata ludzkiej kultury. W ten sposób „zły czyn” zaowocował „dobrem”, i to dwojakim, nie tylko „kulturowym”, ale też moralnym³. Nie tylko wyprowadził człowieka z pierwotnego dzieciństwa i otworzył perspektywy kulturowej aktywności; pozwolił mu również na rozeznawanie się w nowym, nieznanym wcześniej świecie: „dobra i zła”, nieuchronności dokonywania wyborów, a zatem w świecie wolności i odpowiedzialności. Jego praca teraz stanie się móżdżem i tym samym uzyska ponadnaturalną, kulturową rangę. Pierwotna, prekulturowa natura człowieka dopiero teraz będzie mogła osiągnąć swoje dopełnienie w nowym, kulturowym kontekście ludzkiego istnienia. Jednak kultura, jako wzbogacenie pierwotnego środowiska człowieka i jako nowa epifania człowieczej kondycji, nie unieważnia tego, co w człowieku pozakulturowe i pozahistoryczne, ani nie przejmuje wyłączności w zakresie objawiania mu celu, miejsca, sensu i statusu jego istnienia. Będąc medium ludzkiego rozeznawania się w świecie kultura, choćby właśnie z powodu swej historyczności, wariabilizmu i aksjologicznej labilności, nie wyczerpuje spektrum ludzkiego egzystowania, toteż niepodobna odwołując się do niej wyrazić całej prawdy

¹ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paryż 1990, s. 250.

² *Ibidem*, s. 142.

³ Nawet św. Augustyn przyznawał w swoich tekstach, że „lepszy jest duch rozumny nawet »zepsuty« przez swą złą wolę niż nierozumny »niezepsuty«”; *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, t. 2, s. 51.

o człowieku, choć niewątpliwie eksplikacje tej prawdy zawsze będą posiłkowały się kulturowymi środkami wyrazu.

Pre-lekcja Martina Bubera

Na początku ubiegłego wieku, wówczas mało jeszcze znany autor rozpoczął swój artykuł od znamiennej uwagi: „W naszych czasach słowo »kultura« sprowokowało najgroźniejsze nadużycia”⁴. Dystans stulecia wydaje się uwypuklać profetyczną wymowę tych słów. Problem rozbieżnych interpretacji rzeczywistości kulturowej, a także nieporozumień związanych z diagnozowaniem jej aksjologicznej zawartości, wydaje się nie tylko aktualny, ale zyskał nadto szczególnie kontekst. W dyskusji na temat statusu i wieloznaczności kultury głos zabrała też, w sposób dla wielu nieoczekiwany i z pewnością nieproszona o to, dwudziestowieczna historia. Tym bardziej skłania to do refleksji na temat statusu, struktury i aksjologicznego potencjału rzeczywistości kulturowej, przy założeniu, że nie jest ona jednolita, gdyż obok „widzialnej”, utylitarno-technicznej sfery ludzkiej aktywności występuje sfera „niewidzialna”, dostępna ludzkiemu intelektowi. Niedostrzeganie ich obu lub ignorowanie ich granic byłoby niebezpieczną naiwnością. Wydaje się też, że niekwestionowalny związek między nimi nie musi być argumentem za ich wspólnym pochodzeniem. Ich wzajemna bliskość nie musi sugerować kontaminacji, zarazem jakościowa swoistość właściwa każdej z nich nie upoważnia do zapoznawania ich odrębności ani do mierzenia ich jedną miarą. Na niebezpieczeństwo zacierania różnic między obiema enklawami kulturowej rzeczywistości czy też — bo zapewne i tak można powiedzieć — między dwiema dziedzinami, w których istnieje człowiek, jako istota wytwarzająca kulturowe artefakty i funkcjonująca wśród nich, zwrócił uwagę współczesny filozof. Zarazem dostrzegł zjawisko tym bardziej niepokojące, że niemal pomijane, będące świadectwem mitu o ludzkiej onnipotencji, ekspansywnego, przyjmowanego bezkrytycznie, w duchu swoistej koncepcji ludzkiej wolności. A zatem, na co uczuła Buber, warto pamiętać nie tylko o tym, że ilekroć aktywizujemy się w sferze kultury i zmieniamy ją, tylekroć zmieniamy zarazem siebie⁵. Nie

⁴ M. Buber, *Kultur und Zivilisation. Einige Gedanken zu diesem Thema*, „Monatshefte für Kunst, Literatur und Leben”, 15 [1] (1901), s. 81.

⁵ Buber zwracał uwagę na to, że ludzkie aktywizowanie się w obrębie jednej perspektywy, na przykład stosownie do przyjęcia optyki uprzedmiotawiająco-utyliitarnej (Ja-To), pośrednio modyfikuje również podmiot takiej aktywności. W tym bowiem przypadku człowiek ukierunkowując swą aktywność, nie wypowiada się w pełni, nie urzeczywistnia swego bycia osobą, lecz je „zawiesza”, gdyż jako podmiot poznający i działający instrumentalnie wyraża siebie jedynie częściowo. Niepodobna pozostawać w dystansie od opcji polegającej na wyborze jednego z dwu fundamentalnych słów, gdyż wybór ten ma konsekwencje egzystencjalne: wskazując na istotę człowieka (w przypadku użycia słowa Ja-Ty) lub (w przypadku użycia słowa Ja-To) abstrahując od niej lub nawet zasłaniając ją. O tym, czy ma miejsce zasłanianie czy tylko abstrahowanie, decyduje kontekst: etyczny lub pozaetyczny — podobnie jak u Kanta, gdzie człowiek raz jest celem „wyłącznie”, a kiedy indziej — „zarazem”. M. Buber, *Das dialogi-*

mniej istotne jest uznanie absolutnego charakteru norm moralnych i ich nieredukowalności do żadnego z pozaetycznych wymiarów kulturowej przestrzeni. Wagę tej kwestii podkreślają także inni autorzy. Czytamy: „[...] doświadczenia naszego wieku XX stawiają nas chyba wyraźnie wobec fatalnych dla całej ludzkości skutków przyjęcia, że moralność, wartości moralne, a zatem i normy moralne można dobierać i kształtować dowolnie, że można je traktować jako środki do arbitralnie stawianych sobie celów. Tu powracamy do godności człowieka jako do wartości absolutnej”⁶. Nasuwa się zatem pytanie: czy racji za wiarygodnością powyższej tezy zdoła dostarczyć kultura? A jeśli tak, to — spróbujmy pójść dalej tym tropem — czy założenie o absolutnym statusie ludzkiej godności nie jest dla kultury zbyt wyrafinowane, zważywszy na wydolność i zasadność użycia kulturowych miar i taks oraz uwzględniając wagę argumentów funkcjonujących w jej obszarze? Czy sfera moralności jest immanentna względem kultury, będąc jakimś jej podzbiorem, choćby nawet jakościowo wyróżnionym, lecz zarazem, podobnie jak całe spektrum kultury, zanurzonym w nurcie historycznej zmienności i w konsekwencji — narażonym na zmienność, nieprzewidywalność, otwartym na nowe argumenty służące jego weryfikacji lub falsyfikacji, na racje i kryteria ocen, którym niezmiennie podlega całe kulturowe dziedzictwo?

