

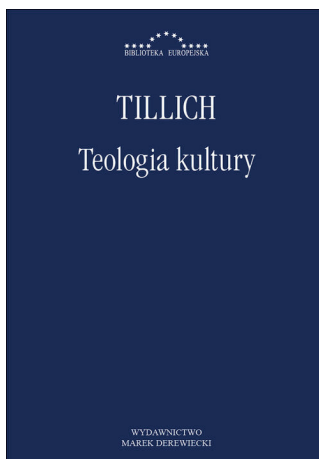


PAUL TILlich

I RELIGIJNY WYMIAR KULTURY

Paul Tillich, *Teologia kultury*, tłum. Jacek Aleksander Prokopski, Nadija Łomanowa-Barańska, przedmowa Marcin Hintz, wstęp i koment. J. A. Prokopski, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020, ss. 255.

Polskie tłumaczenie książki Paula Tillicha zatytułowanej *Teologia kultury*, które pojawiło się na polskim rynku wydawniczym, to powód do szczególnej filozoficznej radości. Przetłumaczenie tego, stosunkowo niewielkiej objętości dzieła stanowi kolejny ważny krok w procesie przyswajania polskiemu czytelnikowi prac niemieckiego filozofa, którego twórczość ma swoje poczesne miejsce zarówno w teologii, jak i filozofii XX wieku. *Teologia kultury* jest w dorobku tego myśliciela pozycją niezmiernie istotną, przede wszystkim dlatego, że Tillich podejmuje w niej syntetycznie i podsumowująco rozważania dotyczące miejsca religii we współczesnej kulturze, w jego ocenie dogłębnie zsekularyzowanej; kulturze, o której mówił, że nie



doświadcza już „transparencji boskości”. Pytanie o miejsce religii w świecie europejskiego człowieka XX wieku stanowi motyw przewodni całej jego twórczości. Jak sam pisał, już w młodości, pełniąc w okopach I wojny światowej funkcję kapelana wojskowego, doświadczył tego, jak powszechne jest w Europie zjawisko odchodzenia od religii. Doświadczenie postępującej dechrystianizacji wielu grup społecznych i próba zaradzenia temu zjawisku stała się nieodłącznym motywem jego twórczości powracającym w większości prac.

Podstawowe pytanie, wokół którego krąży teologiczna i filozoficzna refleksja Tillicha, jest więc następujące: jak przywrócić człowiekowi XX wieku religijny wymiar jego egzystencji? Pytanie to, radykalnie pojęte, oznacza konieczność ponownego przemyślenia tego, czym jest w człowieku religia. Co to oznacza bycie wierzącym? Kim jest Bóg? Jak należy pojmować religijny symbol? itd. Diagnoza Tillicha dotycząca „religii

w człowieku” pozwala mu prowadzić rozważania w dwóch kierunkach.

Po pierwsze, Tillich łączy swoje diagnozy dotyczące religijnego wymiaru w człowieku z egzystencjalnymi analizami krążącymi wokół pytania, kim jest człowiek jako taki. Relacje zachodzące pomiędzy ludzką egzystencją, nieuchronnie zagrożoną na różnych jej poziomach a religijnym przesłaniem, Tillich analizuje, stosując swą metodę korelacji. Metoda korelacji podporządkowana jest logice związku zachodzącego między pytaniem a odpowiedzią. Egzystencjalna analiza odsłania człowieka jako byt zatrzwożony o swoje bycie; jako byt, który niebyt „nosi” w sobie pod postacią lęku przed śmiercią, winą i bezsensiem. Tillich analizuje negatywne aspekty ludzkiej egzystencji: lęk, brak sensu, nienawiść do siebie, rozpacz, wyobcowanie od samego siebie, winę, którą wiąże z pożądanością, żądzą władzy i niepokorną pychą (*hybris*) itd. Metoda korelacji pokazuje, że pytania, które są formułowane na gruncie egzystencjalnej analizy znajdują odpowiedź w religijnym przesłaniu. Tillich twierdzi, że chrześcijańska nadzieja na pokonanie egzystencjalnego wyobcowania jest najlepszą odpowiedzią na lęki związane z ludzką egzystencją. Chrześcijański kerygmat daje odpowiedź na pytania wyrastające z egzystencji człowieka niezależnie od tego, czy „jedynym uniwersalnym elementem” w człowieku jest „zmiennosc człowieka i jego otwartosc na nieskonczone historyczne transformacje oraz mozliwosc i koniecznosc stwarzania samego siebie”¹, czy też – mimo zmienności ludzkiej natury i jej wymiarów – istnieje w człowieku coś nie tylko niezmiennego, ale zarazem uniwersalnego.

