

## W STRONĘ „WYJŚCIA Z NIEDOJRZAŁOŚCI”. TISCHNER WOBEC BRZozOWSKIEGO\*

ARTUR ŻYWIOŁEK\*\*

„Józef Tischner zrobił dla Polski w drugiej połowie XX wieku to, co zrobił Brzozowski na przełomie XIX i XX wieku. To uderzająca analogia”, stwierdził niedługo po śmierci Księdza Profesora, Karol Tarnowski w rozmowie z Markiem Drwięgą i o. Janem Andrzejem Kłoczowskim OP<sup>1</sup>. Idąc tym tropem, warto przyrzeć się intelektualnym związkom obu, wskazanych w tytule niniejszych rozważań, myślicieli, z tym wszelako zastrzeżeniem, że samo schematyczne, by tak rzec, zestawienie postaw, opinii, tez Tischnera i Brzozowskiego okazać się może przedsięwzięciem w równym stopniu ryzykownym, co bezużytecznym w sensie poznawczym. W przypadku jednak próby wydzielenia możliwej dla wymienionych myślicieli „przestrzeni spotkania”, wyznaczonej wspólnymi tematami, fascynacjami filozoficznymi i literackimi, tudzież analogiczną postawą intelektualną – wynikającą przede wszystkim z podejmowania dialogu z twórcami i ideami, tworzącymi mapę mentalną naszej epoki – relacje łączące myśl Tischnera i Brzozowskiego mogą okazać się symptomatyczne dla pewnego typu refleksji na temat kultury Europy i Polski w momencie swoistego „przesilenia romantycznego”. Byłby to więc ważny przyczynek do intelektualnej historii Europy na początku i na końcu wieku dwudziestego.

Stanisław Brzozowski i Józef Tischner reprezentują rzadko już dziś spotykany etos myśliciela, który w przeciwieństwie do badacza nie waha się zadawać nonkonformistycznych pytań w rodzaju: jak jest naprawdę i jaka jest prawda? A jednak, jak zauważył Martin Heidegger, „myśliciela zastąpił badacz, któremu to, co ma pisać, dyktują wydawcy, księgarze, publiczność”<sup>2</sup>. Zbieżne jest to

---

\* Tekst stanowi poszerzoną i przeredagowaną wersję referatu wygłoszonego na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach w dniach 16–17 września 2011 roku podczas międzynarodowej konferencji „Tischner – w stronę fenomenologii wartości i nadziei” (w ramach Piątych Spotkań Patočkowych).

\*\* Artur Żywiołek – dr hab., prof. nadzw. Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.

<sup>1</sup> *Filozofia z wnętrza metafory*. Z Markiem Drwięgą, o. Janem Andrzejem Kłoczowskim i Karolem Tarnowskim rozmawia Jarosław Makowski, *Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego* „Kontrapunkt” nr 10 (48), Kraków 2000, z 19 listopada (*Józef Tischner – ksiądz, filozof, nauczyciel*).

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. A. Gniazdowski i inni, opracował i wstępem opatrzył C. Wodziński, Warszawa 1998, s. 317.

również z rozpoznaniem Michela Foucaulta, który wskazał na szereg ograniczeń współczesnego dyskursu. Autor *Porządku dyskursu* wymieniał takie między innymi procedury jego kontroli i ograniczania jak: wykluczenie, zakaz, tabuizacja, wpływ instytucji władzy kontrolujących bieg wolnej myśli, rozmaite formy intelektualnych rytuałów, zapewniających uznanie w środowisku<sup>3</sup>. „Bardziej [...] niż filozofem-profesjonalistą jest Józef Tischner myślicielem zaangażowanym, autorem refleksji filozoficznej (i teologicznej!) nad współczesnością”<sup>4</sup>, mówił z kolei o Tischnerze – jeszcze w czasie teraźniejszym – Jerzy Turowicz z racji jubileuszu sześćdziesiątych urodzin autora *W krainie schorowanej wyobraźni*. W tym miejscu można by wskazać jeszcze jednego myśliciela religijnego, który odpowiadałby podobnym klasyfikacjom: Mariana Zdziechowskiego, „który wiarę przeżywał wyłącznie na własny, a nie na cudzy rachunek”<sup>5</sup> oraz był jednym „z najbardziej wnikliwych obserwatorów ówczesnych przemian światopoglądowych”<sup>6</sup>. Wbrew pozorom również Tischner był samotnym myślicielem religijnym, który, tak jak Zdziechowski czy Brzozowski na początku wieku dwudziestego, stał się szybko „przepędnym duchem”, zapoznanym pisarzem-intelektualistą, znanym jedynie z kilku spektakularnych powiedzeń, dykteryjek, gawęd, w mniejszym zaś stopniu z udziału, jaki dzieło filozofa i księdza miało i ma nadal w kształtowaniu nowoczesnej świadomości kulturalnej, w rozpoznawaniu zagrożeń wolności.

Hermeneutyka podejrzeń – wysiłek „odczarowywania” zmystyfikowanej rzeczywistości, poddawanej nieustannej opresji ideologicznej – jako postawa artykułująca się w stale ponawianym wysiłku interpretacji znaków kultury naznaczyła obu myślicieli środowiskowym ostracyzmem, a niekiedy także wykluczeniem. Nie sposób, rzecz jasna, porównywać „sprawy Brzozowskiego” (oskarżenie o zdradę i współpracę z carską bezpieką) i „sprawy Tischnera” (oskarżenie o działania na szkodę Kościoła, nieodpowiednie sympatie polityczne, niepoprawny język teologiczny itd.), niemniej jednak zachodzi pewna analogia, wynikająca z podobnego dla Brzozowskiego i Tischnera doświadczenia intelektualnej samotności wśród „widm ich współczesnych”, by sparafrazować tytuł gorzko-ironicznej książki Stanisława Brzozowskiego<sup>7</sup>.

Istnieje kilka obszarów tematycznych, które wyznaczają wspólną dla Tischnera i Brzozowskiego perspektywę kulturologicznej refleksji. Użycie tej frazy nie jest przypadkowe: rozmach zainteresowań filozoficznych, literackich, poli-

<sup>3</sup> Zob. M. Foucault, *Porządek dyskursu*. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970 roku, przeł. M. Kozłowski, Gdańsk 2002.