Wspomniany już Buber, późniejszy odkrywca „zasady dialogicznej”, instruktywnej dla antropologicznej refleksji, gdyż otwierającej dla pytania o człowieka nowe cenne perspektywy, wyróżnił dwa fundamentalne słowa, z których każde w sposób odmienny i dla siebie jedynie właściwy organizuje pole ludzkiego doświadczania i przeżywania rzeczywistości. Słowo „Ja-Ty”, jako pierwsze i ważniejsze, pozwala na odkrycie osób: zarówno bliźniego, którym bywam dla kogoś, podobnie jak on bywa nim dla mnie, jak i pewnego Ty, którym w sferze widzialnej, a zatem najczęściej bywa inny człowiek, ale też może nim być każda istota, gdyż używając tego słowa i stojąc w jego świetle niepodobna odwołać się do kryterium pozwalającego na dyskwalifikację „obiektu” i odmówienie mu rangi Ty; takie kryterium mogłoby funkcjonować tylko w sferze przedmiotów, a przecież nie o nich tu mowa. „Ty” jest również Bóg, zwłaszcza On, będąc „wiecznym Ty”, od którego zaczyna się wszelkie mówienie i myślenie, z właściwym im komponentem aksjologicznym i bez którego nie byłyby one tym, czym są. I już tu pojawia się dystynkcja — nie „wewnątrzkulturowa”, wbrew temu, co można o niej myśleć, lecz przebiegająca między obszarem szeroko rozu-

sche Prinzip, Heidelberg 1973, s. 8 (*Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1992, s. 40). Por. W.P. Glinkowski, *Człowiek — istota spoza kultury. Dialogika Martina Bubera jako podstawa antropologii filozoficznej*, Łódź 2011, s. 103–115.

⁶ A. Półtawski, *Kultura a wartości moralne*, „Studia Filozoficzne”, 1 (1989), s. 54.

mianej kultury a obszarem względem niej transcendentnym, choć z pewnością poddającym się próbom kulturowych eksplikacji i aplikacji.

Drugim fundamentalnym słowem Buberowskiej dialogiki jest „Ja-To”. Umożliwia ono doświadczanie, poznawanie, użytkowanie, porozumiewanie się oraz dokonywanie wszelkich modyfikacji w obrębie kulturowego uniwersum, niezależnie od tego, w jakich kategoriach postrzegamy ową działalność (a możemy o niej myśleć na przykład w kategoriach „gry”, „rozumienia”, odkrycia, wynalazku, „tekstu”, mitu, symbolu, struktury itp.). Jeśliby przyjąć szeroką formułę kulturowego uniwersum, to oba Buberowskie słowa, podobnie jak perspektywy otwierane przez każde z nich, musiałyby należeć do tak rozumianego uniwersum, a wystarczającym argumentem za tym byłaby okoliczność, że oto oba „fundamentalne słowa” uzyskały językową artykulację i tym samym zostały zasymilowane w obszarze kulturowej immanencji. Jednak powyższe założenie jest nie tylko nie do pogodzenia z dialogiczną koncepcją Bubera — ta ostatnia została zbudowana na jego kontestacji.

Między transcendencją a immanencją

Wróćmy jeszcze do wspomnianego tekstu Bubera. Autor nie zawahał się dokonać rozróżnienia zadań stawianych przed cywilizacją i przed kulturą. Pierwsza ma służyć życiu — zmierza do utrzymania go i do optymalizowania warunków w jakich ono przebiega; druga wykracza poza tak zarysowany horyzont, bo jeśli nawet ma na względzie życie, to nie jego wymiar biologiczny, lecz jego uszlachetnienie, podniesienie do wyższego poziomu niż ten, który jest dlań naturalny. Cywilizacja określa sobie cele wedle kryteriów użyteczności, respektując zasady ergonomii i rachunku ekonomicznego; kultura, przeciwnie, realizuje swe zamierzenia nie kierując się skalą użyteczności, lecz miarą piękna, będącego znakiem rozrzutności i nadwyżki⁷. Twory wypracowane w obrębie cywilizacji nie przekraczają jej, należą bez reszty do jej spektrum. Inaczej dzieje się w drugim przypadku: „mistrzowie wynoszą kulturę ponad jej wolę: nowe, nieprzewidziane powstaje pod ich rękami i staje się silniejsze od nich; osiągają innego i większego niż to, o czym marzyli; jej dzieło nie jest takie, jak twór ludzkich rąk, lecz jak nowonarodzona istota, wyrastająca z ciemnego królestwa, nieporównywalna z niczym istniejącym, tak jak obietnica nowego życia”⁸. Dopiero w obrębie kultury jest miejsce na indywidualność, niepowtarzalność; dotyczy to jej dzieł i ich twórców, którzy dzięki niej mogą realizować swą potrzebę odróżniania się (*sich-Abheben*) w sposób jakościowy, a nie jedynie ilościowy, egzemplaryczny, i również w ten sposób potrafią

⁷ „Kultura jest ujarzmioną obfitością, duchowym nadmiarem, który staje się formą. Ona roztrwania, podczas gdy cywilizacja musi oszczędzać”. M. Buber, *Kultur und Zivilisation*, s. 81.

⁸ *Ibidem*, s. 82.

doświadczać i przeżywać rzeczywistość z pełną świadomością osobistego w niej uczestniczenia. Buber puentuje ten wątek: „dla cywilizacji pojedynczy [ludzie] są jedynie punktami przechodnimi i narzędziami, dla kultury są oni twórcami i źródłem; a z drugiej strony cywilizacja wciąż zabiega o cele ogółu, podczas gdy kultura, również w społeczeństwie, wciąż poszukuje Pojedynczego. W centrum uwagi rozwoju kultury staje Pojedynczy, niczym jej Słońce, jej racja [*Sinn*] i jej tęsknota, określając ją i będąc przez nią określany, Pojedynczy, czyli ten, kto swoją eksplikację i swój wyraz odnajduje nie w ogólnych regułach i pojęciach”⁹.

