

PROMOCJA A KULTURA

Z pojęciem promocji dzieje się podobnie, jak z innymi pojęciami kluczowymi funkcjonującymi w historii: w jego dziejach świadomość wychwytuje niektóre sformułowania, nie wyczerpując jednak wszystkich aspektów, ani nie zamykając najgłębszych znaczeń tego pojęcia. W naszym przypadku moglibyśmy powiedzieć, że pojęcie promocji jest wypracowane przez świadomość nowożytną w okresie Oświecenia: pojęcie to jednak niesie z sobą dziedzictwo przeszłości, może coś bardziej radykalnego, niż zebrała tradycja Oświecenia a także ukryła, lecz nie wyeliminowała, i co ostatnio zostaje na nowo podjęte.

Staje się to jaśniejsze, jeśli odniesiemy pojęcie promocji do pojęcia kultury, która jest jej najbliższym oparciem. Termin „kultura” może się nam wydawać zupełnie oczywisty, lecz nie powinniśmy zapominać, że — przynajmniej w sensie najbardziej nowożytnym tego terminu — chodzi o pojęcie dość nowe.

Warto chyba ustalić pewne daty i zauważyć, na przykład, że na obszarze anglosaskiego Zachodu termin zostaje przyjęty w r. 1871 przez E. Tylora¹, który przejął go prawdopodobnie od S. E. Klema, a więc z kontekstu niemieckiego, co mogło się dzieć około r. 1843². Wstępując po ścieżce tradycji niemieckiej, która wyraźnie określiła współczesny sens tego słowa, sądzę, że trzeba zatrzymać się wokół r. 1800, kiedy to Oświecenie uświadamia sobie własny przewrót metodyczny. Odnośnie do tego ograniczyłbym się do wspomnienia dwóch nazwisk: J. Ch. Adelunga i G. Von Herdera³. W r. 1793 Adelung stara się zrekonstruować drogę ludzkiej historii właśnie w funkcji pojęcia kultury. Najwyższy moment tej przygody zostaje odtąd wyraźnie określony w terminach Oświecenia: dla Adelunga chodzi o człowieka, który przeżywa przyjemność w sposób świadomy. Sam Kant używa tego ter-

¹ E. Tylor, *Primitive Culture*, 1871. Tłum. wł. częściowo w: *Il concetto di cultura* (red. P. Rossi), Torino 1970. Na temat tworzenia się pojęcia kultury zob. C. Kluckhohn — A. L. Kroeber, *Culture, A critical Review of Concepts and Definition*, New York 1963.

² G. E. Klemm, *Allgemeine Culturgeschichte der Menschheit*, s. 1843—1852.

³ J. Ch. Adelung, *Versuch einer Geschichte der Cultur des Menschlichen Geschlechts*, 1774, 1793; G. Von Herder, *Ideen Zur Philosophie der Menschheit*, 1784—1852.

minu w takiej perspektywie: kultura jako oczyszczenie, jako oświecenie. Herder zaś, jeszcze przed Kantem, rozumie, że się zmierza do korzeni figury archetypowej: „kultura pól” lub obraz „światła” dają w końcu miejsce świadomości oświeceniowej. Od-tąd więc nie mówi się już o kulturze w znaczeniu predykatywnym (kultura pól, kultura duszy, kultura ducha, cześć Boga itp.), lecz mówi się o niej w znaczeniu bardziej radykalnym, właśnie w zna-czeniu Oświecenia: wystarczy jeszcze pomyśleć o tym, co twierdzi Kant przy końcu swojej *Antropologii*, gdzie można przeczytać, że przeznaczenie człowieka spełnia się właśnie poprzez stopniowe rozszerzanie horyzontu kulturowego. A wiemy dobrze, że dla Kanta rozum ma, ze swoimi najwyższymi ideami, wartość regu-latywną i jest w ten sposób skierowany do organizowania drogi ludzkiej historii w wizji totalnej, całościowej.

Dzieje się więc coś szczególnego w historii świadomości za-chodniej. Do tego okresu nie mówiło się o kulturze w znaczeniu ogólnym, w znaczeniu oświecenia całej rzeczywistości naturalnej i historycznej, z punktu widzenia całości organicznej: mówiło się o niej w znaczeniu predykatywnym, właściwym światu grecko-rzymskiemu, który właśnie mówił o *cultura agri*, *cultus deorum*, *cultus animae* itp. Teraz zanikają przydawki dodawane do tego terminu i to nie bez powodu: rozumie się, że w każdym przypadku, w każdym typie związku ze światem, z naturą, z historią ustala się jednak zawsze jakieś przebudowanie świata, natury, historii; a dzieje się to siłą wizji lub planu całościowego. Można by dlatego mówić o przewrocie: przerośnięte użycie uprawy jako kultury za-czyyna stawać się pochodne i drugorzędne. Rozumie się więc, że kultura w najbardziej predykatywnym znaczeniu tego terminu jest już zawsze i radykalnie kulturą w sensie globalnej przebu-dowy świata. W związku z tym nie zapomnimy szczególnego wkła-du Kanta: idea sensu totalnego ma znaczenie czysto regulatywne, pozostaje w sobie nieokreślona i nigdy w całości niemożliwa do określenia. Sama idea Boga jest obecnością jednoczącą, całościu-jącą, co człowiek zauważa we wszelkim procesie życia, lecz chodzi o obecność-nieobecność, która pozostaje jednak zawsze czymś nie do przeniknięcia. Na tym właśnie poziomie zasadza się funda-mentalna dialektyka między znaczeniem mocnym kultury, jako radykalnego oświecenia, i znaczeniem pochodnym, względnym: wszelkie orzeczenie kultury jest tylko określeniem i przybliżeniem sensu totalnego.