<sup>4</sup> J. Turowicz, *Kim jest Józef Tischner*, Magazyn Kulturalny Tygodnika Powszechnego „Kontrapunkt”, dz. cyt.

<sup>5</sup> Cz. Miłoś, *Religijność Zdziechowskiego [w:] tegoż, Metafizyczna pauza*, wybór, opracowanie i wstęp J. Gromek, Kraków 1989, s. 132.

<sup>6</sup> Jest to opinia Adama Fitasa. Zob. tegoż: *Głos z labiryntu. O pismach Karola Ludwika Konińskiego*, Wrocław 2003, s. 146.

<sup>7</sup> Por. S. Brzozowski, *Widma moich współczesnych. Fikcyjne portrety satyryczne*, Kraków 2003.

tycznych, społecznych stanowi, jak się zdaje, dość wyraźny dowód na to, że tak autor *Filozofii dramatu* jak i autor *Idei* podejmowali podobny trud zrozumienia aktualnej, choć zakorzenionej równocześnie w historii, rzeczywistości. Nie byli bowiem intelektualistami oderwanymi od egzystencji konkretnego człowieka. Choć Tischner nie nawiązuje bezpośrednio do tekstów Brzozowskiego, to jednak istnieje, jak to zostało już powiedziane, wspólna – dla obu myślicieli – przestrzeń spotkania: wspomniany uprzednio problem „fałszywej świadomości” i związane z tym pytania o prawdę-bycia; krytyczna rewizja religijnych imaginariów społecznych, powiązanych z polskim doświadczeniem klęski (porażki); dialog z Marksem i innymi nowoczesnymi „mistrzami podejrzeń”, przede wszystkim z Nietzschem; refleksja nad polską pracą; krytyka „scholastycznego” racjonalizmu; inspiracje bergsonizmem, a wreszcie fascynacja wielką literaturą, zwłaszcza zaś Norwidem i Wyspiańskim.

### NOWOCZESNA ŚWIADOMOŚĆ (NOWOCZESNA „PSYCHIKA KULTURALNA”) W ŻYWIOLE BŁĄDZENIA

Jedną z fundamentalnych metafor Tischnerowskich była „maska” oznaczająca fałszywą świadomość jako bycie w mroku, w sferze złudzeń, iluzji, kłamstwa. Demitologizacja, której na kartach swoich pism dokonywał Tischner, każe spytać o znaczenie gestu wyjścia-ku-dojrzałości. Ważnym elementem Tischnerowskiej filozofii była swoista propedeutyka nauki myślenia. Ów dydaktyczny wymiar dzieła Józefa Tischnera widoczny jest we wszystkich niemal dziełach Tischnera, zwłaszcza zaś w *Wędrówkach w krainę filozofów* oraz *Historii filozofii po góralsku*; dzieł adresowanych do tych, którzy zaczynają naukę myślenia, bo jak powszechnie wiadomo, „najbardziej daje do myślenia to, że nie zaczęliśmy myśleć”. Tischner dokonuje zatem swoistej repetycji „oświeceniowego odczarowania”. Poprzez precyzyjny fenomenologiczny opis, wzbogacony o liczne literackie reminiscencje, stara się wskazać i nazwać różne postaci opresyjnego języka, zniewalającego i fałszującego rzeczywistość. Pedagogia Tischnera wyznaczona jest najpierw gestem zatrzymania. W *Wędrówkach w krainę filozofów* czytamy:

Co czyni człowiek, który wędrując przez świat, spostrzegł nagle, że błędził? Człowiek ten zatrzymuje się i pilnie patrzy dookoła. Pyta siebie: gdzie właściwie jestem? Błądzący nie są w stanie zrobić ani kroku do przodu w obawie, by jeszcze bardziej nie zbłądzić.<sup>8</sup>

Bycie w drodze określa nie tylko ruch, zmienność czasu i przestrzeni. Jednym z najważniejszych momentów bywa doświadczenie zatrzymania, które po pierwsze wyrasta z jakiegoś lęku, obawy spowodowanej przez zagubienie; utraty

<sup>8</sup> J. Tischner, *Wędrówki w krainę filozofów*, Kraków 2008, s. 16.

podstawowej orientacji przestrzennej, aby „jeszcze bardziej nie zabłądzić”. Wydaje się jednak, że gest *zatrzymania* ma swoją przyczynę w doświadczeniu maski, która – jak pisze Józef Tischner –

nie jest [...] zasłoną i nie jest twarzą. Zasłona jedynie skrywa twarz, maska kłamie. [...] Co znaczy, że maska coś maskuje? Intencjonalność maski jest intencjonalnością pokrętną: maska stara się stworzyć ułudę będącą przeciwieństwem tego, jak coś naprawdę jest.<sup>9</sup>

Spotkanie z maską każe, zdaniem Tischnera, pytać o twarz; nakazuje wręcz „szukać twarzy gdzieś pod maskami”<sup>10</sup>. Wedle takiego rozumienia gest zatrzymania się i poszukiwania prawdy wśród błędnych dróg może okazać się gestem zwolicielskim:

Kłamstwo skłania do prawdy – argumentuje Tischner – tak jak ciemność do światła. [...] Gdy pytamy: Skąd maska? Dlaczego maska? Po co maska? – ulegamy wezwaniu idealności twarzy. [...] Może więc [...] maska jest jedynie drogą do uzyskania twarzy?<sup>11</sup>

Pytania, które w zakończeniu rozdziału *Maska* postawił autor *Filozofii dramatu*, współbrzmia z rozważaniami Stanisława Brzozowskiego. W zamykającym *Legendę Młodej Polski* rozdziale poświęconym Stanisławowi Wyspiańskiemu autor podjął tragiczny w istocie problem walki z maskami narodowych złudzeń i fikcji myślowych, obejmujących nie tylko polskie życie społeczne, ale przede wszystkim ideę walki w imię prawdy „polskiego słowa”. Bohatera *Wyzwolenia* Konrada „włoką maski w apoteozie kłamstwa”, twierdzi Brzozowski, a co gorsze kłamstwo to dotyczy także samego Wyspiańskiego, któremu zagraża przeistoczenie się „w nową postać, nową metamorfozę Chochoła”<sup>12</sup>. Wyrazem fałszywej świadomości (fałszywej „psychiki kulturalnej”), obszarem szczególnie intensywnej mistyfikacji jest, wedle autora *Legendy Młodej Polski*, literatura polska.