Zaprezentowana charakterystyka kultury, apologetyczna i nie pomijająca jej osobotwórczej roli, skłania do zastanowienia się nad tym, jakiego przedmiotowego zakresu dotyczy. A zwłaszcza: czy uwzględnia ona istotne atrybuty osoby, czy wyjaśnia ich genezę, przedstawia konieczne i dostateczne warunki ich funkcjonowania, czy wreszcie może być przyczynkiem do zrozumienia dynamiki i swoistości bytu osobowego? Zapewne nie, bo jakkolwiek ludzka osoba jest niewątpliwie podmiotem kulturotwórczej aktywności, co nieustannie przybiera w polu kultury (oraz cywilizacji) spektakularny wyraz, to jednak bycie ludzką osobą nie tylko na tym polega. Buber zakłada wprawdzie, że bez odnajdywania się w kulturowym kontekście człowiek, jako jego beneficjent, ale też współtwórca, nie zdola dostrzec w sobie osobowego podmiotu, niepowtarzalnego, bezprecedensowego w swej jednostkowej ważności. Jednak nie twierdzi, by ten kontekst był warunkiem dostatecznym owego rozpoznania, a w szczególności, by pozwalał na wyczerpującą diagnozę specyficznej jakości bycia ludzką osobą. Tym bardziej, gdyby płaszczyzna kultury miała być jedyną podstawą do rozpoznania etycznego wymiaru ludzkiej egzystencji. Autor sam przyznaje, że formacje kulturowe przemijają, ustępując miejsca nowym, odradzającym się — podobnie jak rzeczywistość przyrodnicza — w odmiennych ramach i warunkach. Każdy czas posiada własną kulturę, wypełnia ją inną treścią, doskonalą ją i doprowadza do rozkwitu, by później poddać się nieuchronnej atrofii¹⁰. Czy w ten sposób wolno byłoby myśleć o konstytutywnej dla bycia ludzką osobą sferze moralności? Jednoznacznie negatywnej odpowiedzi na to pytanie udzieli Buber dopiero w swojej filozofii dialogu.

Również mentor Bubera, w tekście opublikowanym kilka lat później i niedotykając poruszonego przez Bubera wątku, dokona ciekawego rozwarstwienia pojęcia kultury. Wyróżni dwa jej znaczenia: obiektywne i subiektywne. W obu tych aspektach autor uwzględnia oddziaływanie kul-

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Buber przywołuje tu Goetheańską metaforę: „Połamały się stare pnie lasu, ale wciąż na nowo wyrasta nowy las: w każdym czasie był świat butwiejący [*verwesende*] i świat rodzący się”; *ibidem*, s. 83.

tury na „duszę” uczestniczącej w niej jednostki. Jednak o ile aspekt obiektywny akcentuje kulturowe warunki, w jakich przebiega kultywacja owej duszy (na przykład wartości zobiektywizowane w dziele sztuki), o tyle aspekt subiektywny ma na względzie „osiągniętą w ten sposób miarę rozwoju osób”¹¹. Oba aspekty dopełniają się i powinny być traktowane jako komplementarne dla analizy procesu: człowiek będąc podmiotem kultywacji, gdyż oddziałując na obiekty natury, tworząc nowe jakości zarówno w obszarze techniki jak i filozofii bądź sztuki, jest zarazem jej przedmiotem, gdyż jednocześnie i tym samym oddziałuje na siebie¹². I chociaż w hierarchii celów oraz racji kulturowego progresu subiektywny aspekt kultury stawia Simmel wyżej od obiektywnego, to jednak przyznaje, że „wprawdzie rzeczy są coraz bardziej »ukultywowane«, ale ludzie są w coraz mniejszym stopniu zdolni do tego, aby z dopełnienia swoich obiektów uzyskać dopełnienie subiektywnego życia”. W ten sposób Simmel rozwiewa mit kultury jako rezerwuaru sił i środków, które mocą własnej inercji stanowiłyby gwarancję proporcjonalnego progresu w wymiarze jednostkowo-osobowym. Ostrożność wypowiedzi Simmela w kwestii wydolności i statusu kulturowego potencjału idzie nawet dalej, gdyż dokonuje on specyfikacji zjawisk, którym, wbrew potocznym w jego czasach intuicjom, dodatkowo ugruntowanym przez współczesną ich recepcję, odmawia kulturowej przynależności. Należą do nich: „Religijne uniesienia, moralne samoofiarowanie się, wyłączone nakierowanie osobowości na tylko *jej* właściwy sposób egzystencji i zadanie [...]” [czyż nie to będzie miał na względzie Heidegger, gdy dwadzieścia lat później będzie je konfrontował ze sferą *das Man*? — W.G.]¹³. O ile bowiem kultura jest dopełnieniem człowieka, o tyle nie wszystko, co człowieka dopełnia, wolno z nią utożsamiać: „Istnieją ponadto procesy, które dusza realizuje w sposób czysty od wewnątrz albo w stosunku do mocy transcendentnych, albo w bezpośrednim etycznym, erotycznym, sugestywnym stosunku do innych osób, procesy niedające się przyporządkować pojęciu kultury” [wyóżnienie — W.G.]¹⁴.

Potrzeba czy pragnienie?

Jakkolwiek oba tytułowe słowa są mocno wszczepione w codzienny język oraz dobrze bronią swej psychologicznej poręczności, to jednak ich miejsce w filozoficznym dyskursie uchodzi za nieugruntowane, a nawet problematyczne. Wydaje się, że właśnie w obszarze filozofii, głównie za sprawą dystynkcji poczynionej przez Emmanuela Lévinasa, ujawnia się ich

¹¹ G. Simmel, *O istocie kultury*, [w:] *idem, Filozofia kultury. Wybór esejów*, tłum. W. Kunicki, Kraków 2007, s. 21.

¹² Por. A. Półtawski, *Kultura a wartości moralne*, s. 53.

¹³ G. Simmel, *O istocie kultury*, s. 18.

¹⁴ *Ibidem*.

wzajemna kontradycja — na tyle inspirująca, że niejednemu ze współczesnych autorów posłużyła za cenną wskazówką dla antropologicznych rozważań.