Wróćmy teraz do kwestii, która nas zajmuje: czy możemy mó-wić o kulturze chrześcijańskiej lub o chrześcijaństwie jako kul-turze? Może chodzi o problem fałszywy lub o wątpliwy dodatek. Właśnie dlatego że orędzie chrześcijańskie stanowi perspektywę

radykalną i jednoczącą człowieka i historię, orędzie to jest już zawsze kulturą i jest nią zawsze w sensie istotnym także wtedy, gdy się zwraca do sektorów częściowych lub do pól poszczególnych refleksji. Gdy więc dziś odrzuca się pojęcie kultury chrześcijańskiej, czy popada się w naiwność? Trzeba chyba zauważyć, że to odrzucenie rodzi się w pewnym okresie historycznym i jest raczej związane z pewnym sformułowaniem, z kształtem kultury chrześcijańskiej, którą moglibyśmy nazwać integrystyczną lub pretensjonalną, usiłującą wyczerpać główny i silny sens wszelkiego dążenia kulturowego. Można zresztą łatwo zrozumieć, że wszelkie chrześcijaństwo, właśnie o ile jest pobudzane przez objawienie *Logosu*, zawsze jest wystawione na pokusę zebrania wszystkiego i określenia wszystkiego raz na zawsze. Jednakże tu trzeba wyjść z reakcji polemicznych i uświadomić sobie, że są one ze swej strony sposobem uprawiania kultury, a nawet sposobem odzyskania radykalności kulturowej, zawsze otwartej.

Trzeba więc postawić kwestię metody. Mówiłem, że w znaczeniu mocnym kultura ma znaczenie regulatywne: człowiek odnosi się do pewnego rdzenia, usiłując dokonać jego określenia lub szukając jego śladu wzdłuż biegu historii. Z punktu widzenia chrześcijańskiego, powiedziałbym nawet — szczególnie z punktu widzenia chrześcijańskiego — trzeba podtrzymywać ten charakter regulatywny kultury: orędzie chrześcijańskie jest faktycznie orędziem danym, lecz nie wyczerpanym, orędziem, które mówi o *Deus absconditus* jak i o człowieku *absconditus*, a więc które mówi w terminach przeważnie eschatologicznych. W ten sposób wszelkie określenie, wszelkie orzeczenie, wszelki okres kultury chrześcijańskiej znajduje własną autentyczność i własną miarę ścisłości jedynie wtedy, gdy ma w sobie zdolność do przekroczenia siebie, chciałbym powiedzieć paradoksalnie — do anulowania siebie: świadomość bycia pewnym określeniem, orzeczeniem historycznym, które winno patrzeć daleko poza siebie, które winno konfrontować się nieustannie z danymi historii i które jednakże winno poruszać się zawsze od początku w stronę człowieka *absconditus*.

Stwierdzać tę względność form kulturowych nie oznacza przystąpić do zwykłego praktykowania tolerancji kościelnej: termin tolerancja jest — krótko mówiąc — mieszany i nieautentyczny dla tradycji chrześcijańskiej, która ostatecznie buduje się na radykalnej pewności, nigdy w pełni niemożliwej do określenia, lecz nie przez to dyskusyjnej w swojej nieprzemijalności. A więc mówmy raczej o wielości kultur, która w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej znajduje własną miarę we wspólnym wyznawaniu, we wspólnym przyłgnięciu do radykalnego i niezakończonego wydarzenia męki, śmierci i zmartwychwstania Syna Człowieczego. By

wyjąć z ogólników — powiedzmy, że wspólnota kościelna przestaje uprawiać autentyczną kulturę chrześcijańską, gdy nie odnosi swoich rozważań do wspólnego wyznania, lecz także gdy chce uważać swoje rozwiązania za bezwzględne i ostateczne. Gdy na przykład, wobec pewnych zjawisk historycznych (jak choćby pewna zmienność zachowania się seksualnego), wspólnota kościelna ogranicza się do proponowania definicji lub do przywołania zasad, czyni rzecz z pewnością pozytywną, lecz nie przez to dokonuje promocji kulturowej lub ewangelizacji: w tym przypadku nie bierze pod uwagę sensu eschatologicznego, widocznego, lecz jeszcze nie definitywnego sensu seksualności i samych zasad, które ją podtrzymują. Trzeba by raczej na nowo zaproponować pewne pozytywne wzorce, jako wzorce, ku którym historia już się skierowała i ku którym winna jeszcze zdążać. Wzorce przyjęłyby w ten sposób funkcję nie dogmatyczną lecz krytyczną. I przez to samo powinny by być — chcemy tu użyć języka Blocha — przede wszystkim „figurami względnego postoju” lub „przykładami «omega» osiągalnego sensu”⁴.

Gdy mówimy o względnym postoju, powiedzmy jeszcze, że nasze punkty zatrzymania nie są ostateczne, nawet jeśli zawierają w sobie koniec: historia objawi może jeszcze ich sens dalszy. Powiedzmy też, że w terażniejszości obowiązują jako prowizoryczny i niezawodny kształt nadziei i w ten sposób stoją w historii, jako stałe odniesienie dla tego, co pozostało z tyłu i co nie ma jeszcze perspektywy. Sama też *memoria Christi*, główne oparcie wszelkiej kultury chrześcijańskiej, winna by przede wszystkim obowiązywać jako zasada krytyczna, jako napięcie do określenia i odkrycia sensu, który już działa w historii, lecz nie jest jeszcze zamknięty: szczęśliwa przerwa, która już jest, a zarazem nie jest osiągalną ostatecznością.

tłum. ks. Julian Warzecha SAC

⁴ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M. 1959, s. 180.