Krytyczna ocena polskiej literatury wynika ze wspólnego dla Brzozowskiego i Wyspiańskiego doświadczenia „patosu wyjątkowości”<sup>13</sup>. Nie można żyć bez sprawdzianu – ta wielokrotnie powtarzana w rozmaitych wersjach maksyma oznacza zdzieranie masek fikcyjnego życia, przeciwstawiania się pewnemu spe-

<sup>9</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2001, s. 76.

<sup>10</sup> Tamże, s. 81.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków–Wrocław 1983 [reprint wydania z 1910 roku], s. 533.

<sup>13</sup> M. Popiel, *Brzozowski – Wyspiański. Dwie formuły „patosu wyjątkowości”* [w:] *Konstelacje Stanisława Brzozowskiego*, redakcja naukowa U. Kowalczyk, A. Mencwel, E. Paczoska, P. Rodak, Warszawa 2012, s. 245. Określeniu temu Magdalena Popiel przypisuje symptomatyczną genezę: tak Brzozowski jak i Wyspiański upatrywali w europejskim kryzysie wartości zagrożenia dla tworzonego przez nich obu „własnego uniwersum wartości” (tamże, s. 244). Konsekwencją takiej postawy była, jak pisze Magdalena Popiel, „żywa niechęć do miąłkości, powierzchowności i bylejakości, do rzeczy i zachowań będących marnowaniem tego cennego dobra” (tamże, s. 247).

cyficznie nastrojowi, który po latach Tischner, za Wyspiańskim zresztą, określił mianem „chochoła sarmackiej melancholii”. Metoda fenomenologicznego opisu, pozwalająca uchwycić nie tyle sposób istnienia zjawiska, lecz jego „istotę, generalną postać, fantom, co choć nierealny – zawsze przecież jest gotowy przyjść na ludzkie wołanie”. Tak o symbolu chochoła z finałowej sceny *Wesela* Wyspiańskiego pisze w eseju *Chochół sarmackiej melancholii* Józef Tischner. Pozornie ów tytuł odsyła do staropolskiej przeszłości: sarmatyzm stanowi wszak symptomatyczny emblemat siedemnastowiecznej szlacheckiej umysłowości. W tekście Tischnera określenie „sarmacka melancholia” określa jednak charakterystyczny i zarazem fatalny rys polskiej „nowoczesnej” umysłowości, przy czym „nowoczesność” – wzięta w cudzysłów – oznacza paradoksalnie uwikłanie polskiego logosu w świat zaczarowanej utopii. „Nasz *logos* jest pusty”, miał ongiś stwierdzić Książd Profesor. Z tej refleksji wynika gorzkie, skądinąd, przekonanie, że polska nowoczesność, a ściślej mówiąc, polskie wyjście z niedojrzałości jako stanu terazniejszego – ku przyszłej nowoczesnej kulturze, ku dojrzałej religijności – wymaga zerwania masek, blokujących nam dostęp do prawdziwej rzeczywistości. „Metoda” Tischnera przypomina więc do pewnego stopnia gest Brzozowskiego, domagającego się za Norwidem „sprawdzianu życia” jako kryterium wyjścia z niewoli. Diagnoza, którą „Polsce dzieciństwa” stawiają Brzozowski i Tischner, rozpisana jest, co prawda, na wiele głosów, niemniej jednak warto przyjrzeć się, jak obaj myśliciele, poszukują owego „sprawdzianu” i czy w końcu go odnajdują?

W przywołanym tekście Tischner deszyfruje pewien – jak powiada – nastrój, który wywołany został przez doświadczenie porażki, klęski. Zdaniem krakowskiego filozofa Wyspiański artykułuje w symbolu chochoła swoisty typ melancholii, nazywanej przez autora przywołanego tekstu „sarmacką”. Trzeba w tym miejscu wziąć w nawias historię i semantykę pojęcia sarmatyzmu, który prefigurował wszak liczne odmiany polskiego mesjanizmu. W tekście Tischnera sarmatyzm jest, jak się zdaje, synonimem istnienia „zdegradowanego”, które w połączeniu z melancholią (jednostkową i zbiorową) radykalnie zniekształca doświadczenie rzeczywistości. Do ważnych składników „sarmackiej melancholii” Tischner zalicza „zadzierzystość” jako „niezręczną imitację odwagi”, a także żal z powodu „niespełnionych snów” i „nieokreślonych nadziei”<sup>14</sup>. Nie jest również sarmatyzm synonimem polskości. „Sarmacka melancholia jest spontaniczną odpowiedzią świadomości na prozaiczną, a zarazem w jakiejś części zawinioną porażkę”, pisze Józef Tischner. Z kolei Stanisław Brzozowski w *Głosach wśród nocy* definiował doświadczenie klęski w sposób następujący:

Czuję w głębokich źródłach narodowej woli mocną pogardę dla wszystkiego, co nie jest prawdą, dla wszystkich błyskotliwych tryumfów ambicji narodowej: nie jesteśmy dorobkiewi-

<sup>14</sup> J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii* [w:] tegoż, *Świat ludzkiej nadziei. Wybór szkiców filozoficznych 1966–1975*, Kraków 1992, s. 17.

czami, jesteśmy jedną z najstarszych kultur narodowych w Europie, zostaliśmy wykolejeni nie tylko politycznie, ale i we wszystkich zakresach chcenia, myślenia, i czucia zbiorowego przez katastrofę, która przyszła po długim okresie zmaćonej i osłabionej samowiedzy. Nie posiadamy dzisiaj pewnego i niezachwianego poczucia własnej przeszłości, nie rozumiemy jeszcze praw własnej swej organizacji dziejowo-kulturalnej.<sup>15</sup>