Lévinas wyjaśnia, na czym polega odmienność tych pozornie zbliżonych do siebie pojęć. Robi to stopniowo, chętniej posługując się metaforą, hiperbolą, niż precyzyjną argumentacją. Jednak ogólne założenie jest czytelne: o ile potrzeba jest brakiem, wyrazem niedostatku konstатовanego przez podmiot, o tyle pragnienie jest objawieniem i ma swe źródło poza podmiotem¹⁵.

Wstępną ekspozycję dystynkcji między oboma pojęciami — jeśli nawet nie w pełni wyczerpującą i przekonującą — znajdujemy w słowach Lévinasa: „W logice formalnej nie można oddać różnicy między potrzebą a Pragnieniem; pragnienie zawsze się tu będzie wlewać w formę potrzeby”¹⁶. Dlatego też, by podążyć za myślą autora: „porządek Pragnienia — relacja między obcymi, których nie brak sobie nawzajem — Pragnienie w jego pozytywności — wyraża się w idei Stworzenia z nicości. Znika wtedy poziom bytu potrzebującego, który zachłannie domaga się tego, czego mu brakuje, a otwiera się możliwość egzystencji sabatycznej, w której istnienie zawiesza konieczności istnienia”¹⁷. „Bezzasadną racją” istnienia bytu powołanego w taki sposób, podobnie jak „racją” moralności i miłości, staje się wolność, a nie konieczność. Jednak wolność, po raz pierwszy, choć nie ostatni¹⁸, zaprezentowana w stworzeniu *ex nihilo*, nie zachęca do dowolności (co gotów sugerować na przykład Gianni Vattimo), lecz przeciwnie, wskazując na swoją „pozabytową” proveniencję, uwiarygodnia siebie w kontekście odpowiedzialności — bezprecedensowej, *bez-inter-esse*’ownej i dlatego absolutnej. Taki byt, jako niezdeterminowany i wolny, sytuuje się poza systemem i poza wiedzą, o ile ta chciałaby w nim widzieć część jakąś całości. Jest on autonomiczny, jak Twarz, będąca dla Lévinasa „tekstem bez kontekstu”, rzeczywistością niezależną od kaprysów historii i autonomiczną względem kulturowych fluktuacji.

Psychologiczna analiza pragnienia byłaby błędem. Nie należy ono do immanentnej sfery uczuciowości, nie jest emocją dającą się zdiagnozować w opisowym języku empirycznej psychologii, nie ma nic wspólnego z hedonistycznym pożądaniem, bądź z eudajmonistyczną kalkulacją¹⁹. Bo, jak pisze autor, „dynamika pragnienia odsyła do »ku-Bogu« jako do myśli głęb-

¹⁵ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrżności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 57.

¹⁶ *Ibidem*, s. 113.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Interesujących przykładów manifestowania się Boskiej wolności, układających się w sekwencję kolejnych Boskich objawień, których treścią jest zamierzone ograniczanie własnej wolności, dostarcza Hans Jonas (*Idea Boga po Auschwitz*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2003, s. 34–46).

¹⁹ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 128.

szej i bardziej pierwotnej niż *cogito*²⁰. Na pragnienie tego, co duchowe, Ja otwiera się dopiero po zaspokojeniu potrzeb materialnych²¹. Pragnienie Innego nie kwestionuje wiedzy, nie rywalizuje z nią, lecz wpisuje ją w hierarchię uniemożliwiającą sprowadzenie osobowego Ty do uprzedmiotowionego To.

Moralność jako ślad Nieskończonego

Już w pierwszym zdaniu *Totalité et Infini* pojawia się prowokujące stwierdzenie, będące też pytaniem, bynajmniej nie retorycznym: „Zgodzimy się bez trudu, iż jest rzeczą niezwykle ważną wiedzieć, czy moralność nie jest świadectwem naiwności”²². Za odpowiedź, jednoznaczną, choć udzieloną nie wprost, można uznać słowa zamieszczone na jednej z ostatnich stronic książki: „Moralność nie jest gałęzią filozofii, lecz filozofią pierwszą”²³.

Podjęty przez Lévinasa namysł nad pragnieniem, zwłaszcza w konfrontacji z pojęciem potrzeby, pozwolił na wyostrzenie jego semantycznej specyfiki. Nie bez powodu namysł nad kategorią pragnienia będzie niemal wszechobecny w tekstach Lévinasa. Właśnie ono, przypomina autor, zrodziło filozofię, metafizykę, która sięga dalej niż granice naszego postrzegania i poznawania, ku jakiemuś „tam”, jakiemuś „gdzie indziej”, „inaczej”, „Innemu”²⁴. Pragnienie odwołuje się do relacji, których niepodobna sytuować w planie całości, ogólności, totalności²⁵. Pragnienie, jakkolwiek dopiero współcześnie wyróżnione w swej antropologiczno-aksjologicznej wyjątkowości, nie jest nowym odkryciem. Jego zapowiedzią jest nie tylko kartezjańska „idea nieskończoności”, ponieważ już u Platona pojawia się zróżnicowanie potrzeb, gdy wyróżnia on wśród nich takie, które nie wiążą się z cierpieniem, a ich zaspokojenie nie polega na zapełnieniu jakiejś pustki²⁶. Pragnienie nie jest więc brakiem. Jeśli generuje pytanie, problem, to są one inne niż te, ukierunkowane na usprawiedliwiającą je odpowiedź. Przeciwnie, ono otwiera na niezaspokojenie i je uprawomocnia; jako „karmiące się własnym głodem”, okazuje się „relacją-z-Bogiem, źródłową bezsennością myślenia”²⁷.

Nieskończoność, o której pisze Lévinas, nie należy do słownika Hegłowskiego bezosobowego rozumu, „który jednostkowej świadomości pokazuje tylko swoją chytrą”²⁸. Obca jest jej też neutralność Heideggerowskiego bycia, nie będącego niczym słowem, lecz zaledwie „martwą na-

²⁰ *Ibidem*, s. 43.

²¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 127.

²² *Ibidem*, s. 3.

²³ *Ibidem*, s. 367.

²⁴ *Ibidem*, s. 18.

²⁵ *Ibidem*, s. 211.

²⁶ *Ibidem*, s. 111.

²⁷ *Ibidem*, s. 194.