Drugi obszar rozważań, w który wpisuje się recenzowana praca, dotyczy związków zachodzących pomiędzy religią i kulturą. Człowiek zawsze rodzi się i żyje w ramach jakiejś tradycji kulturowej. Budujemy sens swojego życia zawsze w obszarze sensów zastanych, których rezerwuarem jest kultura. Stąd też pytanie o „miejsce” religii w człowieku nieuchronnie koresponduje z drugim obszarem rozważań, nie mniej istotnym. Gruntowny namysł nad religią pozostaje w ścisłym związku z szeroko zakrojonymi badaniami Tillicha nad współczesną zsekularyzowaną kulturą i jej różnymi wymiarami. Innymi słowy, kwestia obecności religii w życiu współczesnego człowieka przeradza się w pytanie o jej miejsce w świecie ludzkiej kultury. To pytanie staje się tym bardziej istotne, im bardziej religia przestaje być jej krwiobiegim. Człowiek, który nie doświadcza już obecności Boga w sobie i swoim świecie, nie wyraża jej w tworzonej przez siebie kulturze.

Tytuł książki, *Teologia kultury*, stanowi swoiste podsumowanie refleksji nad obecnością religii we współczesnym zlaicyzowanym świecie. Pytać o miejsce religii w kulturze, to pytać o to, jak religia sytuuje się wobec kluczowych aspektów kultury – tych, które są wyrazem ducha danej epoki. Kolejne rozdziały książki są efektem szeroko zakrojonych badań nad współczesną zsekularyzowaną kulturą. Stanowią one teologiczną odpowiedź na wyzwania, jakie przynoszą ze sobą dominujące w XX wieku intelektualne prądy: filozofia egzystencjalna, psychoanaliza, współczesne Tillichowi dyskusje poświęcone moralności, edukacji, sztuce, nauce, naukom społecznym itd.

Nie zamierzam w swej recenzji podejmować wszystkich wątków obecnych w *Teologii*

¹ P. Tillich, *Teologia kultury*, przekł. J. A. Prokopski, N. Lomanowa-Barańska, Kęty 2020, s. 227.

kultury. Skupię się wyłącznie na wybranych aspektach, które uważam za szczególnie istotne ze względu na ich niesłabnącą ważność dla wyzwania, jakie odślania przed nami kolejny wiek namysłu nad religią i kulturą.

Namysł nad miejscem religii w świecie kultury nieuchronnie zawiera w sobie jakąś diagnozę dotyczącą religijnego wymiaru w człowieku. Tillich w *Teologii kultury* nie rozwija szerzej tych wątków, ale odwołuje się do wcześniejszych badań, które są w książce przywołane jako punkt wyjścia rozważań nad kulturą. Pierwszy tekst, kluczowy dla całej książki, wprowadza w samo centrum Tillichowskiego pojmowania relacji między religią i kulturą. Nie należy rozumieć religii jako kolejnego wymiaru kultury, który można postawić obok innych jej wymiarów, takich jak sztuka, filozofia, etyka, pedagogika i wiele innych. Religia jest takim wymiarem ludzkiego ducha, który przenika wszystkie inne wymiary; ujawnia się we wszystkich obszarach ludzkiej kulturowej aktywności. „Religia nie jest specjalną funkcją duchowego życia człowieka, lecz wymiarem głębi wszystkich jego funkcji”². Można pokusić się o twierdzenie, że religia jest źródłem każdej ludzkiej kulturowej aktywności, stoi u podstaw każdego przejawu ludzkiego ducha. „Religia jest substancją, podstawą i głębią duchowego życia człowieka. Taki jest religijny aspekt ludzkiego ducha”³.

Powyższe kluczowe, a zarazem jakże radykalne, tezy muszą być rozumiane w świetle podstawowych rozstrzygnięć Tillicha dotyczących tego, czym jest religia. Trzeba zapytać, jak Tillich pojmuje religię, o której głosi, że jako wymiar głębi jest obecna w każdym wytworze ludzkiej kultury.