Brzozowski podkreśla doniosłość polskiej kultury narodowej, ale równocześnie pisze o jej totalnej katastrofie jako „jednej z najstarszych kultur narodowych”. Z kolei w szkicu Tischnera „morfologia” kłęski obejmuje kilka istotnych obszarów zbiorowej wyobraźni: przestrzeni, czasu, rozumu (logosu) oraz innych ludzi; w ujęciu Brzozowskiego zarzewie kłęski bezpośrednio wynika z „osłabionej samowiedzy”, zaś w przypadku autora *Filozofii dramatu* źródłem kłęski (porażki) jest jakiś defekt (błąd) w percepcji świata. „Miejscem dopełniania się prawdy”, jej metaforyczną, by tak powiedzieć, artykulacją, jest literatura, która dla Tischnera stanowiła dziedzinę swoistych „epifanicznych” odstępów, dzięki zapośredniczeniu ludzkich doświadczeń w języku symbolicznym.

Mimo ewidentnych różnic w diagnozowaniu przyczyn polskiego doświadczenia kłęski, widoczny staje się pewien wspólny motyw, na który zwracają uwagę obaj myśliciele: zbiorowe „zaczarowanie”, uśpienie, osłabienie myśli, uczuć i woli, wywołane przez zmistyfikowaną świadomość, która odpowiedzi na historyczne doświadczenie kłęski (katastrofy) szuka w pozaludzkiem świecie „kolorowej utopii”. To drugi wspólny obu autorom obszar: krytyczna rewizja „metafizycznych” imaginariów, gdzie fałszywa „psychika kulturalna” lokalizuje *logos* świata. Brzozowski wielokrotnie odrzuca myśl o pozaludzkiem pochodzeniu idei, widząc w „metafizyczności” błąd polegający na przypisywaniu – w wyniku alienacji pojęć – historycznym twórcom ludzkiej aktywności poznawczej pozaludzką genezę. Tischner zaś pisze o świecie melancholii, która dzieli świat ludzki na dwie przestrzenie: „górną idealną i utopijną, oraz dolną, codzienną i prozaiczną”:

W idealną przestrzeń świata kierują się najgłębsze nadzieje, ambicje, marzenia człowieka. Tam działają ukryte sprężyny dziejów, dokonują się usprawiedliwienia i potępienia ludzi oraz całych narodów. Stamtąd miał przyjść legendarny Wernyhora, by ziścić na ziemi wzniosłą Utopię. W przestrzeni prozaicznej dzieje się szara codzienność, narodowa, społeczna i indywidualna alienacja. Tutaj pędzi swój nudny i nostalgiczny żywot człowiek przywiązany do swego czasu i swej przestrzeni, odbywając pokutę za nieokreślone winy. O ile świat Utopii jest siedliskiem kolorowych wyobrażeń i źródłem pociech, o tyle codzienność jest miejscem prozaicznej nudy.<sup>16</sup>

Najprawdopodobniej Stanisław Brzozowski podpisałby się pod takim rozumowaniem, wskazując przy okazji na pisarstwo Sienkiewicza jako symptom

<sup>15</sup> S. Brzozowski, *Głosy wśród nocy. Studia nad przesileniem romantycznym kultury europejskiej*. Z teki pośmiertnej wydał i przedmową poprzedził Ostap Ortwin, wstęp C. Michalski, posłowie A. Bielik-Robson, Warszawa 2007, s. 113.

<sup>16</sup> J. Tischner, *Chochoł sarmackiej melancholii...*, dz. cyt., s. 16.

„Polski dziecięniatek”, która usprawiedliwienia własnej i zawinionej niedojrzałości szuka w świecie kolorowej utopii i mitycznego oczarowania przeszłością. Tischner stawia tezę, że „sarmacka melancholia jest spontaniczną odpowiedzią świadomości na prozaiczną, a zarazem w jakiejś części zawinioną porażkę”<sup>17</sup>. Ów antynomiczny schemat obejmuje również doświadczenie czasowości: utopijna przyszłość jeszcze nie nadeszła, trwa natomiast prozaiczna terażniejszość. „Jest to chwila czasu zatrzymanego”<sup>18</sup>, powiada Józef Tischner; sen, zaczarowanie, które infekuje całą zbiorowość. Tischner zwraca uwagę na to, że na obrazie Jacka Malczewskiego *Melancholia*, obrazie, który był jedną z najważniejszych inspiracji *Wesela*, postacie są nie tylko oderwane od świata, ale są również odseparowane od siebie. U źródeł tego stanu rzeczy leży, wedle określenia Józefa Tischnera, „rozum sarmackiej melancholii”. Niemożliwe jest jednak, zdaniem autora, precyzyjne nazwanie charakterystycznego rysu owej sarmackiej „racjonalności”. Tischner wyznacza mu jednak pewien korelat, znajdujący się na przeciwnym biegunie racjonalnego porządku. Jest nim Przypadek, który swoje odbicie ma w określonym typie religijności. Jeśli światem rządzi Przypadek, to „Bóg (...) nie jest racją istniejącego w świecie porządku, rozumności, celowości czy wprzód ustanowionej harmonii, lecz najwyższym władcą rządzącym wszelkim realnym i możliwym Przypadkiem”<sup>19</sup>. Tischner rozpoznaje więc pewien impas „niedojrzałej” kultury: „świadomość istnienia zdegradowanego”<sup>20</sup>. Krytyczna rewizja i argumentacja Tischnera zmierza w podobnym, jak u Brzozowskiego, kierunku:

Na innym miejscu starałem się pokazać – pisze Tischner, odnosząc się do własnego tekstu *Impresje aksjologiczne*<sup>21</sup> – że rdzeniem ludzkiej świadomości jest Ja aksjologiczne. Ja aksjologicznemu w jego bytowaniu chodzi o realizowanie przedmiotowych wartości. Poprzez realizowanie wartości przedmiotowych uzyskuje ono świadomość wkorzenia w realny, konkretny świat. Ono nie ucieka od świata, lecz działa w konkretnym świecie, gdzie stopniowo realizuje swe aksjologiczne wizje.<sup>22</sup>

Podobne, jak przywołane wyżej, postulaty twórczego przekształcania realnej rzeczywistości są dominującym motywem światopoglądowym wszystkich bez mała pism Stanisława Brzozowskiego. Wiele zatem wskazuje na istnienie w polskiej dwudziestowiecznej historii intelektualnej pewnej ciągłości w zakresie idei heroicznego czynu, a zwłaszcza idei pracy motywowanej aksjologicznie jako dziedzina ekspresji twórczego i dojrzałego Ja.