²⁸ *Ibidem*, s. 359.

turą”, którą daremnie próbuje się podnieść do rangi źródła człowieczeństwa²⁹. Pragnienie i Nieskończoność tworzą węzeł pozwalający uniknąć zawężania refleksji antropologicznej do sfery immanencji rozumianej przyrodniczo bądź kulturowo. Oto bowiem: „relacja społeczna jest więcej warta niż rozkoszowanie się sobą. A bliskość Boga, jaka przypada człowiekowi, jest może losem bardziej boskim niż los Boga rozkoszującego się własną bliskością”³⁰.

Pragnienie nie jest zasługą myśli, raczej jej winą. Jest też skazą egzystencji, której odebrano wizję samospelnienia. Jest to „nieustannie odradzający się ruch, ruch bez końca ku przyszłości, która nigdy nie jest dość przyszła — zatrzymuje się i znajduje zaspokojenie jako najbardziej egoistyczna i najokrutniejsza z potrzeb. Jakby ceną za zbyt wielką zuchwałość miłosnej transcendencji był upadek poniżej poziomu potrzeb”³¹. Ten wątek, jakby niedopowiedziany i niepoddający się wyczerpującej eksplikacji, nie pozwala Lévinasowi przedwcześnie go porzucić i niepokoi wpisana weń ambiwalencja: „Dlatego też miłość erotyczna oscyluje [...] między wyższą pragnieniem i niższą potrzeby [...] Ale leży również ponad wszelką przyjemnością, ponad wszelkimi władzami, poza wszelką wojną, jaką toczę z wolnością Innego [...]”³². Z jednej strony Pragnienie musi pozostać niezaspokojone, a tym, na co otwiera, jest „przyszłość bez wskazówek”³³. Z drugiej jednak strony czas, będący tłem potrzeb, jest przez nie otwierany i uruchamiany. To właśnie dzięki Pragnieniu potrzeba zdolna jest rozpoznawać czas i wykorzystuje go w sobie właściwy sposób: próbując przekształcić „*inne w to samo*”³⁴.

W przeciwieństwie do potrzeb, które nie tylko dopuszczają możliwość ich realizowania, ale wręcz ją zakładają, jako okoliczność legitymizującą ich prawomocność, racją Pragnienia nie jest naruszanie zastanego, pozapodmiotowego ontycznego *status quo*, ani asymilowanie tego, co od podmiotu inne, zdystansowane, autonomiczne w swym uposażeniu i byciu. Pragnienie metafizyczne jest ponad życiem i dlatego nie wyczerpuje się i nie ustaje³⁵. Nie sygnalizuje niespełnienia jakiejś potrzeby, gdyż sytuuje się w innej niż one perspektywie rzeczywistości. Trwanie wobec Twarzy Innego musi zawiesić porządek potrzeb. Dopiero tu urzeczywistnia się idea Nieskończoności, która dla Lévinasa jest tożsama z relacją z Innym³⁶. Pra-

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 181.

³¹ E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 306–307.

³² *Ibidem*, s. 328.

³³ *Ibidem*, s. 127.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*, s. 123.

³⁶ *Ibidem*, s. 210.

gnienie pojawia się w tle Nieskończoności i jako jedyne ujawnia jej wymiar, nie znający kresu ani spełnienia³⁷.

Charakterystyka pragnienia zbudowana jest na podkreślaniu odrębności upragnionego „obiektu”, jego transcendencji: „Pragnienie jest absolutne, jeżeli istota pragnąca jest śmiertelna, a Upragnione — niewidzialne”³⁸. Jest wydarzeniem, w którym w obrębie skończoności wydarza się Nieskończone, reprezentowane przez ideę nieskończoności³⁹. Owa idea nie ma źródła w Ja, gdyż nie wywodzi się z żadnej spośród odczuwanych przez niego potrzeb. Jednak w świecie ludzkiego życia i doświadczenia pragnienie nigdy nie jest czyste, czyli metafizyczne, a owa kontaminacja dotyczy także miłości.

Inność, właściwa temu co upragnione, jest niepodobna do jakiegokolwiek znanej nam inności i dlatego mówiąc o niej winno się stosować całkiem odmienną miarę. Przede wszystkim jest to inność o nienaruszalnym statusie. Nie sposób jej diagnozować w kategoriach różnych od niej samej; wynika więc z tego, że w ogóle nie poddaje się ona żadnemu diagnozowaniu, które wszak musiałoby się posiłkować obcą jej i wykluczającą ją ogólnością. Nie sposób jej zasymilować ani w sensie poznawczym, ani w żadnym innym. Niepodobna, by pragnienie takiej inności udało się zaspokoić⁴⁰, ona bowiem, będąc inną w sensie absolutnym, również w sposób absolutny eskaluje sferę naszych pragnień. Pragnienie nie jest „nostalgia, chorobą wygnania”⁴¹, tak jak potrzeba; nie jest piętnem niedoskonałości, lecz znakiem Transcendencji. Gdyby więc pokusić się o biblijną dygresję, wypadałoby wyrazić wątpliwość: czy pierwsi Rodzice od początku wykazywali takie Pragnienie i czy moment wygnania natychmiast radykalnie zmienił tę sytuację? Czy samo poznanie różnicy między dobrem i złem od razu zdołało zagospodarować horyzont ich pragnień?⁴²

Lévinas, przypomnijmy, nie traktuje swojej Nieskończoności na równi z innymi „ideami”. Nie sytuuje jej w obrębie całości — systemu lub bytu; przeciwnie, starannie odgradza od wirtualnego kontekstu pojęciowych konstruktów, by zachować jej swoistość, bezprecedensowość i źródłowość. Nie wyprowadza jej z teoretycznych założeń, a tym bardziej nie czyni elementem czegoś ogólniejszego, co mogłoby nadać jej sens. „Jest bowiem w człowieku rozumność starsza od tej, która przejawia się jako rozumie-

³⁷ *Ibidem*, s. 367.

³⁸ *Ibidem*, s. 19.

³⁹ *Ibidem*, s. 41.