Warto zauważyć, że teza o religii jako wymiarze głębi duchowego życia człowieka jest kontrowersyjna nie tylko dlatego, że sytuuje religię u podstaw wszelkiej ludzkiej aktywności kulturowej. Pojęcie „religia” funkcjonuje w języku na skutek procesu abstrakcji; na terenie filozofii religii wciąż trwają spory dotyczące zasadności używania tego pojęcia poza obszarem, w którym ono powstało. Jacques Derrida nazywa pojęcie „religia” „dziwnym fenomenem łącińskości”⁴ i mówi o nim w taki oto sposób: „Nie istniała zatem zawsze, nie istnieje zawsze i wszędzie, nie będzie istnieć zawsze i wszędzie («wśród ludzi» czy gdzieś indziej) *coś, rzecz jedyna i dająca się zidentyfikować*, identyczna z samą sobą, którą ludzie religijni i niereligijni zgodnie mogliby nazywać «religią»”⁵. Nawet jeśli zakwestionujemy, jako zbyt radykalne, nominalistyczne stanowisko Derridy, to musimy się zgodzić, że w świecie człowieka nie ma (jednej) religii, lecz są religie, konkretne tradycje religijne, wraz z ich kultami, rytuałami, dogmatami, formami pobożności, instytucjami itd. Religia w człowieku, o której mówi Tillich nie jest żadną dającą się rozpoznać, funkcjonującą w świecie człowieka, konkretną pozytywną religią. Innymi słowy, religia, tak jak pojmuje ją Tillich, nie jest religią chrześcijańską, islamską, buddyjską ani żadną inną. Jeśli niemiecki teolog używa w *Teologii kultury* pojęcia „religia”, to w specyficznym, właściwym tylko dla niego znaczeniu.

Czymże jest więc religia, która nie tylko manifestuje się we wszystkich „twórczych funkcjach” ludzkiego ducha, ale także stanowi warunek każdej tradycji religijnej?

² Tamże, s. 61.

³ Tamże, s. 63.

⁴ J. Derrida, *Wiara i wiedza*, w: *Religia*, Warszawa 1999, s. 44.

⁵ Tamże, s. 45, 53.

O jakim warunkowaniu możemy tutaj mówić? Tillich definiuje tę religię jako troskę ostateczną (niem. *was uns unbedingt angeht*, ang. *ultimate concern*). Pojęcie troski ostatecznej wskazuje na jakiś niepokój w człowieku, który jest źródłem pytania o to, co człowieka ostatecznie obchodzi. Przypomina się Augustyńskie powiedzenie wyrażone w formie modlitwy do Boga – „niespokojne jest serce nasze, dopóki nie spocznie w Tobie”. Jednak „przedmiotem” niepokoju, który wyraża troska ostateczna nie jest Bóg Augustyna, czy też Bóg jakiejś innej tradycji religijnej. Zarazem utożsamienie „przedmiotu” troski ostatecznej z Bogiem tradycji chrześcijańskiej, czy też Bogiem każdej innej tradycji religijnej, nie jest tu wykluczone.

Troska ostateczna odsyła jednak do takiego „poziomu” niepokoju, na którym treścią troski nie jest Bóg tej czy innej tradycji religijnej, ale to, co człowieka ostatecznie, bezwarunkowo dotyczy, co ma dla niego ostateczne znaczenie, absolutną ważność. Niepokój, który drąży człowieka pod postacią troski ostatecznej, sam w sobie jest pozbawiony jakiejś treści, nieokreślony, pozostaje niepokojem o *coś* faktycznie nieokreślonego. Z drugiej jednak strony, troska ostateczna nie zatrzymuje się na poziomie nieokreślonego niepokoju, lecz szuka swojej konkretyzacji. Troska ostateczna poszukuje przedmiotu swojej troski, a jej przedmiotem może stać się nie tylko Bóg jakiejś konkretnej tradycji religijnej, ale również np. rozwój jakiegoś narodu, własne życie człowieka, jego zdrowie, sukces itd. Troska ostateczna ujawnia się więc we wszystkich wymiarach ludzkiej egzystencji, a zarazem każdy aspekt tejże egzystencji może zostać podniesiony do poziomu przedmiotu troski ostatecznej; jest obecna w każdej formie ludzkiej

twórczej aktywności, dochodzi do głosu w każdej konkretnej (pozytywnej) religii.