Podobieństwo stylu myślenia Tischnera i Brzozowskiego – mimo historycznych różnic – jest znamienne. Oto na przykład Brzozowski, przedstawiając

<sup>17</sup> Tamże, s. 17.

<sup>18</sup> Tamże, s. 18.

<sup>19</sup> Tamże, s. 24.

<sup>20</sup> Tamże, s. 27.

<sup>21</sup> Zob. J. Tischner, *Impresje aksjologiczne*, „Znak” 1970, nr 188–189.

<sup>22</sup> J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii...*, dz. cyt., s. 27.

„strukturę” owego momentu, w którym rodzi się nowa Polska, rewiduje „fundamentalny” w pewnym sensie mit „mesjanizmu estradowego”; owej, by znów powtórzyć za autorem *Chochota sarmackiej melancholii*, „zadzierzystości”, imitującej jedynie męstwo i odwagę:

[...] kończcie z tym mesjanizmem estradowym, z tym całym polskim Oberamergau. Tu – oto tu między fabrycznym młotem, a chłopskim pługiem, między proletariuszem-robotnikiem, a polską, chłopską wsią zaczyna się, poczyna Polska. Tu jest koncepcja nie z bibuły i druku, lecz z ciała i krwi, tu jest młoda Polska, która oto już jest, żyć usiłuje wobec pozaludzkiego i międzyludzkiego żywiołu. [...] To nie marzenie – to żywa prawda: naród się stwarza, szuka dla siebie myśli, wyrazu, powstaje w naszych oczach z miazgi bezkształtnej ten poprzez wieki trwać mający twór, nowy fakt dziejowy; nie urojenie, nie myśl – lecz życie, nasze życie, które może, gdy zdołamy, nadać trwanie temu, co stworzyć potrafimy, jeżeli stworzymy coś, co się wobec tego faktu w jego łonie ostoi.<sup>23</sup>

„Mesjanizm estradowy” staje się w wypowiedzi Brzozowskiego jednym z pseudonimów „Polski dzieciństwa”, oferującej jedynie pocieszenie, iluzję, fikcję; jest również określeniem polskiej społecznej niedojrzałości, która nie potrafi „zdać egzaminu” z myślenia. Dla Józefa Tischnera byłyby to zapewne kolejny przejaw „religii schorowanej wyobraźni”, która ucieka przed wolnością i myśleniem w konsolacyjne mistyfikacje.

W tekście Brzozowskiego przedstawione jest jednak znaczące przeciwieństwo kultury niedojrzałej: proletariatus. Brzozowski, uważny czytelnik Marksa, a równocześnie radykalny krytyk Engelsa (zamieniającego marksizm w dogmatyczny system) widział w emancypacji proletariatus znak powszechnego wyzwolenia. Mimo wszystko Brzozowski na swój sposób „idealizował” proletariatus, wyznaczając mu dziejowe *quasi*-mesjańskie posłannictwo, polegające na stworzeniu „zaczynu” nowego życia, tudzież misję polegającą na urzeczywistnieniu dojrzałej i twórczej świadomości historyczno-kulturowej.

W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ks. Józef Tischner często podejmował dialog z marksizmem, poszukując zarówno analogii, jak i przeciwieństw pomiędzy myślą chrześcijańską a marksizmem. W dobie ponowoczesnego zwrotu teologicznego i mesjanistycznego, warto refleksje autora szkicu zatytułowanego *Dialog z filozofią marksistowską* powtórzyć:

Mamy prawo powiedzieć – twierdzi Józef Tischner – że nie byłoby w kulturze europejskiej miejsca na marksizm, gdyby nie blisko dwudziestowieczna tradycja chrześcijaństwa w Europie. Marksizm był wprawdzie filozofią ateistów, ale ateści ci mieli jeszcze w sobie coś z ducha Ewangelii...<sup>24</sup>

<sup>23</sup> S. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, dz. cyt., s. 64–65.

<sup>24</sup> J. Tischner, *Dialog z filozofią marksistowską* [w:] *Filozofia chrześcijańska w dialogu*. Praca zbiorowa (wydana w ramach Studium myśli chrześcijańskiej przy Duszpasterstwie Akademickim w Krakowie), Kraków 1981, s. 22.



Nie znajdziemy, rzecz jasna, w pismach Józefa Tischnera *quasi*-mesjańskich analogii pomiędzy biblijnym mitem Wyjścia a filozofią Marksa, niemniej jednak myśl Tischnera, podobnie jak filozoficzne pisarstwo Brzozowskiego, oscyluje wokół idei wyzwolenia człowieka i jego rzeczywistej emancypacji. W zakończeniu eseju *Drogi i bezdroża marksizmu z polskiej perspektywy* Tischner stawia tezę, że w Polsce nigdy nie pojawiła się poważna recepcja marksizmu:

Wydaje się, że w Polsce mogła powstać naprawdę głęboko rewizja marksizmu, i to w imię samego marksizmu. Wystarczyło wnikliwiej patrzeć na życie społeczne, głębiej współczuć z człowiekiem pracy. Ale rewizja taka nie powstała. Dlaczego? Czy dlatego, że partia na to nie pozwoliła? Nie jest filozofem ten, kto w takich sprawach idzie prosić o zezwolenie sekretarza partii. Myślę, że fakt ten dowodzi czegoś innego: marksizm jako metoda poznawania świata wyczerpał swoje możliwości teoretyczne. Zamiast wyostrzać spojrzenia marksistów na rzeczywistość, kierował je na coś zgoła innego – na jej iluzje, jej pozor.<sup>25</sup>