⁴⁰ „Upragnione nie wypełnia go, lecz pogłębia”. *Ibidem*, s. 19.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Zauważmy, że w Tischnerowskim twierdzeniu, iż „dobro jest wprawdzie bliższe naszym nadziejom, ale zło jest bliższe naszym doświadczeniom”, słyhać niewątpliwie echo inspiracji Lévinasem. J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 250. „Bliskość”, o której się tu mówi, dotyczy nie tylko aksjologii i preferencji, ale także ma wymiar temporalny, wskazuje na czasową uprzedniość.

nie bytu, dającego się ogarnąć [...]”⁴³. Nieskończoność nie jest negacją skończoności, przeciwnie, to skończoność — manifestująca się przeróżnie i mieniająca się różnorodnością semantycznych konotacji — uzyskuje sens dopiero wtórnie; to ona jest negacją nieskończoności, nałożoną na nią, skonstruowaną z nią, zakorzenioną w niej jako poprzedzającym ją „warunku rozumienia”, trampolinie pozwalającej na jej rozpoznawanie i będącej fundamentem jej rzeczywistości. Dokonuje się to na drodze doświadczenia i rozumienia aksjologicznej prywatacji, którą dałoby się ująć w formule — „jest coś, czego być nie powinno”⁴⁴ — niewyrafinowanej językowo, choć przecież intuicyjnie rozpoznawalnej co do niesionego nią przesłania i emblematycznej dla myśli Lévinasa. Jedyną racją za mówieniem o ludzkiej skończoności i, pośrednio, o skończoności wszystkiego, co należy do najszerzego spektrum „ludzkiego świata”, jedynym argumentem w dyskursie o immanencji, kontrastowo odróżnionej od transcendencji, jest Nieskończoność, jednak nie w znaczeniu kwantytatywnym i bez możliwości orzekania o niej, tematyzowania jej. Jej miarą i sensem pozostaje sama absolutność etycznego roszczenia i nieskończona odpowiedzialność Ja za Ty.

Odrębność wartości moralnych

Wedle Romana Ingardena bycie człowiekiem nie wykracza poza sumę dwóch obszarów, przyrody i kultury, przy czym natura ludzka „polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości”⁴⁵. Poza tym owe wartości — dobro, piękno, prawda, sprawiedliwość — nie należą do przyrodniczego zaplecza ludzkiej egzystencji, lecz pojawiają się dopiero w sferze kultury. Jednak to stwierdzenie, wskazujące na swoisty dla człowieka i bezprecedensowy w obrębie uniwersum wymiar kultury, nie przesądza o genezie wartości. A zatem: „Jakie jest ich [wartości] źródło i czy w ogóle można mówić o ich wytwarzaniu, to zupełnie nowa perspektywa zagadnień, która już nie należy do zagadnienia istoty człowieka”⁴⁶, ponieważ, jak dalej autor argumentuje: „Dla człowieka jest istotne jedynie to, że w ogóle dociera do tej sfery bytu, którą wartości stanowią”⁴⁷. Człowiek wytwarza więc rzeczywistość, która ujawnia wartości lub je ucieleśnia, co nie jest równoznaczne z kreowaniem ich samych; w tej ostatniej kwestii Ingarden zawiesza swój sąd.

Ingarden akcentuje doniosły antropologicznie status wartości, jednak zakłada, że pytanie o genezę i źródło wartości sytuuje się poza problematyką istotną dla perspektywy filozoficznego pytania o człowieka. Niezależ-

⁴³ E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, s. 195.

⁴⁴ J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1993, s. 516.

⁴⁵ R. Ingarden, *O naturze ludzkiej*, [w:] *idem, Książeczka o człowieku*, Kraków 1987, s. 25.

⁴⁶ R. Ingarden, *Człowiek i jego rzeczywistość*, [w:] *idem, Książeczka o człowieku*, s. 37.

⁴⁷ *Ibidem*.

nie od racji, zarówno metodologicznych, jak i światopoglądowych, patronujących powyższej deklaracji, prowokuje ona do polemicznego namysłu. Wydaje się bowiem, że pytanie antropologiczne nie powinno być już na wstępie pozbawione któregoś z ważnych jego aspektów i wymiarów; podobnie też o idei człowieka, ku której się ono kieruje, nie powinno się z góry przesądzać w sposób negatywny, arbitralnie redukując jej zakres oraz treść.

Rozpoznawanie wartości moralnych, mające na celu uchwycenie ich specyfiki i ewentualnej odrębności na tle całego zaplecza aksjologicznego, powinno uwzględniać aplikatywną funkcję wartości, ich relacje do tego, co za ich pomocą i ze względu na przysługującą im ważność poddawane jest wartościowaniu. Nie do przeoczenia jest też ich ważność, odrębna dla każdego z typów wartości. Taką perspektywę obrał Dietrich von Hildebrand, który poza podstawową ważnością, wskazującą na wartość samą w sobie, wyróżnił dwie inne kategorie, które można ująć jako: „to, co daje subiektywne zadowolenie [...]”, oraz „to, co jest obiektywnie dobre dla danej jednostki”⁴⁸. Nietrudno zauważyć, że dwa ostatnie przypadki bezpośrednio dotyczą sfery ludzkiej świadomości. Zarazem rysuje się tu odmiennność sytuacji człowieka, którego aktywność, w przeciwieństwie do aktywności istot świata animalnego, pozwala na zachowanie koincydencji między subiektywnym i obiektywnym walorem wartości, a także pozwala na świadome ignorowanie takiego postulatu⁴⁹. Rozumność człowieka uznać trzeba za instancję umożliwiającą adekwatne rozeznawanie się w przestrzeni aksjologicznej, implikujące podjęcie właściwych wyborów. Dotyczy to również przestrzeni etycznej i w szczególności tu jej funkcja jest znamienne ważką, jeśli uwzględnimy konsekwencje tych wyborów i odpowiedzialność, jaką ponosi za nie ludzka osoba. Jednak warunkiem trafnej oceny tej sytuacji jest ustrzeżenie się od błędu polegającego na nierozróżnianiu dwu enklaw kultury: utylitarnej i etycznej. Niebezpieczeństwo wiąże się zatem z bezkrytycznym korzystaniem z miar przewidzianych do oceny zmiennego historycznie obszaru wartości technicznych — z intencją użycia ich w tym obszarze życia duchowego, który winien respektować obligatoryjny charakter dyrektyw moralnych⁵⁰.

Ratio kultury i patos dialogu

Wciąż krążymy wokół pytania: czy kultura wystarcza do uzasadnienia moralności? A z drugiej strony: czy transformacje, które przebiegają w tej sferze, mogą zagrozić wartościom moralnym, podważyć ich nietykalność,

⁴⁸ A. Póltawski, *Kultura a wartości moralne*, s. 48.