Skąd w człowieku troska ostateczna? Tillich, poszukując źródeł zatroskania o to, co ostateczne, mówi o obecności w człowieku „elementu nieskończoności”, o świadomości czegoś bezwarunkowego, co dotyczy człowieka ostatecznie. Nawiązanie do tradycji sięgającej co najmniej Kartezjusza jest oczywiste – ujęcie w człowieku tego, co nieskończone, jest uprzednie w stosunku do ujęcia tego, co skończone. Nie miejsce tu na szerszą analizę Tillichowskiej idei nieskończoności. Dość powiedzieć, że człowieka łączy z nią relacja nieobojętności. Tillich powie, że „nieskończoność jest wymogiem (*demand*), nie zaś rzeczą”⁶. To wymóg, który wzywa do nieustannego wykraczania poza swoją skończoność. „Ślad” nieskończoności w człowieku ujawnia się jako niczym nieograniczona zdolność do autotranscendencji poza to, co przez człowieka pomyślane, jako namiętność do tworzenia, wciąż na nowo, ludzkiej kultury. Troska ostateczna jest możliwa ze względu na ślad nieskończoności, który jako wymóg jest nieobojętnością. Obecna w trosce ostatecznej nieobojętność nieskończoności ujawnia się w człowieku jako namiętność do tego, co nieuwarunkowane. Dlatego Tillich nazywa troskę ostateczną wiarą.

Pojęcie wiary, podobnie jak pojęcie religii, jest również dwuznaczne. Wiara z konieczności zakłada pewną treść: „[...] nie ma wiary bez treści, ku której się ona kieruje. Akt wiary posiada zawsze jakoś przedmiot”⁷. Troska ostateczna nieuchronnie zmierza w kierunku konkretyzacji przedmiotu troski; jako

⁶ P. Tillich, *Teologia systematyczna*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2004, s. 177.

⁷ Tenże, *Dynamika wiary*, przeł. A. Szostkiewicz, Poznań 1987, s. 38.

wiara zawiera w sobie element uwarunkowany. Wspomnieliśmy wyżej, że troska ostateczna konkretyzuje się na wiele sposobów. Zarazem jednak trzeba wyróżnić w wierze ów element „czystego pochwycenia” – wiarę, która pozbawiona jest jakiegokolwiek treści, która nie jest wiarą żadnego Kościoła, nie ma żadnego kultu, nie wyraża jej żadna teologia. Tillich nazywa taką wiarę „wiarą absolutną” i sytuuje ją na granicy ludzkich możliwości. Wiara absolutna jest mocą bytu ujawniającą się tam, gdzie człowiek w akcie rozpaczliwie zmagając się z groźbą niebytu.

To ostatnie stwierdzenie pozwala na powrót do rozważań nad troską ostateczną. Powyżej opisywana była ze względu na jej związek z elementem nieskończoności w człowieku. Pojęcie troski zawarte w idei troski ostatecznej odsyła nas w stronę obecnego w niej negatywnego wymiaru, określanego powyżej jako niepokój. Ślad nieskończoności, element bezwarunkowy, dany jest człowiekowi na sposób zatroskania. Troska ostateczna troszczy się o ostateczność ze względu na jakiś jej brak. Jak mówi Pascal: „Szukamy prawdy, a znajdujemy w sobie jedynie niepewność. Szukamy szczęścia, a znajdujemy jedynie nędzę i śmierć. Jesteśmy niezdolni nie pragnąć prawdy i szczęścia, a nie jesteśmy zdolni ani do pewności, ani do szczęścia.”⁸. Człowiek troszczy się o ostateczność, ponieważ jest od niej wyobcowany, choć zarazem, jak twierdzi Tillich, nie jest od niej oddzielony. Troska ostateczna – świadomość czegoś bezwarunkowego a zarazem świadomość pozostawania w stanie wyobcowania od tego, co bezwarunkowe – jednocząc w sobie negatywny i pozytywny wymiar, naznacza sobą

wszystkie aspekty ludzkiej kultury, jest religijną substancją kultury obecną w każdym twórczym akcie ludzkiej egzystencji.

Wspomniana powyżej problematyka wyobcowania od tego, co ostateczne, pozwala nam przejść do kolejnego znakomitego tekstu zawartego w *Teologii kultury*, zatytułowanego *Dwa typy filozofii religii* (nawiasem mówiąc, tekst ten ukazał się również w Polsce, w książce *Pytanie o Nieuwarunkowane* pod tytułem *Dwie drogi filozofii religii*). Podstawowa teza tej rozprawy jest następująca: europejska refleksja filozoficzna poświęcona relacji człowieka i Boga rozwijała się w dwóch kierunkach. Pierwszy, typ ontologiczny, któremu patronuje św. Augustyn, ufundowany jest na idei obecności boskości w człowieku, wyrażanej za pomocą takich metafor, jak zamieszkiwanie, przenikanie, przebywanie itd., itp. Dla Augustyna Bóg zamieszkuje w człowieku pod postacią prawdy – *veritas* to Bóg. Tillich, nawiązując do tej drogi, mówi o boskości w człowieku jako o głębi rozumu. Droga ontologiczna obstała przy twierdzeniu, że człowiek może być wyobcowany od boskości, ale nigdy nie został od niej oddzielony.