Stanisław Brzozowski zapewne podjąłby polemikę. Po pierwsze dlatego, że oddzielał filozofię Marksa od marksizmu, po drugie – zdawał sobie sprawę z tego, że myśl Marksowska podlega licznym ideologicznym przekształceniom. Już na początku dwudziestego wieku Brzozowski rozpoznał tendencje do dogmatycznych i *quasi*-religijnych ujęć filozofii Marksa. W szkicu *Anty-Engels* krytycznie odniósł się do stanowiska Englesa, który przyczynił się do „skostnienia” myśli Marksa i jej przekształcenia się w koherentny i racjonalny system. Na temat niebezpieczeństwo „przechwycenia” racjonalności przez mit pisał Brzozowski w szkicu *Złudzenia racjonalizmu*, gdzie przedstawiony został proces stopniowego separowania się racjonalistycznej logiki od empirii życia:

W ten sposób ponad krwawym chaosem dziejów rodziła się koncepcja życia jako wielkiego planu. Im szerzej ten plan był pojmowany, tym głębiej, całkowicie, trzeba było odcinać się od życia chwili, aż wreszcie na szczytach samo życie jako takie stawało się tylko organem, mniej nawet: pozorem planu dokonywanego się, a raczej dokonanego raz na zawsze. Racjonalista czynił logiczną i metafizyczną właściwość bytu z tego, co było formą jego woli. Wreszcie wola jego oddzielała się od niego: stawała się doskonałą, że sam racjonalista przestawał być potrzebny. Ze świata stworzonego przez Spinozę nie było nawrotu do samego Spinozy. I tu jest zasadnicza sprzeczność racjonalizmu: z metody życia staje się on, rozwijając i nabierając samowiedzy, zaprzeczeniem życia.<sup>26</sup>

Autor tych słów formułuje szereg gestów demaskatorskich: w racjonalizmie dostrzega element opresji wobec świata i ludzi. Opresję ową wywołują, nadbudowane nad „chaosem dziejów”, teleologiczne konstrukcje mające ugruntować władzę nad „nagim życiem”.

<sup>25</sup> J. Tischner, *Drogi i bezdroża marksizmu z polskiej perspektywy* [w:] tegoż, *Polski kształt dialogu*, postłowie J. Gowin, Kraków 2002, s. 108–109.

<sup>26</sup> S. Brzozowski, *Idee. Wstęp do filozofii dojrzałości dziejowej*. Wstępem poprzedził A. Walicki, Kraków 1990, s. 424.

Trudno do końca zgodzić się z poglądem o braku w polskiej historii intelektualnej głębokiej recepcji i rewizji myśli Marksa. Wydaje się bowiem, że na początku wieku dwudziestego taka recepcja i rewizja marksizmu się dokonała. Jej twórcą był Stanisław Brzozowski, z tym wszakże zastrzeżeniem, że – jak to zostało już powiedziane – filozofię Marksa oddzielał od marksistowskich interpretatorów, którzy myśl autora *Kapitału* zamienili w dogmatyczny system. Czy teza, zakładająca, że Brzozowski stworzył jednak podwaliny do rewizji filozofii marksistowskiej jest usprawiedliwiona, to wymagałoby napisania odrębnego studium. Warto jednak w tym miejscu przywołać dwa – Stanisława Brzozowskiego i ks. Józefa Tischnera (mimo wszystko artykułowane w odmiennym stylu) – sposoby myślenia o pracy ludzkiej, jako jednego z najważniejszych i wspólnych dla Brzozowskiego i Tischnera obszarów badań i refleksji filozoficznej. Zainteresowanie Tischnera filozofią marksistowską spowodowane było między innymi tym, że marksizm był dlań przede wszystkim filozofią pracy. Refleksja nad tym zagadnieniem wiąże się u Tischnera z postulatem przewyciężenia czynników degradujących pracę (wyzysk, alienacja). W *Filozofii dramatu* Tischner pisze o aksjologicznych i egzystencjalnych aspektach ludzkiej pracy:

Dzięki pracy przestrzeń otaczająca dom przemienia się w przestrzeń służącą domowi i życiu w domu. Praca ma zdolność konstruowania. Wznosi ona między człowiekiem a naturą świat pośredni – świat przystosowany do zaspokajania zarówno stałych, jak zmiennych potrzeb człowieka. [...] Pracować na tym świecie znaczy: zakorzenić się. Zakorzenie człowieka w świecie jest również owocem wzajemności, która przybiera postać współpracy.<sup>27</sup>

W tym medytacyjnie nacechowanym tekście Tischner przypisuje pracy szereg znaczących atrybutów, świadczących o kreacyjnym i głęboko humanistycznym charakterze pracy, która nie tylko konstytuuje świat ludzkich potrzeb, ale nade wszystko ma zdolność budowania wspólnoty, wspól-pracy, swoistej komunii międzyludzkiej. Niedaleko stąd już do religijnego wymiaru ludzkiej pracy, jeśli się uwzględni – często przez Tischnera przywoływaną – etymologię pojęcia religii: religio jako więź. Z drugiej zaś strony zawsze możliwy jest stan, kiedy praca zabija człowieka. Ów tragiczny wymiar pracy może zrealizować się wówczas, gdy „człowiek umiera umęczony pracą”<sup>28</sup>. „Znów rodzi się pytanie – pisze Tischner w zakończeniu filozoficznej medytacji nad ludzką pracą – gdzie właściwie jesteśmy: na ziemi obiecanej, czy na obietnicy ziemi?”<sup>29</sup>.

We współczesnej refleksji tego rodzaju pytania zakładają istnienie jakiejś więzi między ludzką aktywnością, zmierzającą do przekształcania ziemi na miarę własnych potrzeb i wyobrażeń, a repetycją mesjańskich figur myślowych. Brzozowski nazaczył liczne swoje wypowiedzi kodem, który pojęcia „pracy”,

<sup>27</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>28</sup> Tamże, s. 232.

<sup>29</sup> Tamże.