⁴⁹ Por. *ibidem*, s. 48–51.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 50. Autor ujawnia paradoks tkwiący w okoliczności, iż postawione przezeń pytanie — „w jakim sensie rozumnie postępują ci, którzy starają się realizować w swym życiu wysokie wymagania moralne?” — nie jest bynajmniej tautologią i wciąż pozostaje w mocy niezależnie od progressu ludzkiej rozumności. *Ibidem*, s. 51.

uczynić anachronicznymi? Jeśli moralność nie jest ani domeną swobodnej kreacji rozumianej jako *poiesis*, ani dziedziną technicznej użyteczności, to czy może być uzasadniona mocą czystego rozumu? Czy nauczycielem moralności ma być abstrakcyjny Logos, uniwersalny imperatyw lub „nieporuszony poruszyciel”, czy raczej Poruszyciel „najbardziej poruszony”, pełen troski i patosu, jak pisze o nim dwudziestowieczny dialogik?⁵¹

Warunkiem bycia podmiotem w obszarze moralności jest osobiste zaangażowanie dotyczące całej osobowej struktury człowieka, a nie zaledwie jednej z jego władz, pozwalającej na kreowanie artefaktów, co jest zapewne wystarczającym warunkiem, by czynnie uczestniczyć w przestrzeni kulturowej. Od twórcy dzieł kultury nie oczekuje się autentyczności, lecz raczej oryginalności, a zwieńczeniem procesu tworzenia ma być dzieło nie tyle „szczerze”, ile nowe, trafiające w oczekiwania i gusty odbiorców. Dlatego też nie każdy może z powodzeniem podjąć takie wyzwanie, podczas gdy sukces w sferze moralności nie jest bynajmniej zastrzeżony dla wybrańców. I chociaż niewątpliwie można mówić o jakichś „spotkaniach” dokonujących się między ludźmi za sprawą korzystania ze wspólnej kulturowej przestrzeni⁵², to jednak wątpliwe, by dało się w nich odnaleźć komponent etyczny. Tymczasem to, co osobowe i to, co międzyosobowe wymaga do swego ujawnienia się relacji, w której Ja i Ty są wobec siebie, a nie jedynie wobec dzieła, choćby nawet genialnego. Perspektywa moralności wymaga dialogu, w którym „dia” świadczy o wzajemności, niezbywalnej wartości i osobistym pełnym uczestnictwie partnerów relacji interpersonalnej. Perspektywa sztuki tego nie wymaga, a kreacja artystyczna nie musi być rzeczywistym dialogiem, gdyż może sprowadzać się do monologów. Twórca i odbiorcy nie muszą, tak jak w dialogu, zwracać się do siebie bezpośrednio. Wystarczy, że mówią na temat dzieła. Nikt nie wymaga też od nich szczerości bądź pełnego zaangażowania.

Ebner był jednym z pierwszych współczesnych autorów kwestionujących dialogiczną polifoniczność kultury, będącą w istocie zaledwie wielością monologów kreujących wirtualną rzeczywistość idei⁵³. Symbolem kultury staje się u niego wieża Babel; rozbrzmiewa ona językami, które jednak nie tworzą dialogu, nie wychodzą poza obręb monologów, są wprawdzie mową „o czymś”, lecz nie są mową „do kogoś”. Dlatego dzielą ludzi, rozpraszają ich i czynią bezdomnymi w obszarze kultury — spolaryzowanym, anonimowym, niczym osobistym. Nie są one przetłumaczalne, podobnie

⁵¹ A.J. Heschel, *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*, tłum. K. Wojtkowska, Kraków 2008, s. 121–122, 206–208.

⁵² Przykładem niech będzie „inkontrologia” Andrzeja Nowickiego, koncepcja dostrzegająca w dziele sztuki medium, które dopełnia, a czasem wręcz warunkuje międzyludzkie spotkania. Por. A. Nowicki, *Spotkania w rzeczach*, Warszawa 1991.

⁵³ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 14.

jak słowa poety; inaczej niż słowa Ewangelii, które są zrozumiałe dla każdego⁵⁴. Kultura, będąca dla Ebnera zaledwie „snem o duchu”, nadaje życiu ludzkiemu jedynie duchową formę, jednak nie może mu nadać duchowej treści⁵⁵. Uwzględniając niebezpieczeństwo zagrażające kulturze, analogiczne do tego, które zagraża filozofii idealistycznej, można o niej powiedzieć, przywołując metaforę współczesnego Ebnerowi myśliciela: „może zrodzić kwiaty, lecz nie zawsze owoce”⁵⁶. Domeną kultury jest zaledwie stylizacja życia, nadawanie jego elementom, poczynwszy od narodzin ludzkiej jednostki, aż po ostatnią sekwencję związaną z jej śmiercią, scenerii o formach odpowiadających gustom epoki. Jednak realność życia, jego źródło, cel, absolutny sens ufundowany nie w ogólności, lecz w niepowtarzalności, odsyła do czegoś głębszego, wcześniejszego i trwalszego niż którakolwiek z kultur, i żadna z nich, ani ich suma, nie wyczerpują jej.

Treścią kultury i jej przestrzeni są symbole z ich uniwersalnością i ogólnością. Nieprzydatność przestrzeni kulturowej dla opisu zjawisk z obszaru moralności staje się jeszcze bardziej ewidentna, gdy dyskurs o moralności zostanie przeniesiony w obręb ściśle korespondującej z nią rzeczywistości religijnej. W kontekście tej perspektywy intuicje Ebnera okażą się zbieżne z poglądami innych współczesnych dialogików, jak choćby wspomnianego przed chwilą Heschela: „Dla kogoś z zewnątrz religia może się wydać symbolem, tak jak temu, kto widzi płaczącego człowieka płacz może wydać się symbolem smutku lub strachu. Jednak dla człowieka dotkniętego nieszczęściem płacz nie jest symbolem. Bóg nie był symbolem dla tego, który wołał: »Choćby mnie zabił, ja ufać Mu będę« (Hi 13,15)”⁵⁷. I dalej: „Nikt nie cierpi symbolicznie, człowiek cierpi dosłownie, prawdziwie, głęboko”. Dlatego „Symboliczne lekarstwo na cierpienie to szarlataneria”⁵⁸. Heschel obawia się redukcji życia religijnego do zjawisk transparentnych dla kultury, dających się adekwatnie komentować właściwymi jej środkami dyskursu. Jednak „zawierzenie” symbolowi grozi redukcją: „wierzenia do udawania, praktyki religijnej do ceremonii, proroctwa do literatury, teologii do estetyki”⁵⁹. Symbole dostarczają człowiekowi satysfakcji estetycznej, ale czeka je, tak jak wszystkie twory kultury, jednaki los: tracą znaczenie i umierają, co niejednokrotnie pociąga za sobą obumieranie wiary w człowieka. Czyż nie to miał na myśli Nietzsche mówiąc o „martwym Bogu”?