Drugi typ, zwany kosmologicznym, którego patronem jest św. Tomasz, kwestionuje ontologiczną więź człowieka i Boga. Punktem wyjścia dla myślenia o człowieku i Bogu jest przekonanie o ich wzajemnej separacji (oddzieleniu). Bóg nie jest dany człowiekowi bezpośrednio na drodze mistycznego wglądu we własny umysł, ale pośrednio, na drodze wnioskowania. Mistyczny racjonalizm drogi ontologicznej zostaje zastąpiony przez „racjonalizm argumentujący”. Kosmologiczna droga argumentacji nie dochodzi jednak do pewnej wiedzy o Bogu. Teologiczne twierdzenia dotyczące

⁸ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Zeleński, Warszawa 1983, s. 109.

Boga, wyprowadzone na podstawie wnioskowania, domagają się wiary. Wiara, która je uprawomocnia, odsyła do mocy autorytetu, którego źródłem jest objawienie. Rzecz w tym, że wiara nie jest wiedzą, lecz poznaniem o niższym stopniu pewności. Porządek wiary ufundowanej na autorytecie i porządek rozumu prowadzący do wiedzy, np. w obszarze nauki, rozchodzą się. Co więcej, zakwestionowanie autorytetu prowadzi nieuchronnie do zakwestionowania prawomocności teologicznych twierdzeń.

Tillich, podążając ontologiczną drogą, głosi, że człowiek „[...] jest bezpośrednio świadomy (w tłumaczeniu Janusza Zychowicza: bezpośrednio postrzega) czegoś nieuwarunkowanego, które jest *prius* podziału i wzajemnego oddziaływania (tłumaczenie Zychowicza: poprzedza wszelki rozdział i interakcję)⁹ podmiotu i przedmiotu zarówno teoretycznie, jak i praktycznie”¹⁰. Droga ontologiczna, którą podąża niemiecki myśliciel, rozpoznaje w człowieku świadomość (postrzeżenie) czegoś nieuwarunkowanego, co stanowi warunek wszelkiego myślenia podmiotowo-przedmiotowego. Tillich dodaje, że jest to „punkt tożsamości” poprzedzający wszelką poszczególną treść daną myśleniu; punkt, bez którego niemożliwe jest myślenie pojmowane jako intencjonalny akt odniesienia do jakiejś treści i rozróżnianie jej od innych. Mówiąc językiem fenomenologii, nieobcej Tillichowi, bezpośrednia świadomość nieuwarunkowanego poprzedza każdy akt intencjonalny jako jego warunek. Analizy bezpośredniej świadomości nieuwarunkowanego pozostają w bliskim związku z przedstawionymi powyżej

analizami dotyczącymi obecności w człowieku elementu nieskończoności, który tutaj zostaje nazwany świadomością nieuwarunkowanego. Nieuwarukowane to nie Bóg, ponieważ słowo Bóg zawiera w sobie wszystkie symbolizacje dotyczące Boga, a więc elementy uwarunkowane. Świadomość nieuwarunkowanego nie jest aktem wiary, ponieważ nieuwarukowane jest jej dane jako oczywiste. Element wiary nie zostaje jednak wykluczony. Wiara pojawia się tam, gdzie człowiek, podejmując ryzyko, łączy coś, co jest uwarunkowane i konkretne z tym, co nieuwarukowane. To, co nieuwarukowane, zostaje rozpoznane w konkretnym wcieleniu, zostaje utożsamione z Bogiem konkretnej religii bądź też z innym wymiarem ludzkiego życia podniesionym do poziomu tego, co ostateczne. Moment utożsamienia nieuwarukowanego z tym, co konkretne (symbol, treść, rytuał, instytucja itp.), jest tym momentem, w którym nieuwarukowane ujawnia się w ludzkiej kulturze.

Osobnej analizie chciałbym także podać te fragmenty recenzowanego dzieła, które krążą wokół filozofii egzystencjalnej. Analizy poświęcone filozofii egzystencjalnej, pojętej tak szeroko, że w jej obszarze obok Sorena Kierkegaarda, Fryderyka Schellinga, Karla Jaspersa, Martina Heideggera, Jean Paula Sartre’a, jest miejsce także dla Karola Marksa i Fryderyka Nietzschego, stają się pretekstem do podjęcia jednego z najbardziej fundamentalnych problemów, z którym filozofia zмага się właściwie od początku swoich dziejów, mianowicie relacji między bezpośrednim, osobistym, wewnętrznym doświadczeniem a wypowiadającą to doświadczenie mową za pomocą pojęć, które nieuchronnie mają ogólny, a nie jednostkowy, charakter. Tam, gdzie

⁹ P. Tillich, *Pytanie o Nieuwarunkowane*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1994, s. 66.