„proletariatu” nadał swoiście rozumiany *quasi*-mesjański status. Związek wskazanych pojęć z mesjańskim imagianium nie jest przypadkowy. Sergio Quinzio, analizując historyczne zależności między „pracą” a ideologią mesjanizmu, zauważył, że w epoce chrześcijańskiej „praca zaczyna być pojmowana jako ascetyczny środek na drodze do zbawienia, które przestaje być uważane za rezultat mesjańskiego odkupienia z jego »nową ziemią i nowymi niebiosami«, lecz które pojmuje się jako transcendowanie cielesności i historyczności celem osiągnięcia tego, co duchowe i wieczne”<sup>30</sup>. Idąc tym tropem, należałoby prześledzić wpływ nie tylko katolickiego modernizmu, ale – przede wszystkim – wszelkie konsekwencje myślowe, wynikające z luterńskiego przewrotu, który przyczynił się w sposób istotny do przewartościowania relacji między sferą sacrum i profanum; między wiecznością z doczesnością, pracą, twórczością, czynem. „Dla Lutra – twierdzi Sergio Quinzio – który całą swoją teologię opiera na sławnej zasadzie *sola fides*, wszystko to, co ludzkie i światowe naturalne i stworzone, wszelki ludzki gest, ten najbardziej duchowy, jak i ów skrajnie materialny, wszystko to znajduje się po tej samej stronie w stosunku do wiary w Chrystusa...”<sup>31</sup>. Wydaje się, że jest prawomocne, do pewnego stopnia, mówienie o mesjańskim charakterze pracy, która przekształca ziemię wygnania w ziemię obiecaną. W *Filozofii dramatu* Tischner pisze na temat „ziemi obiecanej”, którą człowieka rozpoznaje i w której się zakorzenia poprzez pracę, gospodarowanie. „Pracować na tym świecie znaczy: zakorzenić się”<sup>32</sup>. W ten sposób „ziemia odmowy” staje się „ziemią obiecaną”. Brzozowski myśli podobnie: swoją „filozofię pracy” sytuuje nie tylko w obszarze nadziei przyszłego wyzwolenia, lecz także nadaje jej szczególnie profil antropologiczny. „Dusza ludzka – pisze autor *Idee* – to wytwór długiej zbiorowej walki, długiego zbiorowego tworzenia i tylko to ma w niej znaczenie, co jest stare”<sup>33</sup>, czyli historyczne. Brzozowski wielokrotnie powtarza bowiem myśl, że proces emancypacji społecznej i narodowej nie jest możliwy w oderwaniu od kulturowej pamięci, która stanowi jedno z głównych zabezpieczeń przed fantazmatami „Polski zdziecinniełej”.

#### MIĘDZY TEKSTAMI. PROBLEM KRYTYKI JAKO HERMENEUTYKI KULTURY I PRÓBA KONKLUZJI

Stanisław Brzozowski, ale także Marian Zdziechowski inaugurują linię wprost uprawianej filozofii kultury. Andrzej Mencwel, autor tej opinii, twierdzi nadto, że ów nurt „badań kulturowych” kontynuują później Florian Znaniecki,

<sup>30</sup> S. Quinzio, *Hebrajskie korzenie nowożytności*, przeł. M. Bielawski, Kraków 2005, s. 123.

<sup>31</sup> Tamże, s. 130.

<sup>32</sup> J. Tischner, *Filozofia dramatu*, dz. cyt., s. 230.

<sup>33</sup> S. Brzozowski, *Idee*, dz. cyt., s. 250.

Henryk Elzenberg, a w naszych czasach Józef Tischner i Leszek Kołakowski<sup>34</sup>. Autor *Kulturologii polskiej* dostrzega więc znaczące podobieństwo, jakie zachodzi między Brzozowskim i Tischnerem. Sam zaś zestaw nazwisk nie wydaje się przypadkowy, łączy je wspólne, jak się zdaje, dla wymienionych kulturologów komparatystyczne podejście do analizowanych tekstów kultury; podejście uwzględniające liczne konteksty społeczne, literackie, historyczne, filozoficzne i religijne. Postulaty „dojrzałości dziejowej” wskazywałyby więc na konieczność wytworzenia takiej postaci nowoczesnej psychiki kulturalnej, która byłaby w stanie twórczo przyjąć i przetworzyć europejskie dziedzictwo kulturowe w jego integralnym powiązaniu z polską tradycją. To zaś wymaga zbudowania swoistej pedagogii społecznej, polegającej w głównej mierze na propedeutyce myślenia na własny, a nie cudzy rachunek. Tischnerowi bliska była postawa hermeneutyczna, która zakłada „zapośredniczenie” ludzkich doświadczeń poprzez znaki literatury i kultury.

Trzeba pamiętać, że Tischner powtarza poniekąd gest Paula Ricoeura, wedle którego hermeneutyczna droga do rozumienia jest dwustopniowa: po pierwsze objawia sens, po drugie demistyfikuje błąd. Mamy więc do czynienia z postawą otwartości na „objawienie się” prawdy-bycia z równoległą, by tak rzec, postawą sceptycznego wątplenia. Pragnienie bezpiecznej i „twardej” filozofii, fundamentów, reguł bierze się pewnie z lęku o prawdę. Hermeneutyka niczego nie usprawiedliwia, nie uspokaja, nie łączy porządkiem, organizacją, systemowością, jest jedynie propozycją „medytującego rozumienia”, by ponownie posłużyć się określeniem Paula Ricoeura. „Ortodoksyjny” realizm może się okazać stanowiskiem niebezpiecznym, ze względu na przywiązanie do gotowych schematów myślowych. Problem fałszywego ja, fałszywego myślenia, błędzenia stanowi jedno z najważniejszych wyzwań dla hermeneutyki. Tischnerowska krytyka „zideologizowanej” wersji tomizmu ma także tutaj swoje źródło: autor *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* stawia tezę, że religia chrześcijańska została zinterpretowana w języku filozofii Arystotelesa. „Interpretacji” owej nadano jednak walor „objawiony” i konkluzywny. „Tomizm zmierzał bowiem – twierdzi Tischner – do pozytywnego »uzasadnienia« i pozytywnego »objaśnienia« tez objawionych za pomocą własnych filozoficznych konstrukcji dowodowych”<sup>35</sup>. Objawienie zostało więc zastąpione językiem racjonalistycznego dyskursu, który rządzi się zupełnie innymi regułami niż symboliczny język artykułujący niewyrażalne *de facto* doświadczenia religijne.