⁵⁴ *Ibidem*, s. 75.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 218–219.

⁵⁶ A.J. Heschel, *Prosiłem o cud. Antologia duchowej mądrości*, tłum. A. Gomola, Poznań 2001, s. 101.

⁵⁷ A.J. Heschel, *Człowiek szukający Boga*, tłum. V. Reder, Kraków 2008, s. 178.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 179.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 187.

Konkluzja

Kryzys kultury może okazać się zagrożeniem dla człowieka tylko w tej mierze, w jakiej jest on istotą kulturowo zapośredniczoną i odnajdującą się w kulturze. Może więc zamiast poszukiwać w obrębie kultury stabilnych kryteriów weryfikowalności wypowiedzi o człowieku, dopuścić możliwość poszukiwania ich w innym obszarze? Może też filozoficzne pytanie o człowieka, wykazujące epistemiczny charakter i rodowód, dałoby się postawić w kontekście szeroko rozumianego doświadczenia, a także — zwłaszcza — z uwzględnieniem instruktywnego dlań dialogicznego kontekstu?

Rozpad kultury może być niebezpieczny tylko wówczas, gdyby oczekiwało się od niej bycia gwarantem wartości moralnych. W takim przypadku w istocie każdy kryzys kultury bądź relatywizacja jakiegoś jej obszaru, mogłyby tym samym okazać się symptomem kryzysu tego, co stanowi miarę, wyznacznik i gwaranta naszego moralnego etosu. Konsekwencją byłaby relatywizacja formuły „bycia człowiekiem” albo nawet jej zakwestionowanie, ogłoszenie jej kresu. Paradoksalna sytuacja, gdy człowiek stał się dla siebie nie tyle problematyczny, ile wątpliwy, sugerujący dokonującą się anihilację własnej, również moralnej podmiotowości, miała już współcześnie swoje precedensy.

Kultura nie potrafi wyjawić dialogicznego sensu słowa Ty. Niepodobna, posługując się jej środkami, uchwycić jego swoistość, choć jest ono wedle Bubera i innych dialogików słowem fundamentalnym. Odwołując się do przejrzystych kulturowo kategorii nie sposób też pokazać różnicę między osobowo formatującym słowem Ty a słowem To — mającym szerokie zastosowanie w obszarze przedmiotów. Niepodobna zatem wyjaśnić, dlaczego osoba jest „kimś” jakościowo różnym od przedmiotowego „czegoś”, ani argumentować za jej niesprowadzalnością do dziedziny przedmiotów⁶⁰. W konsekwencji kultura nie potrafi również uzasadnić sięgania po słowo „Ty”, bywa nawet, że kwestionuje jego sens. Jedynym bowiem argumentem pozostaje tu odwołanie się do kategorii ludzkiej godności — o tyle enigmatycznej, arbitralnie przyjmowanej, o ile o zasadności jej użycia miałyby decydować względy pragmatyczne. Jeśli na przykład, a nie są to przypadki odosobnione, motywacją do okazania szacunku drugiemu człowiekowi jest kulturowy rezonans będący świadectwem naszego współodnajdywania się w obrębie tego samego horyzontu wartości, wówczas postawa szacunku nie jest niczym więcej niż kulturową symbiozą. Idąc dalej można sobie wyobrazić sytuację, bo i taka wydaje się znakiem kulturowej redukcji sfery interpersonalnej, że moralna odpowiedzialność za drugiego albo, mówiąc obrazowo — odpowiedzialne odpowiadanie Drugiemu, wycho-

⁶⁰ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Marecki, Warszawa 2001.

dzenie naprzeciw jego słabości i śpieszenie mu z pomocą — będzie funkcją kulturowej konwencji, choćby nawet instytucjonalnie zadekretowanej, zobiektywizowanej racjonalnym uzusem prawa i obyczaju, ale jednak pojmowanej w duchu Hobbesowskiej „umowy społecznej”. Będzie to zapewne remedium wobec potencjalnego zagrożenia kultury, choć wątpliwe czy będzie zarazem wizytówką moralnej wrażliwości i wyrazem afirmacji tego, co upoważnia do określania ludzkich istot mianem osób.

A przecież Ty, będące symbolem osoby, ale też wskazujące na jej realną obecność, choć niewyraźne w żadnym ze zrozumiałych dla kultury idiomów, jest dla nas czymś niezbywalnym, oczywistym, trudnym do zakwestionowania lub do wyparcia się go. Można rozpoznawać je w kontekście „wrodzonego Ty”, jak określał je Buber, do którego myśli nawiązywał autor słów napisanych pół wieku później: „Zawsze jest nam ono już znane; rozporządzamy tą największą z ludzkich sztuk, jaką jest rozumienie Ty i jego mowy, i potrafimy także sami powiedzieć »Ty«, z perspektywy naszego własnego źródła. Sztuki tej nie można się nauczyć”⁶¹.

Moralność z pewnością uzewnętrznia się w kulturze, przybiera formy właściwe kulturowej przestrzeni i czasowi. To jednak nie znaczy, by kultura była jej racją. Słowa „kulturalny” i „moralny”, mające określać człowieka, nie są synonimami. Kulturowa ogłada nie jest probierzem moralności, podobnie jak moralność nie stanowi paszportu do bycia aktywnym podmiotem kulturowej rzeczywistości.

Culture versus Morality — Comments on Delimitation

SUMMARY

Contemporary philosophical conceptions of man place him in the field of culture. That culture is an environment of man is obvious and undisputed. Man is surrounded by the area of culture (in broad sense) which he uses and from which he takes profits. However the question of specificity of this area is still current. Special value of culture can be explained by the fact that only due to it man can fully take advantage of his humanity. Trying to understand the dependence between culture and morality we should pose these questions: is ethics a part of culture; does it have its roots in culture; should we talk about ethics using categories specific for culture?

⁶¹ B. Welte, *Ku pojęciu osoby*, [w:] *idem, Czas i tajemnica*, tłum. K. Świącicka, Warszawa 2000, s. 54.