¹⁰ Tenże, *Teologia kultury*, dz. cyt., s. 75.

jednostkowość chce się wypowiedzieć, od razu wkrada się ogólność.

Tillicha nie interesuje ciągnący się w nieskończoność spór o uniwersalia. Jego rozważania poświęcone filozofii egzystencjalnej krążą wokół takiego oto pytania: jak to, co najbardziej jednostkowe a zarazem dla każdego filozofującego najbardziej własne, może zostać wyrażone w mowie wspólnej wielu jednostkom, która używa pojęć mających nieuchronnie ogólny charakter? Wyzwanie, jakie skrywa się w powyższym pytaniu, potęguje się, gdy indywidualne doświadczenie chce się wypowiedzieć w ramach dyskursu filozoficznego, staje się logosem filozofii.

Logos filozofii nie jest jedynym miejscem wypowiedzania osobistego doświadczenia. Dyskurs poetycki również używa ogólnych pojęć, ale nie rości sobie pretensji do tego, by głosić, iż poetycka ekspresja jednostkowego wewnętrznego doświadczenia jest czymś więcej niż wyłącznie wyrazem subiektywności. Poeta nie twierdzi, że jego dzieło wypowiada prawdę o doświadczeniu każdego człowieka, że ma uniwersalny, ogólnie obowiązujący charakter. Takie nadzieje w dyskursie poetyckim pokładał Martin Heidegger, poszukując w poezji Fryderyka Hölderlina mowy najbliższej byciu, takiej, w której bycie najpełniej wypowiada. Niezależnie od tego, jak bardzo ufilozoficzona jest poetyka Hölderlina, wynoszenie mowy poetyckiej pełnej metaforycznej wieloznaczności na poziom dyskursu filozoficznego nie służy ani poezji, ani filozofii. Niezależnie od tego, jak kluczową i ważną rolę odgrywa metafora w filozofii, redukowanie filozofii do poetyckiej „gry na metaforach” wydaje się nadużyciem. Również pokładanie w dyskursie poetyckim nadziei, że

będzie głosił uniwersalne prawdy, oznacza formułowanie wobec poezji roszczeń na wyrost – takich, których ona podejmować nie chce i nie musi.

Filozofia, wraz z jej roszczeniem do głoszenia uniwersalnych prawd, jest w zupełnie innej sytuacji; wyrażając wewnętrzne doświadczenie nie może i nie chce zrezygnować z tego roszczenia, aby uznawać, że dokonując się w filozoficznym dyskursie uzewnętrznienie nie jest wyłącznie ekspresją tego, co jednostkowe, ale, by tak rzec, dotyczy każdego z nas, ma uniwersalny, ogólnoludzki charakter. Wyzwanie, przed jakim staje filozofia, jest więc następujące: jak wynieść osobiste, indywidualne doświadczenie oraz jego interpretację do poziomu, na którym używa ono ważność dla każdego człowieka? Za pierwszym wyzwaniem podąża drugie. Dyskursowi filozoficznemu, który chce być subiektywną ekspresją wewnętrznego doświadczenia myśliciela zagraża, że stanie się wyłącznie psychologicznym opisem (mniej lub bardziej uniwersalnym). By uchronić logos filozofii przed groźbą stoczenia się w stronę psychologii, potrzebne jest jeszcze jedno założenie. Trzeba więc przyjąć nie tylko to, że jednostkowe doświadczenie zawiera w sobie coś ogólnoludzkiego, jest konkretną powszechnością (czyni to także psychologia), ale także to, że w jednostkowym doświadczeniu odsłania się byt jako taki.

Filozofia egzystencjalna ufundowana jest, według Tillicha, na tych dwóch przesłankach. Zwrot w stronę wewnętrznego doświadczenia to pierwszy krok egzystencjalnego myślenia. Egzystencjaliści poszukują w wewnętrznej przestrzeni źródłowych doświadczeń, które zakorzeniają się, według terminologii Tillicha, w strukturze bytu. Chodzi tu o doświadczenia, które, pomimo

swego skrajnie subiektywnego charakteru, nie tylko wyrażają najbardziej własną jednostkową rzeczywistość podmiotu, ale także odsłaniają rzeczywistość jako taką.