Myślenie Tischnera przebiega w inny sposób. Poznanie ma charakter interpretacyjny i dialogiczny, jest zapośredniczone przez przeszłość, tradycję, znaki, symbole, które „dają do myślenia”. Richard Rorty powiada, że „hermeneutyka to wyraz nadziei, że puste miejsce powstałe w kulturze po epistemologii nie będzie

<sup>34</sup> Zob. A. Mencwel, *Kulturologia polska*, „Kultura Współczesna” 2007, nr 2, s. 190–208.

<sup>35</sup> J. Tischner, *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego* [w:] tegoż, *Myślenie według wartości*, Kraków 2002, s. 201.

już zapełnione”...<sup>36</sup>. Przemiana europejskiej *episteme* zakłada jednak zmierzch „prawdy ostatecznej”, „absolutnej”. Taką formułę epistemologii określa się często mianem „choroby”. Hermeneutyka wychodzi od żywego doświadczenia i ten punkt wyjścia przeczy „metafizycznym przed-sądom naukowym”.

„Myślenie z wnętrza metafory”, „symbol, który daje do myślenia” – to formuły często spotykane na kartach pism Tischnera, który stara się uobecnić taki wymiar myślenia, który przyjmuje postać swoistego dialogu z tekstami. Tischner jest myślicielem, dla którego biblioteka stanowi obszar równoległy do osobistych doświadczeń. „Metoda” Józefa Tischnera, myśliciela, a nie badacza, polega w dużej mierze na idei spotkania, rozmowy z „cudzymi” tekstami, „cudzym” głosem. Filozofia dialogu oznacza „myślenie-z-kimś”, tworząc w ten sposób rodzaj komunikacyjnej wspólnoty znajdującej się w drodze. Prawda nie jest doświadczeniem konieczności czy przymusu uznania konkluzywnej idei, przeciwnie, jest „wędrówką w krainie filozofów”, poszukiwaniem. Jest wreszcie formuła „między tekstami” oznaką niedopowiedzenia, prze-milczenia, rozświetlenia mroków bytu poprzez kontemplację znaków literatury i kultury. Znaki, symbole „dają do myślenia”, ponieważ istnieje, jak to wyraził Paul Ricoeur, uprzedni ich związek z bytem. Mowa, jako dom bytu, przechowuje i utrwała te doświadczenia kulturowe, które konstytuują świadomość współczesnego człowieka.

Wydaje się, że taka postawa intelektualna była również bliska Stanisławowi Brzozowskiemu, choć, rzecz jasna, jest to tylko przypuszczenie; domysł, który daje wszelako nadzieję na wyjście ku dojrzałości dziejowej. Oto bowiem Brzozowski, jako autor takich rozpraw jak *Złudzenia racjonalizmu* czy też *Głosy wśród nocy*, wyraźnie opowiada się po stronie tych tradycji intelektualnych, które wywodzą się z hermeneutycznego stylu myślenia, opozycyjnego wobec reguł „czystego” przyrodoznawstwa. W filozoficznym dialogu *Wstęp do filozofii* Brzozowski zakwestionował stanowisko radykalnego scjentyzmu. Emmanuel – jeden z bohaterów tego dialogu, w rozmowie z Ryszardem, zwolennikiem światopoglądu naukowego – odrzuca model poznania racjonalistycznego, opowiadając się za humanistyczną koncepcją poznania wywiedzioną z tradycji Diltheyowskiej hermeneutyki:

#### RYSZARD

Nie idzie o nazwę, idzie o to, że nasz świat jest takim, jak uznaje nauka.

#### EMMANUEL

Jaki uznaje przyrodoznawstwo, powiedz. Świat bowiem nauk historycznych jest nieco odmienny. I gdybyście, zamiast przepisywać dogmatycznie, czym ma być rzeczywistość, analizowali rzeczywisty stan rzeczy, musielibyście to uznać. Zresztą odrębność logiczna przedmiotu badań nauk historycznych po pracach Diltheya, Münsterbergera, Rickerta, Windelbanda, Laska, a nawet Simmla, szczególnie w drugim wydaniu jego *Zagadnień filozofii dziejów* – podawana w wątpliwość może być jedynie w Warszawie.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> R. Rorty, *Filozofia a zwierciadło*, przeł.: M. Szczubiałka, Warszawa 1984, s. 281.

<sup>37</sup> S. Brzozowski, *Wstęp do filozofii* [w:] tegoż, *Kultura i życie*, wstępem poprzedził A. Walicki, Warszawa 1973, s. 583.

Warto przypomnieć, że sympatie Brzozowskiego dla katolickiego modernizmu – jako oryginalnego projektu odnowy kultury – również wskazują na wspólny intelektualny grunt, na którym spotkanie dwóch myślicieli z początku i końca dwudziestego wieku mogłoby się dokonać, wszelako pod warunkiem indywidualnego i zbiorowego wejścia w przestrzeń tego dialogu. Norwidowskie postulaty wyjścia z nieautentyczności, którym jest życie bez sprawdzianu, stałyby się równocześnie polskim wyjściem z niedojrzałości, tudzież repetycją Kantowskiego postulatu, na którym filozof z Królewca budował wizję kultury opartej na odwadze samodzielnego myślenia.

*Artur Żywiołek*

STANISŁAW BRZozowski AND JÓZEF TISCHNER:  
TOWARDS “EXIT FROM IMMATURITY”

Summary

This article is an attempt at comparing the philosophical thought of Stanisław Brzozowski and that of Józef Tischner. Brzozowski and Tischner are generally believed to have been the most important Polish thinkers of the 20<sup>th</sup> century. Both were active in the field of hermeneutics, both were associated with Catholic Modernism, and both had similar literary preferences (e.g. Norwid and Wyspiański). Likewise, their philosophical pursuits converged on two issues, the problem of truth and the critique of cultural false consciousness.