Tillich znakomicie ukazuje kolejne filozoficzne rozstrzygnięcia, które czynią subiektywność „miejscem” odsłaniania się struktury bytu. Myśleć egzystencjalnie to podążać wyboistą drogą, na której myśliciel nie tylko chce z pasją doświadczać egzystencji, ale także myśleć egzystencję, tworząc jej filozoficzny logos, któremu nieuchronnie grozi, że przysłoni osobiste egzystencjalne doświadczenie. Jak powie Tillich, myśliciele egzystencjalni „borykają się z problemem osobistego «nieobiektywnego» myślenia i jego wyrazu – to jest nieszczęście Egzystencjalnego myśliciela”¹¹.

Droga egzystencjalnego myślenia prowadzi przez kolejne istotne rozstrzygnięcia. Po pierwsze, egzystencjaliści modyfikują Kartezjańską wizję podmiotu. W pojmowaniu sławnego *cogito ergo sum* następuje przesunięcie z *cogito* na *sum*, z *myślę* na *jestem*. Podmiot jest przede wszystkim podmiotem egzystującym. Osobiste indywidualne doświadczenie zakorzenione jest w owym *jestem*; jest doświadczeniem egzystencjalnym, a to oznacza, że daje człowiekowi wgląd w jego własną egzystencję.

Zarazem „egzystencjalna subiektywność” (Jaspers) stanowi „centrum i cel rzeczywistości”¹². Przesunięcie punktu ciężkości z *myślę* na *jestem* ma kluczowe znaczenie. Egzystencjalny myśliciel, dokonując namysłu nad własną egzystencją, ma nadzieję na odsłonięcie w samym sobie struktury bytu/bycia; nadzieję na to, że „najskrytsze

centrum Natury znajduje się w sercu człowieka”¹³. Jeśli tak jest, to namysł nad najbardziej własnym doświadczeniem ufundowanym egzystencjalnie może zostać wyrażony w uniwersalnym języku ontologii. Filozofia może być pojmowana jako medytacja nad tym, co znaczy *być* z perspektywy tego, co znaczy *jestem*. Język egzystencjalnej ontologii nie jest jednak obiektywistyczny, nie odnosi się do tzw. obiektywnego doświadczenia odsyłającego do bytów w świecie. To, co dane w doświadczeniu egzystencjalnym, nie odsyła do obiektywnego bytu odsłaniającego się podmiotowi jako przedmiot poznania. Doświadczenie egzystencjalne nie jest, jak wskazywaliśmy powyżej, wyłącznie subiektywne, poprzedza ono rozdział na podmiot i przedmiot, jest warunkiem i podstawą zarówno podmiotowości, jak i intencjonalności przedmiotowej.

Dla wyrażenia tego typu doświadczenia Tillich używa metafory źródła. Egzystencjaliści poszukują doświadczeń źródłowych, tzn. takich doświadczeń, które odsłaniają źródło myślenia i mówienia. Nie każde doświadczenie prowadzi do celu. Egzystencjalni myśliciele poszukują tego, co źródłowe, w różnych obszarach, np. dla Kierkegarda jest to osobista wiara „samotnego”, stojącego wobec wieczności; dla Nietzschego doświadczenie życia, które ujawnia się jako wola mocy; Heidegger z okresu *Bycia i czasu* poszukuje źródłowości w doświadczeniu troski *Dasein* o swoje bycie itd. Egzystencjalistów łączy jednak wspólne przekonanie, że droga do źródłowego doświadczenia nie jest drogą obiektywnego, niezaangażowanego podmiotu, ale wymaga zaangażowania, pasji. Kierkegaard i Nietzsche mówią o namiętności.

¹¹ Tamże, s. 132.

¹² Tamże, s. 134.

¹³ Tamże, s. 136.

Powyższe analizy doprowadziły nas do miejsca, w którym możemy podjąć ostatecznie pytanie o sposób, w jaki Tillich sytuuje filozofię egzystencjalną w ramach swojej refleksji poświęconej wymiarowi religijnemu i jego obecności we wszystkich aspektach kultury, w tym w filozofii. Filozofia egzystencjalna, poszukując tego, co źródłowe, dociera do „twórczego źródła Bytu”, do źródła „myślenia i działania”, do czegoś, co „nigdy nie staje się obiektem”¹⁴. „Miejsce”, w którym odsłania się źródłowe doświadczenia, Tillich nazywa za Schellingiem „punktem tożsamości”. To jest moment, w którym Tillichowskie analizy poświęcone źródłowemu doświadczeniu w filozofii egzystencjalnej możemy połączyć z jego analizami dotyczącymi elementu bezwarunkowego w świadomości człowieka, bez którego myślenie jako takie

jest niemożliwe. Tillichowska bezpośrednia świadomość bezwarunkowego, stanowiąc warunek myślenia podmiotowo-przedmiotowego może zostać utożsamiona ze źródłem „myślenia i działania”, które chce wyrazić filozofia egzystencjalna. Twórcze „Źródło Bytu”, które egzystencjalny myśliciel odnajduje w swoim osobistym jednostkowym doświadczeniu, jest tym samym bezwarunkowym źródłem, jakie odsłania się w każdym akcie ostatecznego zatroskania. W interpretacji Tillicha filozofia egzystencjalna, od Marksa i Nietzschego aż po Jaspersa i Heideggera, odkrywa pod różnymi nazwami religijny wymiar w człowieku. Wymiar, który jest źródłem nie tylko filozofii, ale także każdej formy eksterioryzacji człowieka w kulturze, każdego przejawu ludzkiego ducha w świecie kultury.

¹⁴ Tamże, s. 133.

Bibliografia

- Derrida J., *Wiara i wiedza*, w: *Religia*, przekł. zbiorowy, KR, Warszawa 1999.
- Pascal B., *Myśli*, tłum. T. Boy-Żeleński, PAX, Warszawa 1983.
- Tillich P., *Dynamika wiary*, tłum. A. Szostkiewicz, W drodze, Poznań 1987.
- Tillich P., *A History of Christian Thought*, New York 1972.
- Tillich P., *Męstwo bycia*, tłum. H. Bednarek, Éditions du Dialogue, Paris 1983.
- Tillich P., *Pytanie o Nieuwarunkowane*, tłum. I. Zychowicz, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1994.
- Tillich P., *Teologia systematyczna*, tłum. J. Marzęcki, t. 1 i 2, ANTYK, Kęty 2004, t. 3, Kęty 2005.
- Tillich P., *Teologia kultury*, tłum. J. A. Prokopski, N. Łomanowa-Barańska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2020.

Paul Tillich i religijny wymiar kultury

Publikacja ma charakter eseju recenzyjnego i nawiązuje do wydanego w 2020 roku polskiego tłumaczenia książki Paula Tillycha zatytułowanej *Teologia kultury*. Esej jest próbą osadzenia dzieła niemieckiego myśliciela w szerszym kontekście jego twórczości. Autor eseju twierdzi, że *Teologia kultury* stanowi swoiste podsumowanie Tillichowskiego myślenia pytającego o obecność religii we współczesnym zlaicyzowanym świecie. Religia jest dla niemieckiego teologa takim wymiarem ludzkiego ducha, który przenika wszystkie inne wymiary; ujawnia się we wszystkich obszarach ludzkiej kulturowej aktywności. Jest ona źródłem każdej ludzkiej kulturowej aktywności, stoi u podstaw każdego przejawu ludzkiego ducha.

Słowa kluczowe: Paul Tillich, teologia kultury, religia, troska ostateczna, wiara, nie-uwarunkowane, filozofia egzystencjalna

Paul Tillich and the Religious Dimension of Culture

This publication is a review essay and refers to the Polish translation of Paul Tillich's book, *Theology of Culture*, published in 2020. The essay is an attempt to place this book of the German thinker in the broader context of his work. The author of the essay claims that *Theology of Culture* is a kind of summary of Tillich's thinking about the presence of religion in the contemporary secularized world. For the German theologian, religion is such a dimension of the human spirit that permeates all other dimensions; it manifests itself in all areas of human cultural activity. It is the source of every human cultural activity, it is at the root of every manifestation of the human spirit.

Key words: Paul Tillich, theology of culture, religion, ultimate concern, faith, unconditional, existential philosophy

Krzysztof Mech: (ur. 1961) – dr hab., prof. UJ, filozof i religioznawca, kierownik Zakładu Filozofii i Socjologii Religii w Instytucie Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował m.in. w „Znaku”, „Kwartalniku Filozoficznym”, „Logosie i Ethosie”, „Nomosie”. Autor książek:

Chrześcijaństwo i dialektyka w koncepcji Paula Tillycha, Logos wiary. Między boskością a racjonalnością, Człowiek – natura – transcendencja. Zajmuje się filozofią religii, filozofią Boga, współczesną hermeneutyką, problematyką wiary. Mieszka w Krakowie. E-mail: k.mech@uj.edu.pl